

ישראל מ' תא"ש מע

הספרות הפרשנית לתלמוד

חלק שני: 1200–1400

מהדורה שנייה מורחבת

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאננס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

ישראל מ' תא"ש מע

הספרות הפרשנית לתלמוד

הוצאת
מאננס
MAGNES
PRESS

ישראל מ' תא-שמע

הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה

לנכדות ולנכדים שלנו

מוריה
רעות־רבקה
נדב־אברהם
אורי־בנימין
גל
אמונה־אסתר
עטרה
נועם
רותם
איילת השחר
שיר־מיני
ידידיה

**'מתוקים מדבש ונופת צופים'
בפיכם**

ישראל מ' תא-שמע

הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה

קורות אישים ושיטות

חלק שני: 1200-1400

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

**מהדורה ראשונה תש"ס
מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת תשס"ד**

עריכת לשון: ישראל חזני

**ההפצה: הוצאת מאגנס
ת"ד 39099, ירושלים 91390, טל' 02-6586659, פקס' 02-5633370
דוא"ל magnes@huji.ac.il, אינטרנט www.magnespress.huji.ac.il**



**כל הזכויות שמורות
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס
האוניברסיטה העברית
ירושלים תשס"ד**

**אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לחרוץ,
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי בכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמחבר.**

מסח"ב 965-493-085-4 ISBN

**נרפס בישראל
בדפוס דף-נוי, ירושלים**

תוכן העניינים

7	פתח דבר למהדורה השנייה
9	פתח דבר
11	פרק א: ספרד
11	רבי מאיר הלוי אבולעפיא – הרמ"ה
19	רבנו יונה גירונדי
29	ר' משה ב"ר נחמן – הרמב"ן
55	ר' שלמה בן אדרת – הרשב"א
66	ר' אהרן הלוי – הרא"ה
69	ר' יום טוב בן אברהם – הריטב"א
74	מפרשים אנונימיים
78	ר' אשר ב"ר יחיאל – הרא"ש
85	רבנו נסים ב"ר ראובן – הר"ן
90	ר' יוסף חביבא
91	ר' שמעון בן צמח דוראן – הרשב"ץ
94	פרק ב: צרפת: בעלי התוספות
97	ר"י הזקן מדמפייד ופעולתו
99	שיטת הלימוד
101	החלוקה לתקופות
	רבנו תם ור"י הזקן 102; הר"ש משאנץ 103; ר"י שירליאון 107;
	תוספות איחורא 108; רבי יחיאל מפריס 110; תוספות רבנו פרץ 112;
	תוספות חכמי אנגליה 113
116	פרק ג: אשכנז
116	המאה הי"ג
	'ספר יראים' 117; ספר 'יחוס תנאים ואמוראים' 118;
	ספר 'ערוגת הברוש' 118; תוספות מהר"ם מרדטנבורג 119;
	תוספות טוך 119; חיבורים נוספים 121
112	המאה הי"ד
	'ספר הכריתות' 124; הנטייה לפסק 127; 'תוספות גורניש' 130;
	ה'קונטרסין' 137; מקורות השיטה: ר' פרץ הכהן 139
141	נספח: ר' יצחק קנפנטון

145	פרק ד: פרובנס
145	מבוא
	ר' אשר ב"ר משולם 150; רבנו משולם בעל 'ספר ההשלמה' 150;
	ר' מאיר ב"ר שמעון 154; ר' דוד ב"ר לוי 156; ר' אברהם
	ב"ר יצחק מן ההר 157; ר' מנחם המאירי 158
174	פרק ה: איטליה
	ר' ישעיה די טראני 174; ר' יהודה עניו 187; ר' ישעיה
	בן אליה די טראני 188
140	פרק ו: פרשנות האגדה
202	פרק ז: סיום וסיכום
214	פרק ח: ארבע סוגיות בתלמוד
214	זרק כלי מראש הגג
	רש"י 214; הרי"ף, חכמי פרובנס והרמב"ן 215; בעלי התוספות 218
220	עד המסייע אם פוטר משבועה
	עמדת רבנו תם 221; עמדת המתנגדים 222
227	פלגין דיבורא
	הצגת השאלה 227; עמדת בעלי התוספות 227; עמדת הרמ"ה 228;
	עמדת הראב"י אב"ד 228; עמדת הרמב"ן 230
232	גור התענית ונדר התענית
	הצגת הבעיה 232; המקור התלמודי ופירושו 232; שיטת הרמב"ם 237
239	פרק ט: המעבר מתקופת הראשונים אל האחרונים
239	ראשונים ואחרונים
	ספרד במאה ה'ט"ז 242; בין המאה ה'ט"ז למאה ה'ט"ז (אשכנז) 245;
	פרשנות התלמוד במאה ה'ט"ז 248
250	מבנה הסמכות ההלכתית בישראל
261	הקשרים וההשפעות בין המרכזים השונים
	הדיכטומיה ספרד-אשכנז 264; פרובנס 269; איטליה 272;
	ביזנטיון 273; המצב כיום 275
277	תיקונים והשלמות למהדורה השנייה
278	רשימת הקיצורים הכיבליוגרפיים
279	מפתח העניינים
282	מפתח המקורות
284	מפתח האישים

פתח דבר למהדורה השנייה

מהדורה מורחבת זו כוללת שני פרקים חדשים, ח'–ט', שעניינם מוסבר להלן. לרגל המלאכה הגדולה שעמדה לפניי בשני החלקים הראשונים, נבצר ממני להביא לפני הקורא באותה עת דוגמאות ספציפיות מפורטות לכל הנאמר. לו ביקשתי לעשות כן היה עליי לשבץ עשרות דוגמאות למדניות, ואולי יותר, במהלך הספר, והיקפו היה תופס לממדים בלתי נסבלים; למרות ההתמקדות באישים ובפרטים, ביקשתי להתוות את ממדיו של ה"עיר" כולו ולסמן את נתיביו, ושיבוצן של עשרות דוגמאות פרטיות היה סותר לחלוטין מגמה זו.

על חסרונן המורגש של הדוגמאות העירוניות רבים, ואני עצמי חשתי, כאמור, בכך, ואף שילבתי דוגמא אחת מפורטת בחלק השני, בפרק על הרמב"ן (עמ' 46–47) שכדוגמא יחידה אין בה די כדי להעמיד את הקורא על המכוקש. לאחר התלבטות מרובה בשאלה נכבדה זו, ולאחר ששקלתי אפשרויות שונות לפתרונה, הגעתי למסקנה כי הדרך הטובה ביותר היא לשרטט את דרך התפתחותה של הפרשנות התלמודית המחודשת בניתוח היסטורי של קצת ממהלכיה בארבע סוגיות מרכזיות לדוגמא, תוך התקדמות מן המוקדם אל המאוחר, באזורים הגאוגרפיים השונים, וזאת בפרק ח'. בעיקר נועדו הדוגמאות להאיר דרכי לימודם של כמה מגדולי חכמי אירופה בימי הביניים: רבנו תם, הראב"י אב"ד והראב"ד חתנו, הרמב"ן ובעלי התוספות. בכך תודגם תרומתו של כל מהלך לצד תלותו במהלכים הקודמים, ותודגש היטב מהפכותו של המהלך הראשון, הפותח את התהליך ההתפתחותי הארוך המשתלשל ממנו. אף אחת מן הדוגמאות אינה מדגימה את מה שנאמר בכול, ואפילו לא ברוב, פרקי הספר — משימה שהיא בלתי אפשרית בכל מקרה — אלא מאירה פרטים מסוימים מתוכם, אך כולן יחד מדגימות את המסר העיקרי שהספר מבקש להבליט, והוא: אופיה המהפכני של הפרשנות האירופית לתלמוד, נטילת החוק מידי מנסחיו לידי פרשניו, ותפקודה הכולל כרשת ביטחון מתפתחת להבטחת גמישותה של ההלכה והתאמתה לירישות החיים המשתנות בהתמדה. תוך כדי ניתוח הדגשתי גם היבטים צדדיים יותר של המהלך, במידה שיש בהם כדי להאיר ולהדגים יסודות שונים שנחבארו במקומות שונים בספרי, ותקוותי היא כי עשיתי בכך כברת דרך נחוצה לקראת הקורא הממוצע, עד כמה שידי מגעת, ולכל יהא ספרי כשולחן שלא נאמרו עליו דברי תורה כלל. עם זאת, בקשתי מן הקורא המעיין באחת הדוגמאות, לעיין במקורות המצוינים על ידי, ולפחות בסוגיות התלמודיות שבהן מדובר, כי אף על פי שהשתדלתי לקרב את תמצית העניין במשפטים ברורים ומוגדרים היטב ככל יכולתי, הרי כלל הברזל שריר וקיים לעולם: 'אותיות מחכימות'.

קבוצת נושאים אחרת כלולה בפרק ט', והיא עוסקת בתקופת המעבר מן

הראשונים אל האחרונים ובמהלכים החשובים שאירעו בתקופת מעבר זו, ובעיקר המעבר מן העיסוק בפרשנות אל העיסוק בפסיקה, והנתק ההלכתי הדרמטי בין מסורת ההלכה האשכנזית ומסורת ההלכה הספרדית שאירע בתקופה זו. נתק זה נחשף במלוא עצמתו כתוצאה מן המעבר החד מן העיסוק בפרשנות התלמוד אל ההתמקדות בפסיקת ההלכה למעשה – תופעה שהקיפה במאות הט"ז והי"ז את העולם האינטלקטואלי היהודי כולו, חכמי אשכנז וספרד גם יחד – אך חברו לו סיבות ונסיבות היסטוריות ואידאיות נוספות. קבוצת נושאים זו מסיימת את הספר בתיאור מצב פרשנות התלמוד כיום ולאלו השפעות היסטוריות – וחדשניות – הוא נתון.

כמהדורה זו הכנסתי תיקונים בעמודים ספורים במקומות שהדבר התאפשר ותיקונים אחרים הוספו במקובץ בעמ' 277.

ישראל מ' תא-שמע

האוניברסיטה העברית בירושלים
אדר תשס"ד

פתח דבר

ספר זה המנוח לפניך, קורא יקר, הוא חלק שני של ספרי המקיף בן שלושת החלקים, המהווה ניסיון ראשון להתוות את תולדות הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה המערבית, בתקופת 'הראשונים' – היינו: עד לאמצע המאה ה־ט"ו. ודוק: תולדות הספרות הפרשנית – ולא תולדות הפרשנות כשהיא לעצמה, שכן זו כוללת בתוכה גם מסורות, סדרי לימוד וטכניקות לימודיות העוברות מדור לדור בעל פה, ומקומה בספר כולל על מוסד הישיבה וקורותיו בתקופות המקבילות, ספר אשר בוודאי יכתב עוד בידי היסטוריון שמלאכתו בכך.

פרטים שונים הנוגעים לתוכן הספר ולמבנה פרקיו, נתבארו ב'התנצלות המחבר' אשר בראש החלק הראשון, ולא אשנה הדברים כאן. חלק שני זה מוקדש למאות הי"ג והי"ד, ולסיכום המהלך הפרשני הכולל בתקופת 'הראשונים' ולאפיונו. בזה השלמתי את מרבית מטרתי בספר. החלק השלישי, שיבוא ברצות ה' בקרוב, יכיל כמה השלמות נחוצות, ביניהן: סקירת הגעשה במחצית הראשונה של המאה ה־ט"ו, תיאור עיקרי המפנה שעתידי היה להתרחש במהלך תקופת 'האחרונים'. סקירה קצרה של הספרות הפרשנית לתלמוד בארצות המזרח בין השנים 1000-1500. ומספר נושאים כלליים הקשורים לעניין אשר לא מצאו מקומם עד כאן.

במאות הי"א והי"ב, שבהן עסק החלק הראשון של ספרי, נתונה הייתה הבכורה הפרשנית לגדולי אשכנז וצרפת, ועל כן פתחתי בתיאור תולדות פרשנותם תחילה. לעומת זאת, אין ספק כי במאות הי"ג והי"ד כבר עברה הבכורה הפרשנית לארץ ספרד דווקא, ועל כן שיניתי את סדר הפרקים כאן, ופתחתי בארץ ספרד תחילה. בכרך זה לא קבעתי פרק מיוחד כרקע כללי לתולדות החינוך הגבוה באירופה בתקופה המקבילה. הפרק הקבוע לכך בחלק הראשון אמור לשמש כרקע מספיק גם לסוגיות הנידונות כאן, ואת ההקבלות הספציפיות הנחוצות שילבתי במקומות המתאימים כחלק מן התיאור השוטף. ומכל מקום שילובים אלו מופיעים כולם, אחד לאחד, במפתח העניינים, תחת הערך: אוניברסיטאות.

רוב האישים שבהם דן הספר ענקי הרוח הם, מן המיטב שבתולדות תרבותנו בימי הביניים. ניתן – ואולי אף חובה – להקדיש להם, וליצירתם הפרשנית, מחקר מפורט הרבה יותר ממה שנעשה כאן. אלא שכבר קדמו לכתיבת הספר הזה קרוב למאה וחמישים מאמרים מפורטים מפרי עטי, בנושאים שונים הקשורים לתולדות הספרות הרבנית של ימי הביניים, ובהם יצאתי מעט יותר ידי חובה זו. מאמרים אלו נתפרסמו בכתבי עת מדעיים שונים במשך קרוב לארבעים שנה. וזכו להדים ולתגובות רבות ומגוונות מצד המעוניינים במקצוע; ואילולי כחיבה מקדימה זו לא הייתי מעז ליטול על עצמי משימה שכזו כלל. כחמש שנים ויותר עמלתי על טיוטות הספר הזה, בניסיון שלא להעמיס על הקורא את הצורך לעיין

במאמרים אלו – ואחרים – מחד גיסא, ומאידך גיסא: שלא לכלול בספר פרטים שאינם הכרחיים לשם תפיסת התמונה הכללית, פרטים חשובים לגופם, אשר אותם יוכל הקורא המעוניין למצוא, על פי נוחותו, באותם מחקרים מוקדמים. והוא הדין בביבליוגרפיה.

כדברים האלה כתבתי בפתח החלק הראשון. בחלק זה מצאתי עצמי נאלץ להישען על הפניות בהערות במידה רבה יותר, בגלל אופיו העשיר יותר, וכדי שלא לשכור את הכלים. מאתיים שנה אלו עשירות מאוד בהתפתחויות רחניות ותרבותיות, וחתרתי בכל כוחי לצייר תמונות רחבות ככל האפשר יותר בפנים הספר, ולהפנות אל דיתים פרטניים יותר בהערותיי. תקוותי היא כי עלה הדבר בידי במידה סבירה.

ואחזור ואומר את אשר אמרתי בסיום דברי התנצלותי לחלק הראשון: בשנים המרוכבות שבהן עסקתי בחקר הספרות הרבנית של ימי הביניים, מצאתי עצמי בהתמודדות מתמדת עם יצירתם הענפה והכבירה של כמה וכמה מן הדמויות הגדולות ביותר בתולדותינו, כרש"י, כרמב"ם, כרמב"ן, א"אפשר היה שלא לחוש רגש אמת של ענווה וצניעות אל מול גדולתם וטוהר נפשם של אישים דגולים אלה. חש אני חובה לומר זאת, משום שכל ניסיון לתאר 'מלמעלה' את מפעלם, בסגנון השוואתי, קר, ביקורתי והתפתחותי, יש בו לכאורה מעין התנשאות – ולא היא.

תודה רבה חב אני לחברי הרבים שהעירו לי, בעל פה, בכתב ובמאמריהם, על שגיאות שנפלו בעבודתי בעבר, ושמהם נסתייעתי לנפות את הדברים. תודה מיוחדת חב אנוכי לפרופ' יעקב זוסמן, שמשירותי הרבות עמו בנושאים שונים, למדתי הרבה, בכללים ובפרטים. מר י' חוני התקין את הספר לדפוס וסייע רבות, כתמיד, לשיפור פניו. מובן מאיליו, ואין צורך לומר כלל, כי האחריות על הגאמר בו מוטלת עליי בלבד. פרופ' שרה יפת, יו"ר הוועדה האקדמית של הוצאת מאגנס בעבר, ופרופ' יוסף הקר, יו"ר הוועדה כיום, קידמו את הוצאת הספר בעצה ובעידוד, ומר דן בנוביץ, מנהל ההוצאה, ניצח על מלאכת ההדרה וההפקה במקצועיות וכיד אמונה. ומתלמידי יותר מכולם.

ישראל מ' תא-שמע

האוניברסיטה העברית בירושלים

כ' בטבת תש"ס

פרק א

ספרד

רבי מאיר הלוי אבולעפיא — הרמ"ה

ר' מאיר הלוי אבולעפיא — הרמ"ה על פי כיניו המקובל בספרות הרבנית — ראשון הוא לפרשני התלמוד בספרד הנוצרית שתורתו הגיעה לידינו, ועמו נפתח דף חדש במקצוע זה בארץ ספרד. קדמה לו הפסקה ארוכה, בת קרוב לשישים שנה, המהווה חלל ריק היסטורי בתחום היצירה התורנית בספרד, בין חיסול המרכזים היהודיים הקדומים שנתקיימו בספרד המוסלמית, לבין התארגנות המחודשת בגבולותיה של ספרד הנוצרית, הכובשת במהלך המאה הי"ב את רוב שטח המדינה מידי המוסלמים. אחרון היוצרים התורניים בתחומי ספרד המוסלמית היה ר' יוסף אבן מיגש, שנפטר בשנת 1141, וממנו ועד לרמ"ה לא הגיעה לידינו ספרות תורנית ספרדית. אין אנו יודעים מי היו רבותיו של הרמ"ה — הוא עצמו אינו מכנה שום אדם בתור רבו — וגם אין אנו יודעים לשער מי היו ומאיזה חוג באו. והנה, עם זאת, משקף הרמ"ה ביצירתו רחבת ההיקף את אחד משיאי היצירה הגדולים של יהדות ספרד הנוצרית, בתחומים רבים ומגוונים: בקדש ובחול, בהלכה ובאגדה, במחשבה ובשירה, בספרות המסורה ובלשון העברית, בפעילות רוחנית תוססת פנים-קהילתית ובשמירה על קשר הדוק עם עולם הרוח היהודי שמחוץ לספרד. איש טולדו היה הרמ"ה, ושנות חייו לערך 1175-1244. בן למשפחה כבודה שמוצאה מן העיר בורגוש (Burgos) שבצפון המדינה, שראשיה נשאו את תואר הכבוד 'נשיא' — והרמ"ה עצמו מכתה בספרות הרבנית בת זמנו, ועל גבי מצבתו, נשיא נשיאי הלוי. רבים מקרובי משפחתו, מצד אביו ומצד אמו, החזיקו בתפקידי מפתח בחיי הציבור היהודי בעיר ובמלכות כולה, בתחומי החומר והרוח, והקימו מביניהם תלמידי חכמים, משוררים והוגי דעות, ביניהם ר' טודרוס אבולעפיא, ודדנו של הרמ"ה, חכם ספרדי נודע לשם, ראש לקהילות קסטיליה, שכתב בעצמו פירוש קבלי לכמה מסכתות, בשם 'אוצר הכבוד'.¹ תולדותיו של הרמ"ה, פועלו בהנהגת הקהילות, יצירתו הפיוטית והעיונית, ועמדותיו בפולמוס הרמב"ם הראשון שניסר בחללו של העולם היהודי אז, הלוא הם כתובים על ספרו המקיף של פרופ' רב ספטימוס.² את פרסומו קנה הרמ"ה בעבודתו הכבירה בתחום חקר המסורה,

1 ראה מ' קושניר-אורון, מבוא למהדורת 'שער הדים' לר' טודרוס אבולעפיא, ירושלים תשמ"ט, עמ' 13-39.

2 B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge, Mass. 1982 על יצירתו ההלכתית ראה מאמרי 'יצירתו הספרותית של ר' מאיר הלוי אבולעפיא', קריית ספר מג-מה

שלה הקדיש שנות חיים מרובות, ובמהלכה עמד בקשר עם שמואל אבן תיבון. שסייע בידו להבהיר את תוצאות בירוריו של הרמב"ם בתחום קשה זה של חקר המסורה.¹ המחקר החדש ציין לשכת את תוצאות עבודתו — שהשפיעה באופן מכריע על נוסח ספרי התורה של האשכנזים, 'המושגת כולו על הכרעות הרמ"ה' — ואת התאמתה המרבית לממצא העולה מ'כתר חלב' הקדמון.² הרמ"ה היה הפוסק המפורסם בזמנו ובמקומו והשיב תשובות רבות בהלכה, שמהן נותרו בידינו כמה עשרות בלבד, המסומנות בספר 'אור צדיקים' (שאלוניקי חקנ"ט) במספרים ר"ם-ש"ט. שמהן נלמד על היקף הקוטר, וכן 'מפתח', שבו נרשם עניין של עוד כמה עשרות תשובות.³ עניינו כאן מצטמצם, על פי טבע המסגרת, למקומו של הרמ"ה בתחום פרשנות התלמוד בלבד, שהוא גם עיקר פרסומו כיום. עד לתקופה האחרונה ידוע היה פירושו לשתי מסכתות בלבד, בבא בתרא וסנהדרין, שנרפסו כבר בסוף המאה הי"ח. לאחרונה נתרבו ידיעותינו ונחשפו כתבי"ד נוספים, וכיום ידוע לנו היקף פירושו, במידה כזו או אחרת של השתמרות, לארבע עשרה מסכתות. לשתי המסכתות הנזכרות יש בידינו מהדורות שלמות; למסכתות ברכות, גיטין וקידושין — מהדורות חלקיות, ערוכות על סמך כתבי"ד מקוטעים ומקורות משניים; ליתר המסכתות יש בידינו אך ורק ציטוטים מעטים, מפוזרים במקומות שונים, ביניהם מדברי המחבר עצמו במקומות אחרים.

רובה של תורת הרמ"ה אבד מאתנו, כנראה בגלל אריכותה הרבה — ראה להלן — ופרט למעט היחסי שנשתמר בעין בכתבי"ד (אלו שמהם נרפס הפירוש לבבא בתרא וסנהדרין, אבדו אף הם), עלינו ללקט ידיעות מספרי חכמי ספרד, צפון אפריקה ופרובנס, שנתחברו במהלך תקופה של כמאה וחמישים שנה לאחריו, בעיקר על ידי תלמידי הרמב"ן (ביניהם כמה מחכמי ספרד במאה הי"ד, כר' אברהם ב"ר יום טוב מטולדו וחכמים אנונימיים אחרים — להלן, עמ' 74), שהרבו להשתמש בספריו. מקור נכבד נוסף להכרת תורתו של הרמ"ה הוא ספר 'שיטה מקובצת' של ר' בצלאל אשכנזי, מגדולי חכמי ארץ מצרים במאה ה"ט, שקיבץ ספרייה גדולה מאוד של כתבי"ד ודפוסים עבריים, ובכך שימר לנו חומר יקר ערך שאלולא הוא כבר היה אבוד לעולם. חכמי אשכנז וצרפת כמעט ולא הכירו את פירושי הרמ"ה — אף על פי שהוא עצמו עמד בקשרי מכתבים עם גדוליהם כבר בראשית המאה הי"ג — פרט למעט שהגיע לידיעתם ככלי שני ושלישי, למן אמצע המאה הי"ד ואילך, באמצעות הרא"ש ובעיקר בנו, ר' יעקב (בעל

(תשכ"ח-תשל"ו), עמ' 569-576, 429-435, 119-126. על פי מאמרי זה, ובהשלמות מועטות,

נערך מבואו המקיף של הרב א' שושנה למהדורת חידושי הרמ"ה על מסכת גיטין — ח"א: ירושלים תשל"ה; חיב: ירושלים וקליבלנד תשמ"ט, עמ' 9-69. במבוא זה ריכזו חומר רב. 3 ראה: מ' גושן-גוטשטיין, 'כתר ארם צובא והלכות ספר תורה להרמב"ם', ספר הייכל להגריי סולובייצ'יק, ב, 'ירושלים תשמ"ר, עמ' תתצא-תתפח; "פנקובר, נוסח התורה בכתר ארם צובה: עדות חדשה, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 41-43.

4 מ' בריאר, 'כתר ארם צובא והנוסח המקובל של המקרא, ירושלים תשל"ו, עמ' 12-16.

5 ראה א' שושנה, 'מפתח חדש לתשובות הרמ"ה על פי כתבי"ד', עלי ספר יב (תשמ"ו), עמ' 83-93.

ה'טורים'). חכמים אשכנזים אלו, שחיו ופעלו בספרד, למדו להכיר ולהוקיר את תורתו, ובספר 'ארבעה טורים' נכללו דברים רבים מאתו, כמייצג העיקרי – לצד רבנו יונה – של תורת ספרד ומסורתה בספר זה, שמסורת אשכנז שלטת בו. שמו המקורי של הספר היה 'פרטי פרטים' – השם 'יד רמה' ניתן לו על ידי המדפיסים בסוף המאה הי"ח – והראשונים מדברים תדיר על 'פרטי דפריט רבנו מאיר הלוי'. השם מתפרש מעצמו, על פי עיקר תוכנו ומגמתו הייחודית של המחבר, לכלול תחילה את כלליה של כל הלכה שבתלמוד, ואחר כך לפרט את פרטיה ואת פרטי הפרטים המשתלשלים ממנה, באריכות ובדקדוק רב – 'שהוא פרש כמה מסכתות מן התלמוד בדיוק גדול ובפלפול רב ועצום', כדברי ר' יצחק ישראלי, תלמיד הרא"ש, שחי ופעל בטולדו כמאה שנים לאחר הרמ"ה. הספר הקיף את סדר נזיקין, רוב סדר נשים ואת מסכת ברכות שנלמדה הרבה, ונחשב בזמנו – ולמעשה עד היום הזה – על הטובים מסוגו. ר' אהרן אבן זרח, בן זמנו ומקומו של ר' יצחק הישראלי, בהקדמת ספרו 'צדה לדרך', אומר כי הרמ"ה כתב שתי מהדורות לספרו, אחת ארוכה ואחת קצרה, ואכן כך עולה גם מן הממצא שבידינו. אין ספק כי פירושו למסכת בבא בתרא הוא מן המהדורה הארוכה, ואילו זה שעל מסכת סנהדרין הוא מן המהדורה הקצרה. יש רגלים להנחה כי המהדורה הקצרה נקראה בעבר, בדרך כלל, בשם 'פרטים', ואילו זו הארוכה 'פרטי פרטים', וככל הנראה קדמה המהדורה הקצרה לארוכה. בשער מהדורת הדפוס למסכת בבא בתרא הוגדרה זו כ'מהדורה בתרא', ככל הנראה על סמך מה שמצא המדפיס בכתב היד שממנו הדפיס. אריכות הדברים בספר זה נודעה לשם בין הקדמונים, והם התייחסו לספר כאל אנציקלופדיה תלמודית לסוגיות של אותה המסכת. ההבדל בין המהדורות ניכר גם בסידורו הפנימי של הספר. ב'מהדורה הארוכה', כמסכת בבא בתרא, העמיד הרמ"ה תחילה משניות כל פרק יחדיו ופירשן בקצרה, ואחר כך העמיד את סוגיות הגמרא שעליהן ופירשן בפרטות ובארוכה. כל יחידת פירוש במהדורה זו צוינה במספר סידורי שוטף, ולכל פרק נקבעה סדרה מספרית חדשה. המהדורה הקצרה, לעומתה, מסודרת בצורה שונה, כל משנה וסוגיות התלמוד שעליה, לפי סדר דפי התלמוד, ובלא ציני סימנים ומספור, כבמסכת סנהדרין שלפנינו. במהדורה זו מובאים פרטי ההלכה בלא משא ומתן הלכתי נרחב של קושיות ותירוצים, אלא מסקנות הפרטים בלבד, בצורה ברורה והחלטית, ותוך הנמקה מועטת וקצרה.⁶

עיקר מגמתו של הספר, על פי מיטב המסורת הספרדית הקלסית, הוא 'לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא'. כפי שראינו, באות בו גם 'הגויות דאביי ורבא', קושיות, תירוצים ובירורים, המכוונים להרחבת היריעה ולהבנה מעמיקה יותר של מהלך

6 על החשיבות הרבה שבהכרח הגיסוח המקורי להבנה נכונה של דברי הרמ"ה המצוטטים בקיצור ובפרפרזה בספר הטור, ראה ח' אלבק, 'בריקת המקורות', מזכרת לזכר הראי"ה הרצוג, ירושלים תשכ"ב, עמ' 385-391.

7 בלא קשר לשאלת המהדורות, כותב הרמ"ה עצמו באחת מחשובותיו: 'וזהו מן ההלכות שהוספתים בחיבורי [לבבא בתרא] לאור שהגיע לידך' (סי' רצד). תוספה זו רגילה היא בימי הביניים, ובהערה מקריא אינה מעידה על מציאותה של 'מהדורה' אחרת.

הסוגיא לפרטיה, אך מטרתם הסופית של אלו לשרת את המגמה הכללית, והיא: הסקת מסקנות הלכתיות מפורטות לגבי מרב ההשלכות האפשריות העלולות לנבוע מן הסוגיא. שפת הספר ארמית תלמודית וסגנונו ערוך כלשון רבים הסמכותית: לשון המחבר משתלבת בשטף נוסח התלמוד לחטיבה אחת, והקורא בספר ללא עיון צמוד בסוגיא, לא בנקל יבחין היכן מתחלפים המדברים. בכך ממשיך הרמ"ה את דרכם של גדולי ספרד המוסלמית שלפניו, ובעיקר את סגנון הרי"ף, גדול חכמי ספרד המוסלמית, שאף הוא שילב את דבריו, ובארמית, בכלל דברי המקורות. גם הערות הביקורת של הרמ"ה כלפי קודמיו אלו, בעיקר, מנוסחות בסגנון התקיף וההחלטי של הרי"ף, ובדרכו: 'ושאר הא שמעתתא חזינא בה כמה פירושם, איכא מינייהו דלא דייקי כלל ואיכא מינייהו דלא דייקי כולי האי, ואנן איסתבר לן בה פירושא מעליא, וחזינן לבירורה לשמענתא שפיר לפום פירושא דאיסתבר לן, ובתר הכי כתבינן להו להנך פירושי משום דתלו באשלי רבכ' [=וביתר השמעה ראיתי כמה פירושם, מהם שאינם מדויקים כלל ומהם שאינם מדויקים דיים. ולנו נסתבר בה פירוש מעולה, וראינו לבררה היטב לפי הפירוש שנראה לנו, ואחר כך אכתוב את הפירושים ההם, כי תלויים הם באילנות גדולים] (סנהדרין ח ע"א). ובמקום אחר: 'וטובא איחבטו רבוותא בהני תרי שמעתתא... לאוקמינהו בחד טעמא ולא יכלו. וכד מעינת בהדין טעמא דילן, סלקי לך הני תרי שמעתתא אליבא דהלכתא' [=ומאוד נתחבטו הגדולים בשתי שמעות אלו... להעמידן בטעם אחד, ולא יכלו. וכאשר תעיין בטעם שאנו מציעים, יעלו לך שתי שמעות אלו על פי ההלכה] (שם ט ע"ב). כלשונות אלו ובדוגמתן משתמש הרמ"ה גם כנגד הרי"ף עצמו, כנגד רבנו חננאל וכנגד הגאונים, ופעמים הוא מפליג ואומר: 'זאף על פי שלא שמענו מפי רבותינו הגאונים מי שהשגיח על ענין זה, לא יכולנו להעלים עינינו בו, משום דמלאכת שמים היא ואין משוא פנים בדבר'.

כתיבה זו, הנסמכת על דרך הגאונים, נושאת צמה בתקופה זו סמכות רבה, ומעידה על הכרת הכותב בסמכותו המלאה להכריע את ההלכה על פי מסורתיו ועל פי הבנתו. קו זה מאפיין במידה רבה את דמותו של הרמ"ה, שהיה ממשפחת הנשיאים. מועטות הן ההבאות החיצוניות בספר, ומספר החכמים הנזכרים בו בשם, קטן מאוד; וכבר הערנו על כך שבשום מקום אין הרמ"ה קורא בשם מודהו, ואין אנו יודעים פרט זה גם כיום – תופעה נדירה למדי בספרות הרבנית.⁸ דרכו להסיק את מסקנותיו מתוך משא ומתן בסוגיא, שאותו הוא מנהל בינו לבין עצמו: הוא המקשה והוא המפרק ואין הוא נזקק לשום סיוע מבחוץ, אלא לעתים רחוקות בלבד. גם מספר ההבאות מדברי עצמו במקומות אחרים, מועט ביותר. יש לציין, כי דווקא הרמב"ם נמנה על החכמים המרעטים שהוא נוטה להזכירם

8 גם על תלמידיו אין אנו יודעים הרבה. נזכרים בספרות ר' יצחק ישראלי, בעל ספר 'סוד עולם' העוסק בכרונולוגיה ובאסטרולוגיה, וכן החכם שלמה בן יהודה אבן מתקה, בעל ספר 'סדרש החכמה' האנציקלופדי, המצוי עדיין בכתב-יד. תלמיד (אפשר תלמיד-חבר) נוסף הוא ר' יהונתן קורניקה – עליו ראה B. Septimus, 'Kings, Beggars and Angels', *Studies in Medieval Jewish History* 2 (1984), pp. 309-335, ושם גם על עמדותיו ההלכתיות של הרמ"ה בעניין פטור תלמידי חכמים ממסים.

בשמים, אף שבתחילת דרכו היה מעורב בפולמוס קשה כנגדו, פולמוס שגרר עמו מחלוקות בענייני הלכה ומאבק כנגד סמכותו ההלכתית ה'הוראית' של הרמב"ם בכלל. בתהליך היסטורי מורכב למדי, המתואר יפה בספרו של ספטימוס הנזכר לעיל, נשתנה יחסו של הרמ"ה אל הרמב"ם, והוא החשיב ביותר את מפעלו ההלכתי. לאחר פטירת הרמב"ם — זמן קצר מאוד לאחר שנסתיים הפולמוס הנזכר — חיבר הרמ"ה קינה מרשימה על הסתלקותו.⁹ תופעה דומה מתוארת להלן. בסעיף על רבנו יונה גירונדי (להלן, עמ' 28), שהיה בן זמנו הצעיר של הרמ"ה.

לעומת זאת, השתמש הרמ"ה בדברי קודמיו גם מבלי להזכיר תמיד את שמם, ובעיקר שאב מן הרי"ף, רבנו חננאל, ר' יוסף אבן מיגש ורש"י, ולא תמיד קל לעקוב אחר מקורותיו; פעמים נשען על תשובות גדולי ספרד בני הדור הראשון והשני, אשר מתורתם הגיע אלינו אך מעט.¹⁰ דרכו לנתח את הסוגיא בעקבות הדיונים הקודמים לו ברי"ף ואצל הרב אבן מיגש, ולהוסיף ראיות לדבריהם ונימוקים מקוריים משלו להטעמת יתר של דבריהם. בדרך כלל הוא מסכים עם מסקנותיהם, כיוון ש'ראויים הם רבותינו הגאונים [הנ"ל] לסמוך עליהם אפילו שלא בשעת הדחק' (בבא בתרא מ ע"ב). יש לראות בספריו מאמץ מכוון לסכם בצורה מפורטת את תורת ספרד הקדומה ולהרחיבה ולבססה, כדי להסמיכה יותר אל נוסח התלמוד ומהלך סוגיותיו כפי שנלמדו בישיבות ספרד בזמנו.

הרמ"ה הוא מן הראשונים, אם לא הראשון ממש, בספרד, שכבר ראה לנגד עיניו, ואף שילב בלימודו, את ספרות בעלי התוספות הצרפתים. ואף על פי שמספר ההבאות מתוך ספרות זו עדיין מצומצם אצלו מאוד — בעיקר מדברי ר"ת ורשב"ם, אך גם ריב"א (ר' יצחק כ"ר אשר), מראשוני בעלי התוספות האשכנזיים דווקא — יש לראות את הנטייה השלטת אצלו לחזק ולבסס ככל האפשר את מסורת ספרד הקדומה ולתומכה, כתגובה נמרצת להיכרות ראשונית זו עם ספרות בעלי התוספות, שניכר הדבר כי עשתה עליו רושם. בני זמנו הצעירים ממנו כבר שילבו מנות גדולות יותר של חומר צרפתי זה בספריהם, החל ברבנו יונה גירונדי ששילב אמנם יותר מן הרמ"ה, אך עדיין לא בהיקף שעשה זאת הרמב"ן — שהיה צעיר ממנו בכמה שנים; וראה להלן, עמ' 39 ואילך.

דורי רשימת החכמים אשר שמם נזכר בפירוש בחידושי הרמ"ה: שאלתות (מעט), הלכות גדולות לרב שמעון קיירא, רב שדירא גאון, רב האי גאון (תשובות, פירושים ו'ספר המקח' שלו, וכן מתוך ספר 'מוסר הדיינים' האבוד¹¹), רבנו חננאל, הרי"ף, רש"י, ר' יוסף אבן מיגש, ספר העיטור, פירוש הרשב"ם לבבא בתרא, רבנו

9 ח' בראדי, 'קינת ר' מאיר הלוי אבולעפאי (רמ"ה) על הרמב"ם', תרכ"ז ו (תרצ"ה), עמ' 9-1.

10 ראה, למשל, דבריו בראש פרק 'המוכר את הבית', ההולכים בעקבות התשובה שסימנה קס"ח בתשובת גאוני מזרח ומערב, ומחברה הוא ר' חנוך כ"ר משה או ר' יוסף אבן אביתור.

11 ציטוט בודד, ככל הנראה, בספרות הראשונים כולה — ראה ש' אסף, 'פירושים', תרכ"ז (תרצ"ז), עמ' 217-218.

תם, ריב"א הנזכר לעיל¹² והרמב"ם; כן יש רמז לר' שמואל בן עלי 'הממונה ראש ישיבת בבל בדורנו זה' (סנהדרין צ ע"א). רגיל היה הרמ"ה להשתמש בירושלמי כדרך לימודו, ויש לציין גם את דרכו להשתמש בתיקוני נוסח בגמרא, שאותם שאב מן הספרים שהשתמש בהם, קצתם ספרי צרפת.

לסגולתו הסמכותית של הספר יש להוסיף את מקוריותו הרבה של הרמ"ה כפרשן, ואת החידושים האישיים הרבים המשובצים בספריו, ואשר כבר ציינו אותם הראשונים ככאלה. דוגמא טובה לכך נמצאת בדברי הריטב"א למסכת עבודה זרה (סז ע"ב): 'לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא. פי' רש"י ז"ל שבישל בה הנכרי היום... וכן פירשו כל רבותי ז"ל ראשונים ואחרונים, אבל הר"ם הלוי ז"ל מטוליטולה... פירש... דקדירה בת יומא היא כל שנתבשל בה פעם אחת בלבד, וכדקרו רבנן 'בני יומא' לאותן שלא באו לבית המדרש אלא יום אחד, וקדירה זו אסורה לעולם מן התורה, אבל כשנתבשל בה יותר מיום אחד — מותרת מן התורה ואפילו בו ביום... והנה רבנו ז"ל דן אותנו בדין חרש שלא נאמר מעולם, וקבלת הגאונים ז"ל תורה היא... הילכך אין לזוז בזה מפ"י רש"י ז"ל וכל המפרשים ז"ל'. ובדומה לכך כתב הריטב"א במסכת מכות (טז ע"ב), בעניין 'בניית דבי כרבא': 'ורבנו מאיר הלוי ז"ל סבר לחדש חידוש גדול כאן, דבניית דבי כרבא שהוא שרץ הנוצר מן העפר עצמו... וכתב ז"ל כד מעינת בהאי פירושא... תדע חשיבותא דהאי פירושא דידן. ואנן בעניות דעתן גברא חוונן חשיבותא דפירוש לא חוונן [=כאשר תעיין בפירוש זה... תדע את חשיבותו של הפירוש שלנו. ואני בעניות דעתי אדם גדול אני רואה אבל חשיבות פירושו איני רואה]... וכבוד רבנו ז"ל מונח במקומו, כי אין לנו בזה אלא מה שפירש ר"ת ז"ל, שעליו הסכימו בתוספות ורבנו הרמב"ן ז"ל ורבותי הרשב"א והרא"ה ז"ל'.¹³

להלן רשימת המסכתות שלגביהן ידוע לנו כי נתקיים פירושן של הרמ"ה: א. ברכות. כתב-היד של פירוש הרמ"ה למסכת זו נתגלה על ידי תמסר להדפסה לידי הרב א' שושנה, שהדפיס את פירושו לפרק א' בכתב העת מוריה, גיליון קמ"ה-קמ"ו, תשמ"ד; הפירוש לפרק ב' נתפרסם על ידו בספר 'שם עולם' לזכר ר' אריה שניידר, ירושלים תשמ"ה; הפירוש לפרקים ד'-ו' נדפס על ידי א' חבצלת בספר זכור לאברהם, בני ברק תש"ן. מן הראוי לשוב ולהדפיס את כל חלקי הספר יחד.

[מועד קטן]. בספר 'תולדות אדם וחווה' של רבנו ירוחם מופיעות ציטטות מרובות למסכת זו בשם הרמ"ה, אבל לאחר בדיקה מתברר כי כולן לקוחות מהלכות שמחות של מהר"ם מרוטנבורג, אות ומופת עד כמה נשתבש ספרו של רבנו ירוחם. עם זאת, על פי רוב מילת 'רמ"ה' בספר זה אכן מפנה אל הרמ"ה אבולעפיא, כבמסכתות גיטין וקדושין.

12 כמבוא לספר סנהדרין גדולה, א, ירושלים תשכ"ח, עמ' 10, אומר המהדיר, י' ליפשיץ, כי פירוש הרמ"ה למסכת זו מבוסס על 'תוספות רבנו'. אולם רישומו של הריב"א על הרמ"ה הוא זניח — ראה מאמרי הנזכר לעיל בהע' 2, עמ' 573 הע' 17.

13 ראה מ' אלון, חירות הפרט בדרכי גביית חוב במשפט העברי, ירושלים תשכ"ד, עמ' 56-59: 'פירוש זה של הרמ"ה... מהפכני כמלוא משמעותה של המלה'.

ב. יבמות. חידושי למסכת זו נזכרים הרבה על ידי המאירי, המכנהו בשם 'גאני ספרד'. ויהי זה מתברר לחלוטין מתוך השוואת המובאות עם מה שהביא רבנו ירחם משמו. קטע מפירושו ליבמות — המובא גם במאירי בשם 'גאני ספרד' — מובא ב'שיטה מקובצת' לכתובות (כב ע"ב) בשם 'לשון פירוש רבנו מאיר הלוי פרק האשה שלום'. כמו כן מובא הפירוש בספרו של ר' אברהם מן ההר למסכת זו, ובדברי הרמ"ה עצמו למסכת בבא בתרא (פא ע"א ועוד).

ג. כתובות. חידושי למסכת זו מובאים ב'שיטה מקובצת' שם, ואף הרמ"ה עצמו מזכירם. כן מצוטט הפירוש ב'ספר המאורות' למסכת מועד קטן (נידיוק תשכ"ד) — שהרבה להשתמש בתורת הרמ"ה — ואצל ראשונים אחרים.

ד. גיטין. את חידושי למסכת זו אסף, ממקורות רבים ומגוונים בדפוס ובכתבי יד, הרב א' שושנה ופרסמם במהדורה מוערת עם מבוא מפורט (ירושלים תשמ"ה). ה. קדושין. גם למסכת זו נאספו חידושי, במתכונת דומה לזו של גיטין, ונדפסו במהדורה מוערת ובליוי מבוא מפורט, על ידי הרב א' שושנה (ירושלים וקליבלנד תשנ"ה).

ו. בבא קמא. חידושי למסכת זו נזכרים על ידי הרמ"ה עצמו ובספרים ספרדיים שונים מן המאה הי"ד. חלק גדול מן הספר כלול, בלשונו המקורית, בספר 'צימוקי יוסף' לחלקה הראשון של מסכת בבא קמא, וב'שיטה מקובצת' החל מפרק ו' ואילך.

ז. בבא מציעא. חלק זה נזכר פעמים רבות בדברי עצמו, ובספרי חכמי ספרד מן המאה הי"ד.

ח-ט. בבא בתרא וסנהדרין. חידושי לכבא בתרא נרפסו לראשונה בשאלתיקי תק"ן-תקנ"א [1791], על פי כתב-יד שהיה שייך לרב יו"ט אלגזי. בסוף כתב-יד היה כתוב: 'נשלם פירוש ב"ב של הרב הגדול רבנו מאיר, על ידי אליהו ב"ר יהודה לשמו [=למען עצמו], בשנת חמשת אלפים וס"ז ליצירה [1307] במתא טוליתולה'. כתב-יד זה עצמו נזכר כמאתיים שנה קודם לכן בספר 'מאור עינים' לר' עזריה מן האדומים, והיה שייך לגיסו, חיים מסראן. בשער הספר נזכר המונח 'מהדורא בתרא' שהזכרתי לעיל. החידושים למסכת סנהדרין נכתבו לפני שנת ר'תתקס"ה [1205] ונדפסו אף הם בשאלתיקי, תקנ"ח [1798]. בכתב-יד היו חסרים דפים אחדים, ביניהם כל פרק 'הנחנקים'. למרות שגם בשער ספר זה נזכר המונח 'מהדורא בתרא', אין הוא מהדורה זו, כאמור לעיל.

י. מכות. מזכירו הרבה הריטב"א למסכת זו.

יא. שבועות. הרמ"ה עצמו מזכיר שיטה זו ('וכבר פרישנא ליה להאי דינא בפ"י שבועות דידן פ"י מבואר'; סנהדרין כג ע"ב). כן מביאו הריטב"א שם.

יב. עבודה זרה. פירושו למסכת זו נזכרו בפירוש תלמידי רבנו יונה למסכת.

יג. הוריות. חידושי היו ביד החיד"א, המצטט מהם בהרחבה בספרו 'יד יוסף' למסכת זו. וראה מה שכתב ב'שם הגדולים' שלו, ערך מאיר הלוי: 'ויש בידי הצעיר פרטין להוריות ואבות על קלף ישן כתב יד, וכתוב בהם שחיברו באייר וסיון שנת ד' אלפים תתקסז [1207]'. כתב-יד זה היה מן המהדורה הארוכה והיה מסומן כמספרי הפרטים, כפי שהדבר במסכתות בבא בתרא וקדושין. פירוש הרמ"ה להוריות מובא גם ב'ספר המאורות' לחולין (ג ע"א) וברא"ש להוריות, והשוואת

המוכאות עם מה שנאמר בכתב־היד שהיה ביד החיד"א מעוררת בעיה, שעליה כבר עמד החיד"א בעצמו, אשר הכריע כי מדובר אפוא בשתי מהדורות נפרדות, וכי ביד בעל 'ספר המאורות' הייתה המהדורה הקצרה.

יד. אבות. חידושי למסכת זו היו בכתב־היד שהיה ביד החיד"א — ראה סי' יג — וציטוטים מובאים בפירוש תלמידי רבנו יונה למסכת, בספר 'מדרש שמואל' לר' שמואל אוידא, ובפירוש ר' יצחק ב"ר שלמה מטולדו למסכת אבות. פירושים למסכתות אחרות לא נמצאו, ואף לא נמצאו ראיות לקיומם, ואני מניח כי הרשימה הזו ממצה את ההיקף המקורי של החיבור.

חידושי הרמב"ן לתלמוד, שנתפרסמו כעשרים שנה לאחר פירושי הרמ"ה (ואולי פחות מכך), וביותר חידושי הרשב"א תלמיד הרמב"ן, גרמו להשכחת מה שקדם להם בספרד, ולמיעוט העתקת פירושי הרמ"ה על ידי הסופרים; כך אירע גם לחידושי רבנו יונה גירונדי. חכמי פרובנס במאה הי"ג הם היחידים שידוע לנו כי השתמשו בפירושי הרמ"ה לתלמוד, בעיקר ר' אברהם מן ההר, בעל 'ספר המאורות', בעל 'ספר המכתם' והמאירי, אך ספריהם של חכמים גדולים אלו נשכחו גם הם ברבות הימים — עד לגאולתם במאה הי"ט.

עם ספרו של הרמ"ה נסגר סופית פרק ארוך ומפואר בתולדות הפרשנות לתלמוד בספרד, בן כמאתיים שנה, שהיה מיוסד על תפיסה גאונית־בבלית את התלמוד הבבלי כספר ערוך וחתום, שכל הסוגיות שנידונו בו באו לידי גמר מיצוין, ושוב אין אפשרות להתקדם אל מעבר לתוכנו; ואף אם ניסוחן — ונוסחן — הסופי של סוגיות התלמוד הותיר אחריו ספיקות לא מועטים, שפתרתם נתן מקום לפרשנות חלופית ולהבנות שונות, הרי אין זה אלא חיסרון טכני, כמעט בלתי נמנע לפי טבע העניין. באופן כללי, מבחינת הממוצע ההלכתי (אם ניתן להתבטא כך), המסר העולה מן הסוגיות במקומן ברור לגמרי: המחלוקות כולן מבוררות, כללי ההלכה, ההכרעה והפסיקה, נתונים וברורים, והחלופות הפרשניות — הלא מועטות — שכבר עסקו בהן גאוני בבל והר"ף בעל מחלוקתם, המעיבות לכאורה על כוליותה של תפיסה זו, פכים קטנים הם, שיש אמנם צורך לחזור ולדון בהם, אך אין בהם כדי לפגוע, ואף לא לטשטש, את סופיות הדיון בסוגיות התלמוד הבבלי. הרמ"ה הכיר כבר בקיומה של שיטה אחרת, צרפתית, שונה לגמרי, שאינה רואה בסוגיות התלמוד דיונים מלאים וסופיים, אלא קטעי דיון שהמשכם נמצא, פעמים רבות, בסוגיות תלמודיות אחרות, בפרקים אחרים ובמסכתות אחרות, שלא תמיד נרמזו מקומם ופעמים רבות אינו גלוי כלל ויש לחושפו בהעמקה יצירתית של הדיון. שיטה זו אינה רואה את 'סוף' הדיון לא בסוגיא במקומה, ואף לא בהקשריה אל סוגיות אחרות, אלא במובן הפרשני ובתוכן הפרשני שהפרשן עצמו יוצק בחומר. כאמור, הרמ"ה הכיר שיטה זו, ובעצמו שימר לנו את דברי הר"ש משאנץ, גדול בעליה, שהעיר על ספר יד החזקה לרמב"ם: 'ואיש אל ישים יגיעו בספרים הסתומים... כי אם ללמוד מהם להוראת שעה. צא ולמד ממשנה ותלמוד, ספרא וספרי ותוספתא, שלא מסרו לאחרונים פסקי הלכות, אך כתבו להם דברי המטמאים והמטהרים, דברי האוסרים והמתירים, טעמי אלו ואלו, כולם ניתנו מרועה אחד, וההוגה בהם מקבל שכר על כולם. ופעמים נגלים לאחרונים [דברים] הצפונים מהראשונים... כי יש תלמיד רואה מה שאין רבו רואה, מדבריו מחכים

את רבו ומכוון את שמועתו.¹⁴ אבל הרמ"ה לא המשיך בדרכה של שיטה זו, אף שהתייחס לממצאיה, פה ושם, כהצעות פרשניות גרידא, כעלות חשיבות למקומן בלבד.

רבנו יונה גירונדי

רבנו יונה גירונדי היה מענקי הרוח שקמו ליהדות ספרד במאה הי"ג, והדמות המרכזית בחייה הציבוריים והדתיים במחצית הראשונה של אותה מאה. נולד ופעל בעיר גירונה, ועל שמה נתפרסם כ"ר יונה גירונדי". עיקר פרסומו לדורות הוא כבעל מוסר וסופר בתחומו, אך בזמנו נודע בעיקר בזכות פועלו הציבורי. הוא היה דרשן ומוכיח בשער, לוחם אמיץ כהנהגה המושחתת ורודפת הבצע.¹⁵ עמד שנים בראש ישיבה גדולה, בברצלונה ואחר כך בטולדו, והעמיד תלמידים הרבה שהפיצו את תורתו ואת הוראותיו למרחוק. למהפך החברתי שזים וביצע בעזרת הרמב"ן, קרובו וידידו, נודעה השפעה עמוקה ומרחיקת לכת על מכלול החיים הקהילתיים בספרד.¹⁶ ובעקפיין גם על עולמן הפנימי של הישיבות בספרד ומערך הלימודים בהן. רבנו יונה והרמב"ן נקשרו יחד בתודעתם של בני הדורות הסמוכים להם, והם נזכרים לרוב בשימה אחת, כדוגמת מה שכתב ר' מנחם המאירי בהקדמתו למסכת אבות: זכן בקטלניה אחר הרב הנשיא אלברצלוני שמענו שמע הרב הגדול ר' יונה ושמע הרב הגדול ר' משה כ"ר נחמן אשר נתפרסמה חוכמתם בעולם.¹⁷ כיוצא בזה כתב גם החכם קלונימוס בן קלונימוס, בן זמנו של המאירי: 'משם ונעדר' הלום לא שמענו שמע איש השיג למדרגת אחד מהכתובים... מאז גלה כבוד בהלקח ארון אלקים הרב הכולל מורנו רמב"ן זלה"ה והרב הנפלא ר' יונה זצ"ל מפרפיניאן.¹⁸ הישגיו הגדולים, פרי אישיותו הכבירה הם, ותוצאת שיתוף הפעולה עם רצו הגדול, ר' משה כ"ר נחמן, אך הרעיונות שביקש להגשים יונקים מבית היוצר של נשמתו, הלוא היא ישיבתם של בעלי התוספות 'חכמי איזורא' שבצרפת

- 14 הדברים הנבוא על ידי אודרך, בעלי התוספות, עמ' 743.
- 15 בתשובתו אליו, בעניין היתר הפילגשים, מכנהו הרמב"ן בתואר הנדיר ביותר 'איש האלהים' (שו"ת המיחסות לרמב"ן, סי' רסד).
- 16 פעולתו הציבורית של רבנו יונה גירונדי בברצלונה הוארה היטב על ידי רב ספטימוס, ראה B. Septimus, 'Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia', *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1979, pp. 197-230
- 17 ובעקבותיו כתב ר' יצחק די לאטיש (נריכאואר, סדר החכמים וקורות הימים, א, עמ' 238): 'הרב הגדול ר' יונה והרב ר' משה כ"ר נחמן, אשר נתפרסמה חכמתם בכל העולם והרביצו את התורה וחיברו ביאורים רבים וביארו את התורה שבכתב ושבעל פה בפירוש טוב ונכבד'. וראה מאמרי 'קובץ הלכות תפילה ומעודות לאחר מחלמידי רבנו יונה'. קבץ על ידי יג (תשנ"ו), עמ' 271-296.
- 18 ראה ר' שצמילר, 'מגילת התנצלות קטן' לרבי קלונימוס בן קלונימוס, ספנות י (תשכ"ו), עמ' מב. כינוי ר' יונה מפרפיניאן מלמד, אולי, כי זו הייתה עיר מולדתו, שהיה איימאסר שנתכנה כך על שם מקום פעילותו. גם הרב הלל מחורונה מדבר על 'מתפשליד עידו'.

הצפונות (להלן, עמ' 108), אשר נמנו עם חוג חסידי אשכנז (הלא-מרוכזים) שפעל בצרפת, ואשר בה גדל ותתחנך בימי היותו לאיש. רבנו יונה הוא מקבוצת החכמים הספרדים הראשונה – אם לא הראשון ממש – שחינוכו נרכש באזור מרוחק זה, ומאז הלכו בעלי תורה מקומיים אחרים בדרכו, עד לסוף המאה הי"ג. תופעה זו, שממנה יש למנות את דברי ימיה של ההיכרות הממשית בין המרכזים היהודיים שבספרד ובאשכנז-צרפת – ואשר רום פסגתה חל עם הגירתם של הרא"ש, ביתו ותלמידיו, מאשכנז לספרד, כשבעים וחמש שנה מאחר יותר – לא תוארה עדיין במחקר. על פי טבע הדברים, פרק זה עוסק בתרומתו של רבנו יונה לפרשנות התלמוד בלבד, חו אינה אלא פרק אחד בלבד ממפעל חיים מורכב הרבה יותר, ומיצירה ספרותית רחבת ידים ובעלת השפעה עמוקה בזמנה ולדורות – ועל כך הארכתי את הדיבור במקום אחר.¹⁹

על לימודיו בבית מדרשם של האחים יצחק, משה ושמואל, בני ר' שניאור, בעיר איזורא שבצרפת, אני יודעים מתוך דברי הרמב"ן בדרשתו הידועה לראש השנה: 'ודבר זה חידשתי אותו בילדותי והרציתי הדבר לפני רבני צרפת, אל הרב ר' משה ב"ר שניאור ואל אחיו ר' שמואל ואל הרב ר' יחיאל בפאריס, על ידי קרובי הרב ר' יונה שלמד שם'. על אופייה המיוחד של ישיבת איזורא, שבה נשמרה אוירת החופש האקדמי ברוחם של בעלי התוספות הצרפתיים הראשונים, לצד הוויה של יראת שמים עמוקה בנוסח 'חסידי אשכנז', עמד יפה א"א אורבך.²⁰ השינוי הבולט בדרך הלימוד שנתפתחה בישיבת איזורא, הוא עריכת 'שיטה' לתלמוד במקביל ל'תוספות' המקובלים. עיקרו של השינוי, בלשונו של אורבך, הוא כדלהלן:

19 ראה מאמרי 'חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי, האיש ופועלו, גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים ביינארט למלאות לו שבעים שנה, בעריכת א' מירסקי ואחרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 165-194. על ההנחה המרכזית של המאמר, המובעת בכותרתו, חלק ג' רוטשטיין, בהוצאתו, 'Rabbeni Yonah of Gerona, A German Pietist?', בקונגרס העולמי הייב למדעי היהדות שנערך בירושלים בקיץ 1998. מלבד הבעת משאלה לשיפור המידע הביוגרפי והכיכלוגרפי הרלוונטי לרבנו יונה – משאלה שאני שותף לה בכל לב עם מר רוטשטיין – ומלבד הבעת ספקות והעלאה אפשריות היפותטיות שונות הקשורות במידע בלתי שלם זה, העלה רוטשטיין שתיים ושלוש טענות קונקרטיזיות כנגד דבריי, שהאחת מהן מוטעית לגמרי: רוטשטיין שב והעלה את האפשרות שיספר הידאה נכתב על ידי חכם אחר ולא על ידי רבנו יונה, אולם הוא לא שם אל לבו כי בסוף אותו מאמר, בהערה ששולבה בעת ההגהה, הכאתי כי כבר הריטב"א קורא במפורש בשם רבנו יונה כמחבר הספר (ועתה יש בידי עדויות קדומות נוספות). טענת המחבר כי 152 הסעיפים הראשונים של ספר חסידים הם חיבור אחר, שהוא קורא לו בשם 'ספר חסידות', היא השערה פורחת באודר שאין לה על מה לסמוך, אף על פי שהוא מצטט אותה בשם יי מרקוס. ואפילו אם כך הדבר אין זה משנה לענייני, כי איני יודע, וגם לא טענתי כי יודע אני, לאיזה תחזום של חסידי אשכנז נטה רבנו יונה. וכזה נפלות כל הטענות האחרות שהעלה שם, הבאות לחלק ולהבריל בין רעיונות חסידי אשכנז במקורם, לבין הופעתם אצל רבנו יונה. ואין כאן המקום להאריך בזה, כי עניינינו ממוקד בפרשנות התלמוד שלו בלבד, ולעניין זה אין נפקא מינה בינינו. ראה עוד מאמרי 'Rabbi Jonah Girondi: Spirituality and Leadership', *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, eds. M. Idel and M. Ostow, New Jersey 1998, pp. 155-179.

20 אורבך, בעלי התוספות, עמ' 479-485. וראה אפשטיין, מחקרים בספרות, ב, עמ' 777-790.

מעטים יחסית הדיונים החורגים ממסגרת הסוגיא המקומית והעוסקים בהשוואה אל סוגיות מקבילות, דיונים האופייניים בדרך כלל לבעלי התוספות בכלל... מאידך מוצאים שעל ידן של התוספות נוצרה בכית מדרשם של חכמי איוורא 'השיטה'... דרכו של בעל השיטה להעתיק את לשון המשנה בצירוף דברי התלמוד, או 'גמרא', כשהוא מעתיק את דברי הגמרא. אחרי ההבאות בא הפירוש של ההבאה והרצאת המשא ומתן כגמרא תוך כדי שימוש בלשונות 'ואקשינן... ופרקנן', 'ושיילנן... ופריק'. תוך כדי הרצאת הדברים הוא מביא פירושים שונים בלשון 'ויש מפרשים', 'ויש מתרצים'... קיצורו של דבר, הרצאת הסוגיא התלמודית תוך שילוב פירושה ונקיצור מופלג של השקלא והטריא שבתוספות. אפשר לו לאדם לקרוא בשיטה ולעמוד על עניינה ומהלכה של הסוגיא התלמודית מבלי להזדקק לגופו של התלמוד.

את סיבת השינוי תלה פרופ' אורבך בשרפת התלמוד, שאירעה בצרפת סמוך לתקופה ההיא, וכתוצאה ממנה נתמעטו עותקי התלמוד שביד הלומדים, אולם סיבה מהותית יותר קשורה באורירה החסידית ששררה בישיבה ההיא, וברצון להוציא אל הפועל את התכנית הלימודית-החינוכית שהמליצו עליה חסידי אשכנז, כפי שהיא משתקפת בספר חסידים.²¹ במרכזה של התכנית התביעה להתרכז בלימוד התלמוד על-אתר, ללוותו בעיון בספרי הפסיקה הקדמונים כ'הלכות גדולות' ו'הלכות פסוקות', למעט בחידוש הלכות פרטיות שכל מטרותן לסלק קושיא על סוגיא אחת מתוך סוגיא אחרת; וכאופן כללי: להקטין את ההיבט האינטלקטואלי של הלימוד וההוראה ולמעט את הדימוי הגאוותני שנלווה לפעילותם של התלמידים המצטיינים ומוריהם בישיבות.

מפעלו הפרשני של רבנו יונה לתלמוד נחלק לשניים: הפירוש שכתב הוא עצמו, ספר ה'עליות', ומה שכתבו תלמידיו והבליעו בדבריהם הרבה מתורתו, ובשמו. דברי ר' מנחם ב"ר אהרן בן זרח, תלמיד הרא"ש (בהקדמתו לספר 'צדה לדרך', פירארה שי"ד, דף ג ע"ב) 'ואחרי [הרמ"ה] בא רבנו יונה גירונדי, וחכם גדול ובקי בתלמוד היה וחיבר חידושים על הלכות רבנו אלפאסי, וכתב בהם דעת התוספות והוציא חידושים ודקדוקים רבים משכלו הזך', מכוונים אל חלקי ספר 'תלמידי רבנו יונה'; וראה להלן. ספר ה'עליות' מצוי בידינו למסכת בבא בתרא בלבד, בכתב-יד אחדים, והרכה להביא ממנו ר' בצלאל אשכנזי ב'שיטה מקובצת' למסכת זו. הספר נדפס על ידי הרב משה הרש"ר (ח"א: 'ירושלים תשכ"ו; ח"ב: שם תש"ן). השם 'עליות' בא לו מן המונח החוזר בסיום כל סוגיא, 'עלה בידינו', הפותח את קטע הסיכום של הסוגיא. כי זו היא דרכו של הרב: תחילה הוא מרחיב את הדיבור בפרטי הסוגיא ומציע את מהלכה העיקרי ואפשרויותיה הפרשניות, ואחר כך בא לסכמה ולהכריע בין השיטות השונות שהביא. בעיקרה זו היא גם דרכו של חברו הדגול, הזקן ממנו לימים, הלוא הוא ר' מאיר הלוי (הרמ"ה) אבולעפיא

21 ראה מאמרי 'מצוות תלמוד תורה כבעיה דתית וחברתית ב"ספר חסידים', 'תא-שמע, הלכה, פרק ו'.

הנזכר לעיל, אלא שבעוד זה דרכו לבוא באריכות ובפירוט רב ומדוקדק, נוהג רבנו יונה לדבר בקצרה ולדלג על חומר שאינו בעל חשיבות עיקרית להבנת הסוגיא. מגמתו הבררנית ניכרת יפה גם בדרך שימוש במגוון הפרשני הקודם שעמד לפניו. בחירתו מצומצמת לטובי הפרשנים בלבד, כאילו סמך על כך שכבר כחרו הם את המיטב ממה שקדםם, ואין עליו מעתה אלא לפלס נתיבה בדבריהם בלבד.

הפרשנים שבדבריהם השתמש רבנו יונה באופן קבוע ובלבדי (למסכת בבא בתרא) — אף אם מיעט לקרוא בשמותם — הם: רש"י, רשב"ם, רבנו תם ותוספות ר"י הזקן מבין הצרפתים, רבנו חננאל, הרי"ף ור' יוסף אבן מיגש מבין חכמי הספרדים, הראב"ד מן הפרובנסלים ופירוש רב האי גאון, המייצג את עמדת הגאונים. עם הרמב"ם אין לו עסק בספר זה כמעט כלל, אם משום שאין תפיסותיו הפרשניות ניכרות בבירור מתוך הכרעותיו ההלכתיות, ואם משום סיבה אחרת (ראה להלן). היצמדותו למבחר אישים מצומצם זה חזקה כל כך, עד שכמעט ואינו מזכיר בשום מקום את רבותיו שלו — כפעמיים שלוש את ר' שלמה מן ההר [=ממונפלייר] ופעם פעמיים בלבד את ר' משה [מאיוורא]. אין שום סימנים כי רבנו יונה השתמש בספרו של הרמ"ה, אף שאין ספק כי הכירו (תקופה מסוימת אף פעלו ישיבותיהם בשכנות קרובה בטולדו), וגם את הרמב"ן לא הזכיר, אף כי אין כל ספק כי כבר נתחברו אז חידושי הרמב"ן לבבא בתרא, ועל אחת כמה ספר ה'מלחמות', שהוא ספר נעורים של הרמב"ן. לעומת זאת, השפעתו של רבנו יונה — בעל פה ככל הנראה — על חידושי הרמב"ן אינה מוטלת בספק, אף שהרמב"ן לא הזכירו בשמו. כבמבחר הפרשני, כך גם בעבודה הפרשנית גופה, דרכו לעמוד על העיקר הגוגע ללב העניין בלבד, ולא להתעסק בשאלות שהן צדדיות למהלך העניינים הראשי שבסוגיא. נטייתו היא להתמודד עם הסברה שבסוגיא, ולתלות בה את הכרעותיו. כוחו העיקרי של הספר הוא באיזון הנאות שהוא מקיים בין ההכרעה על פי מבחן הסברה, לבין בדיקת התאמתה אל הנוסח המדויק שבחלמוד ואל מהלך הדיון בשלבי הסוגיא השונים.

גדולה רגישותו של רבנו יונה לנוסחאות התלמוד ולקביעת הגירסא המדויקת על פי ספרים מוסמכים, והיא ספרדית טיפוסית. מסורת הנוסח הבסיסית בספרי התלמוד אשר בספרד אמורה היתה להיות בדוקה ומאומתת, שהרי מסורת גאונים ארוכה וממושכת עומדת מאחוריה ותומכת בה. אלא שאם אכן כך היה המצב — מן הבחינה העקרונית — עד לימיו, הרי שסגנון לימודם היצירתי והמחודש של בעלי התוספות הביא עמו קריאת חיגר וערעור על מצב הנוסח ואמינותו, שהלומדים בעת ההיא נוטים היו לתקנו 'בידים' על פי סברותיהם המחודשות, וברוח פועלם של בעלי התוספות (שנוסח התלמוד בארצם מעורער היה ממילא ונעדר אמינות שיש עמה סמכות). וכך הם דבריו של רבנו יונה בפירושו למסכת אבות (פ"ג מ"ג): 'מסורת סייג לתורה — שלא תמצא הספרים חלוקים כי אם במקומות מועטים, מה שאין [כן] בספר התלמוד, כי בכמה מקומות הגירסאות מתחלפות, גם בכל יום ויום הסברות מתחדשות, ומהם כותבים הגירסא על פי דעתם, וניתנה רשות לחבל, כי ספר שלם אין בארץ אשר לא יחטא, ותולין הטעות על הספר ולא על דעתם'. רבנו יונה מבחין בין שלוש סוגי נוסח: ספרים 'שלנו' — ישנים [ובכל ספרי ישן תמצא], 'עליות' לבבא בתרא כט ע"ב [ישנים פחות — ספרים ספרדיים ונוסחאות

גאונים. מקום בראש תופסים 'ספרי ספרד', שבהם הוא מסתייע לעתים קרובות כדי להכריע, שניים להם כתבי הגאונים על עדויות הנוסח העולות מהם, ולבסוף באים 'ספרים שלנו' ו'נוסחאות'. 'ספרי ספרד' מדברים אצלו, כנראה בכל מקום, בלשון אחת, זאת כמובן רק כאשר עדותם עולה בקנה אחד – כך עולה מפשט דבריו. על כן באה לפעמים הדגשה מיוחדת על 'בכל ספרי ספרד', לעומת 'ובספר ספרדי ישן הבא מן הישיבות' (דף כב ע"ב), 'בספר ספרדי מדוקדק' (יו ע"ב) – אף שהוא אומר על אותו נוסח שהוא 'משוכש'. נוסחאות הגאונים מחכרות אצלו על פי רוב בסגנון 'ובכל ספרי הגאונים ז"ל גרסי' (כג ע"ב); 'ראיתי נוסחאות הגאונים כולם ז"ל' (כט ע"ב); 'ובנוסחי ספרד וגירסת כל הגאונים זצ"ל גרסינן' (שם) וכדומה. הרושם הברור הוא כי בדומה לנוסחאות 'ספרי ספרד', מצטט רבנו יונה את גירסת הגאונים רק כאשר מצאה דוברת פה אחד; והכול בהתאם לדרכו הכללית, שלא להתמודד עם חוליות צדדיות אלא עם אותן המצינות את דרך המלך העיקרית של ההלכה.

חידוש מרענן אצל רבנו יונה הוא שימוש השוטף והשיטתי בדברי התוספות, שהפכו אצלו, לראשונה בספרד, לגורם פרשני שגרתי וקבוע בסוגיא לצד הפרשנות הספרדית המסורתית. התחיל בזה במידה מעטה ר' מאיר אבולעפאי, אך לכלל שימוש שיטתי וקבוע הגיע העניין לראשונה אצל רבנו יונה. ברוח מפעל התוספות, מהווים גם חידושי המקוריים של רבנו יונה תרומה של ממש לאוצר הסברה והניתוח המשפטי של המסכת שהוא עוסק בה, ו'הראשונים' הספרדיים שלאחריו מרבים להשתמש בדבריו; וראה פירושו למשנת אבות (פ"ב מ"ז), 'מרבה חכמה מרבה ישיבה': 'רצה לומר חכמת הסברה והפלפול שעל ידי זה הוא מרבה ישיבה, כי יבואו התלמידים לשמוע דברים חדשים ולהתחדד עימו וללמוד עניין הסברה המתחדשת, כי היא חכמה בפני עצמה'. עם זאת מדגיש רבנו יונה את החיוב הרב – את ההכרח – להכיר את מכלול השיטות שנאמרו בכל עניין, ולא להיתפס בקסם הסברה המחודשת בטרם נבדקה זו לאור כל מה שנאמר קודם לה: 'כי הלומד לפני רבו ורואה סברה אחת בהלכה, אל יחשוב מיד כי היא האמיתית, ולא ירצה לאומרה בטרם יסיים רבו מלדבר, שאם לא יעשה כן יפסיד מה שיאמר רבו, ולא ידע הסברות מן החכמים הקדמונים... וגם כי סברתו לא תוכל להיות מכוונת כל כך עד שישמע מה אמרו הראשונים, וישקול במאזני שכלו אי זו תכשר זו או זו... ובהמצא סברה והרב עודנו מדבד... לא יפתח פיו... עד גמר הדברים... ואחר כך תהיה סברתו צלולה ומכוונת' (שם). שתי אמירות אלו יחדיו מתארות היטב את אופי ספר היצירות שלו. כתוספות, מבוססים חידושי המקוריים של רבנו יונה על כוח סברתו, אולם שלא כמותן רוב סימוכין שהביא לסברותיו הם מן הסוגיא במקומה בלבד, ואין דרכו להביא ראיות מסוגיות רחוקות או כאלו שאין קשריהן לסוגיא ברורים לגמרי. צעד אחרון זה באימרוך דרך התוספות, ובמיוזגן מיוזג של אמת עם – ולא רק לצד – יתר מסורות ההלכה שעמדו בפניו, ייעשה על ידי הרמב"ן, בדור הסמוך (ראה להלן, עמ' 40).

שלא כרמ"ה, כתב רבנו יונה את ספרו בעברית צחה, יפה ובהירה, כדרכו ביתר ספריו, והתוודה בזה את כיוון סגנונו של הרמב"ן, שכבר העלה את רמת הסגנון העברי לגבהים של ממש. דוגמא, אחת מני רבות, לסגנונו של רבנו יונה, נביא

מפירושו לסוגיית 'מעלין ליה כנכסי דבר מריון' (דף יב ע"ב), שענינה במי שמבקש ליטול חלק ירושתו שלא בגורל עם שאר האחים, אלא על מצר קרקעותיו, ואחיו רשאים להעלות את שומת אותה הקרקע כראות עיניהם בטענה 'כיון שהדין לחלוק בגורל, אם חפץ אתה ליטול שלא בגורל — חן בה כך וכך, ואין בזה מידת סדום, כיוון דלדידה שריא הכי [=כיוון שאצלו שוויה כך], ומאשר לנו אתה רוצה ליהנות, כי אולי היא תיפול לגורלנו, והרי אם יפול חבלך במיצר אחד ותבוא לעשות חליפין כזו הסמוכה למיצר שלך, נעלה לך בחליפין כפי הנאתך יותר כזו, וגם יהא רשות בידנו שלא להחליף שלנו בשלך בשום דמים... וגם אם נחדל להחליף לך בשלנו גם עתה אין כאן משום מידת סדום'. וכאלה רבים.

מענין מאוד, ואף מפתיע, מנהגו הקבוע של רבנו יונה שלא להתעסק בפרשנות חלק האגדה שבתלמוד, למרות הענין האישי הרב שגילה כל ימיו במקצוע זה של עולם הרוח היהודי. חיבורו הפרשני עוסק בהלכה בלבד, בצורה עניינית ו'מקצועית' מאוד, ואין בו סטיות לשום כיוון, וכך הוא ממשיך את מסורת הפרשנות התלמודית כפי שהיתה רווחת עד לימיו. בכל הספר מצאתי רק מקום אחד שבו ביקש להתגדר בדברי מוסר ותוכחה, אגב דיונו במשנת 'כמה טומנין' (שבת מז ע"ב) העוסקת בדיני הטמנת חמין לשבת, והמובאת במסכת בבא בתרא (יט ע"א) אגב הדיון בעסק נזקי שכנים. וזה לשונו שם: 'ורבים טעו בענין הטמנת חמין, שמטמינין אותו על גבי כירה קטום. ומכשלה גדולה תחת יד קצת העם שטומנין קומקום של מים חמים ליחן בתוך הקדירה בשבת... ונמצאו מבשלים בשבת... ואע"פ שאין כאן מקומן של דברים הללו, הארכנו בהם להסיר מכשול מדרך העם'. שים אל לבך: גם כאן, איסור זה יסודו בבעלי התוספות הצרפתיים, והם הראשונים 'אשר כתבו שיטנה' על מנהג זה, ובשיטתם הלך רבנו יונה (כאן וכי"ספ' היראה' שלו). הרמב"ן, דרך משל, חלק עליו בזה להיתר (ראה המאירי לשבת, ריש פרק ג, מהר" י"ש לנגה, עמ' 142, והערה 25 שם).

פירוש רבנו יונה לתלמוד הקיף במקורו את המסכתות הבאות: (א) שבת — שממנה מצטטים הרשב"א תלמידו המובהק, הריטב"א²² והרא"ש בפסקיו; (ב) עירובין — שממנה מצטט הרא"ש בתוספותיו למסכת זו; (ג) פסחים — פירושו (ואולי של תלמידיו) למסכת זו קיים היה בנפרד מ'סדר ליל פסח' שלו, שראה אור לאחרונה מתוך כתב־יד יחידי, וכפי שהראה מהר"ר הראשון א' הורוויץ;²³ (ד) גיטין — מביאו הרבה הפרשן האנונימי, בן זמנו של הרשב"א, שחיבורו נדפס לאחרונה מכתב־יד (ירושלים תשמ"א); (ה) בבא קמא — קטעים ארוכים לא מעטים למסכת זו הועתקו בספר 'חדושי תלמיד הרשב"א והרא"ש' לבבא קמא (ירושלים תשמ"ה). על מחבר ספר זה ראה להלן, עמ' 78; (ו) מסכת עבודה זרה — הביאו הרבה הריטב"א שם, פעמים בדמיון התוכן למה שנמסר

22 ראה אפשטיין, מחקרים בספרות, ב, עמ' 688-693.

23 א' שושנה, 'סדר פסח לרבנו יונה', ספר הזכרון לרב חיים שמואלביץ, ירושלים תש"ס, עמ' רטא-רעח; ש"א שטרן, הגדה של פסח עם פירוש הראב"ן, בני ברק תשמ"ה, עמ' קלב-קמד, ועמ' 18. וקרמס א' הורוויץ, 'סדר פסח לרבנו יונה', הדרום מט (תשרי תש"ס), עמ' 143-164, אשר הוסיף מבוא חשוב למהדורתו.

בפירוש תלמידו, מאיר בן אביסרורי, למסכת זו (ראה להלן), פעמים בסתירה לזה ופעמים בלא כל קשר ביניהם. כמו כן מביאו הרשב"א בחידושי למסכת זו, שקצתם נשתמר ונדפס (ידושים תשכ"ו).²⁴ לגבי שש מסכתות אלו מדובר בהבאות מרובות יחסית, ארוכות יחסית, ובלשונו המקורית של רבנו יונה; (ז) למסכת סוכה מצויים בריטב"א ציטוטים מספר, ונראה כי אפשר להסיק מהם שרבנו יונה כתב פירוש גם למסכת זו. מצוי עוד, בראשונים אלה ואצל חבריהם הספרדים,²⁵ מספר קטן של ציטוטים למסכתות נוספות, אולם מעטים הם מכדי לקבוע על פיהם מציאות פירוש שלו לאותן מסכתות. הפירוש המיוחס לו על מסכת סנהדרין, שנדפס בספר 'סם חיים' (ליוורנו תקס"א) אינו שלו.²⁶ נזכרת 'מגילת סתרים' שלו למסכת נדרים, שממנה מצטטים פעמים בודדות הרשב"א והר"ן למסכת זו. אפשר שכך נתכנה פירושו למסכת זו, משום שגאונים ופרשנים קדומים לו מיעטו לפרשה, אך אפשר גם שהכוונה לחיבור-טיזטה לא מופץ, שהיה בידי תלמידיו לאחר מותו, ואשר כלל עניינים שונים ומגוונים, שהרי נמצא בפירוש הר"ן לתורה (בראשית כב יא) לשון זה: 'אבל ראיתי במגילת סתרים לרב ר' יונה ז"ל, כי שני דברים אמר הכתוב, ראשונה "כי ירא אלוקים אתה" שלא הרהרת על מה שאמרתי לך אתמול "ואת בריתי אקים את יצחק" ולא שאלת מה זאת מאשר אני כורח עליך, וידעת נאמנה שיש טוב טעם ודעת ונתיב צדק לכל דברי ומעשי, ושנית... אלו דבריו ז"ל'.

סוג לעצמו הם פירושי 'תלמידי רבנו יונה'. תלמידיו, רובם אנונימיים, שלמדו בישיבתו, שמעו תורה מפיו ושיקעוה בספריהם, מקצתה בשמו ומקצתה בסתם

24 ראה ביקורתו של א' רחנטל, קרית ספר מב (תשכ"ז), עמ' 132-139, שיש לו השלכה גם לגבי נקודה מצומצמת זו שאנו צריכים לה.

25 השימוש בפירוש רבנו יונה לתלמוד היה נפוץ בעיקר בספרד, ובמידה מסוימת גם בפרובנס, אך לא באשכנז ובצרפת, ולא נודע לי עד כה חכם מחכמיהם שציטט מפירושו לתלמוד, או מדבריו בכלל, פרט לרבנו פרץ שהיה בעצמו איש איוורא. מהר"ם מרוטנבורג בהלכות שמחות מזכיר פעם אחת (סי' מ) בלשון 'אמר לי הר' משה בן נחמן [בנוסחים אחרים: בן מאיר] מפי ה' יונה הקדוש מפרובינצא ז"ל, וממנו נלקחו הדברים אל ספר המדרכי, מועד קטן, סי' תחפו, המביאו עוד (ומה שכתב מ' כהן במאמר על ספר המדרכי, סיני טז [תש"ה]), עמ' עב, כי רבנו יונה הובא במדרכי למועד קטן 'הרבה', אינו נכון). חריג מעניין הוא מה שהביא ר' חיים בן יצחק אור ודע בתשובה (סי' קכב): 'ושם אמר לי מה"ר פסח ששמע משם הרב ר' יונה מספרד, שפי' "גיר דליה" כאשר כתבתי ומסייע מלחיה מהיזק ראייה'. הידיעה האחרונה על חכם בלתי ידוע זה היא משנות התשעים של המאה הי"ג, שכן הוא מזכיר (שם, סי' קו) את מהר"ם מרוטנבורג הכלוא, והלשון מוכיחה כי רבנו יונה כבר נפטר אז. זוהי אפוא מוכחה אשכנזית קדומה ונדירה מתורתו של רבנו יונה, והמצטט אותה ידע לאומרה רק מפי השמועה ולא מעין כגוף הספר. עיקר הדברים נמצא לפנינו בראש פרק לא יתפור (עמ' ער במהדורת הדפוס).

26 בהוספות לסדר הקבלה של ר' אברהם ב"ר שלמה, נריבאור (לעיל, הע' 17), א, עמ' 105, נאמר: 'ואחרי מות רבי אברהם אבן שושאן היה [=יצחק בן שר חסד] חבר להחכם רבי אברהם ב"ר דוד אבן שושאן, אשר חיבר ספרים בתלמוד וקראם "עליות"'. מצד הסברה נראה לומר כי השם המשותף הוא שגם לכלכל, והמדובר הוא בספרו האבוד של חכם זה. מצד סדר הזמנים הדבר מתאים מאוד, שכן הרא"ש הוא החכם האחרון הנזכר בשמו בספר זה, ור' אברהם אבן שושאן השני חי בדור ר' יהודה בן הרא"ש. על 'השר והטפסר' אברהם אבן שושאן הזקן ראה בער, ספר הנצרות, עמ' 180.

או בכינוי. תלמידים אלו אספו לאמתחתם את שנראה בעיניהם חשוב, חדשני או מעניין, ואין מבחר הבאותיהם מחייב, כמובן מאליו, את רכנו יונה עצמו; הוא עצמו נהג לשקול ולברר מתוך כלל הסברות האפשריות את המיטב הנראה בעיניו מכריע, ואין הכרעת תלמידיו מכריעה בעבורו. על כן נמצא מדי פעם כי אין התאמה, או אף קיימת סתירה, בין מה שהביאו תלמידיו בשמו לבין מה שמצטטים ראשונים אחרים מתוך גוף ספרו שהיה בידיהם, כגון למסכת עבודה זרה. לעומת זאת, חשובים ספרי תלמידיו גם בזה ששימרו לנו את דברי הרב בלומדו עמם בעל פה בישיבה, בהם דברי אגדה ותוכחת מוסר שהיה נוהג לרלג עליהם בכותבו את ספר ה'עליות' שלו. יכולים אנו לחוש מתוך כתבי תלמידיו את האווירה הדתית המיוחדת ואת רוח יראת השמים העמוקה שהייתה נסוכה על הלימוד בישיבתו, ואת הדרך שבה הורה לתלמידיו כיצד להפיק לקחים מעשיים מן החומר הנלמד כלפי מצבים אישיים וחברתיים שהיו מוכרים להם מן ההווה המיוחד ליהודי ספרד. הרושם הוא כי השיעורים בישיבתו, אשר סוכמו על ידי תלמידיו בסדרת פירושיהם, נסובו על הרייף, בעוד ספר ה'עליות' עוסק בלימוד התלמוד עצמו, אך אין ראייה גמורה לזה.

מפירושי התלמידים נותרו מסכתות אלו: (א) ברכות — הפירוש נדפס בצדי הלכות רב אלפס שבסוף מהדורות התלמוד הגדולות; (ב) כתובות — מצוטט הרבה ב'שיטה מקובצת' לר' בצלאל אשכנזי למסכת זו; (ג) עבודה זרה — כתבה ר' מאיר בן אביסרוי (ניירורק תשט"ז); (ד) מגילה — נזכרה בפירוש ר"י אבוהב לטור אורח חיים, הלכות ברכת כהנים ובית הכנסת; (ה) אבות — כך נאמר בסוף פירוש מפורסם זה, בכמה כתבי־יד: 'נחמך בישיבת הרב הגדול החסיד העניו פטיש החזק רבנו ומורינו הרב ר' יונה ז"ל' (ראה מהדורת מ"ש כשר, ירושלים תשכ"ו). ידיעה סתמית בפיו של יוסף ן' צדיק, אצל נירבאואר, סדר החכמים, א, עמ' 96, אומרת: 'הר' שלמה בר עלי משוריא תלמיד הר' יונה, כתב חידושים מהתלמוד כפי מה שקיבל ממנו שנת ה' אלפים כ"ד', היינו: שנת מותו של רבנו יונה.

בפירוש ברכות משובצים דברי מוסר, תוכחה והתעוררות לרוב. בדבריו בענין ההלכה של ספק קרא קריאת שמע, הרחיב את הדיבור ואמר: 'וזהו העיקר להיזהר מהספיקות ושלא לעשות המצוות על דרך ההרגל, שעושה הספק יותר מן הודאי... והטעם בזה... אומר מורי הרב מפני שעל הודאי משים האדם החטא על ליבו, ודואג ומתחרט עליו ויחזר בתשובה שלימה, אבל על הספק עושה סברות... ולא ישית אל לבו לשוב'. ובענין טעם סמיכת גאולה לתפילה כתב, שבכך מראה המתפלל שבוטח בה' ומבקש ממנו צרכיו, 'והבטחון הוא עיקר היראה והאמתה, ולפיכך זוכה בסיבתו לחיי העולם הבא' (ב ע"ב). וכך הם גם הטעמים שהמציא למנהגים ולהלכות, כדי לחזק את האמתה אצל העושה, כגון בענין הכריעה והזקיפה בברכה: ש'בשעה שכורע מראה הפחד והיראה שיש מלפניו, וכשזוקף מראה הבטחון שיש לו בכל ענייניו שייטיב אליו, וזה תלוי בזה, שמי שירא בה' הוא בוטח בו...' (ו ע"ב). ענין רב יש בקטע הבא: 'צריך שיתן עיניו למטה ולכו למעלה, כלומר שיחשוב בליבו כאילו עומד בשמים, ויסיר מלבו כל תענוגי העולם הזה וכל הנאות הגוף, כענין שאמר הקדמונים כשתרצה לכוון פשוט גופך מעל

נשמתך'. למקום זה נתכוון הרב אליעזר אזיקרי בספר חרדים (ויניציה שנייה, עה ע"ב): 'לפני ה' ראוי לנו לפשוט הגוף מהגנפש בעת התפילה כדכתב רבנו יונה',²⁷ והם עצמם הדברים שרמזו ר' יעקב ב"ר אשר בספר הטור (אורח חיים ס"י צח): 'המתפלל... יעיר הכוונה ויסיר כל המחשבות הטורדות... וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה... שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות'.

מרבבות בספר המובאות מדברי בעלי התוספות, המכתיים דרך קבע 'חכמי צרפת'. גם בספר ה'עליות' מובא הרכה מדכריהם, אך דכריהם המרובים הגוגעים להלכה למעשה המובאים בפירוש תלמידי רבנו יונה לברכות מלמדים על מידת החידה של תורת בעלי התוספות לשיבתו של רבנו יונה. הספר כולו עשיר בתוכן ומעניין מאוד, והוא נכתב בחיי רבנו יונה, הנזכר בו עם הרמב"ן 'קרובו' בברכת החיים. שונה הפירוש למסכת כתובות. רק חלק קטן מאוד ממנו צוטט על ידי ר' בצלאל אשכנזי בשיטה מקובצת שלו למסכת זו, אך די בו כדי ללמד על חלקו של רבנו יונה בספר, שהיה קטן מחלקו בפירוש ברכות. מקום מרכזי בו נודע לחידושי הרמ"ה אבולעפאי, לעתים בתוספת הערת לוואי על מחלוקת 'מורי הרב נר"ו', היינו: רבנו יונה, עמו.²⁸ חידושי הרמ"ה ו'חידושי הצרפתים' הם צירו המרכזי של הספר האבוד הזה, ורוחו של רבנו יונה חופפת על כולו כמעיר, כמלווה וכמכריע. רבנו יונה נזכר בו בברכת החיים, וגם הרמב"ן לפעמים, ומחבר הספר למד אצל שניהם: 'מפי מורי הרב רבנו יונה מאור הגולה נר"ו' (לדף ב ע"א), 'שמעתי כבר בא מעשה לפני מורי הרמב"ן נר"ו מגרונדא, ודן על [פין דעת הגאונים ורבני צרפת ז"ל... ומורי הרב ר' יונה (ז"ל) קרובי נ"ר אומר, שאם היה מעשה בא לפניו (לדף י ע"א); או עדות זו: 'זו"ל תלמידי הרב ר' יונה — וגבי גזולן אם נאמן לומר פרעתי בניי לכיך אם לא, נחלקו חכמי פרוכניציא וגירונדא ז"ל. מורי הרב רבנו משה בר נחמן מגירונדא ז"ל אומר דנאמן לומר פרעתי, שאע"פ שגזל שמא עשה תשובה והחזיר. והרב רבנו שלמה מן ההר ז"ל אומר שאינו נאמן... ושאלר"י לרבנו מאיר הלוי ז"ל והכריע כדברי הרמב"ן ז"ל... ומורי הרב רבי יונה ז"ל מעמיד דברי רבו הרב רבי שלמה ז"ל' (לדף יח ע"א). לצדם נזכר במקום אחר 'מעשה בא לפני מורי הרב ר' משה בן כוסא נ"ר, באחד שנדר לישא ארוסתו' (לדף ד ע"א); שם זה אינו ידוע לי ממקום אחר. הנתונים הללו מלמדים, על כל פנים, כי הפירוש הזה נכתב אמנם בחיי רבנו יונה, על ידי תלמיד קרוב משפחה שלמד לפניו בישיבת טולדו, ואפשר שהוא זה עם מחבר הפירוש למסכת ברכות, שאף הוא נכתב בחיי רבנו יונה ובפניו. יש להניח בוודאות כי במסגרת לימודי הישיבה

27 והוא המקור שחיפש ר"י צבי ורבלובסקי בספרו ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, תרגם מאנגלית י' צורן, ירושלים חשני'ר, עמ' 71 הע' 121. וראה א"י השיל, 'על רוח הקודש בימי הביניים', ש' ליברמן (עורך), ספר היוכל לא' מארכס, ניו-יורק חש"י, עמ' קפו-קפת.

28 חידושי הרמ"ה לברכות לא נתפשטו בזמנם, וכנראה נתחברו בסוף ימי הרמ"ה. עד היום טרם נמצאה אפילו מובאה אחת מפירוש זה אצל חכמי הראשונים, אך מצאתי בכתב-יד מה שנראה לי כוודאות כלקס מפירוש הרמ"ה לברכות, ומסרחיו להרפסה לידי הרב א' שושנה: ראה לעיל, עמ' 16.

29 הרמב"ן עצמו פנה אל הרמ"ה בשאלה זו, ראה חידושי בבא בתרא שלו, לג ע"ב.

בעיר זו נכלל גם עיון מקיף בתורתו של ר' מאיר אבולעפאי. לעומת זאת, בספר ה'עליות', שנכתב כנראה קודם לכן, ואולי בגירונה – ראה להלן – אין עיון כזה משתקף בספר, והרמ"ה אינו נזכר בו כלל.

יסוד נוסף הבולט בפירוש תלמידי רבנו יונה לברכות, הוא השימוש המרובה בספר 'יד החזקה' לרמב"ם, ורובא דרובא מינייהו מתוך הסכמה מלאה. בניגוד לספר ה'עליות', ששימושו ברמב"ם הוא שולי לחלוטין. אפשר מאוד כי גם מפנה זה קשור בתקופת כתיבתו המאוחרת, היינו תקופת טולדו, וכמאליהם עולים בזיכרון דברי ר' הלל מווירונה, באיגרתו המפורסמת לר' יצחק בר' מרדכי, כי מתחילה היה רבנו יונה מראשי הלוחמים ברמב"ם, אך לאחר שרפת התלמוד בפריס בשנת 1240 ראה בזה עונש מן השמים על עוון שרפת ספרי הרמב"ם בפומבי על ידי כת הקנאים בפריס, כחודש קודם לכן, ועשה תשובה ברכים. ומשקבע ישיבתו בברצלונה 'בכל הלכה היה מזכיר מחיבור רבנו משה, ואמר: ורבנו משה כתב כך וכך בחיבוריו, ונראין לו דבריו, ולא חלק עוד על סברותיו'.³⁰ מפירוש כתובות מעט הוא המצוטט על ידי ר' בצלאל אשכנזי מכדי להתייחס לנקודה זו. בפירוש התלמיד לעבודה זרה אין רישומו של הרמב"ם ניכר כלל.³¹

לצד דברי מוסר וזירחין נמצאת בפירוש מסכת עבודה זרה הדגשה רבה על דקדוקי תומרות וקפידות. בסוגיית 'לפני עור לא תתן מכשול' (ו ע"א), לאחר שבירר פרטים שונים, סיכם כך: 'ולפי זה נמצינו למדים שהיהודים העומדים לשרת על שולחן המלכים והשרים, שאסור להם להושיט לגוי כוס של יין נסך... אבל אם היין הוא כשר מותר להושיט לו'; הרמ"ה לא החמיר בזה, ראה המשך הדברים שם. עניין היסטורי רב יש בקטע הבא: 'ויש מי שאומר כיון שאין איסור הפת אלא גזירה משום חתנות, בזמן הזה מותר... שאסרו עליהם בתורתם חיתון עם ישראל אין כאן גזירת חתנות. ודבר זה טעות גדולה ואסור לסמוך עליו... דחביבין להו

30 כידוע, ישנם חוקרים הכופרים בערכה ההיסטורי של העודה זו, שעיך ענינה סיפור רדיפת ספרי הרמב"ם ושרפתם. לדעת בער (ספרד הנצרית, עמ' 485 הע' 60), 'דבריו הם יצירת האגדה הטנדנציוסית שיצאה מחוגי המשכילים, ורובם שקרים גלויים, ביניהם גם הסיפור על כפרתו ומותו של רבנו יונה גירונדי בטולדו' "כמיתה שאינה ראויה לזכרה". קשה להבין על מה ביסס בער הערכה נחרצת שכזו, שאינה מתחייבת כלל מן השיקולים המרעיים לאחר משפטים אלה ולפניהם. וראה ש"ח קוק, עינים ומחקרים, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 172-173. אך אפילו אם נתפוס כמותו, עדיין אין לנו סיבה לפקפק בעובדות הביוגרפיות – בניגוד להערכה האידאית הנלווית אליהן – הנוגעות לרבנו יונה, שר' הלל למר לפניו בברצלונה שלוש שנים ושמע את הדברים מפיו. את מאורעות טולדו, שלא אירעו בפניו, מתאר ר' הלל כידבר המפורסם לכל, ואיני רואה טעם לפקפק בדבריו. אם שיקר ר' הלל, או הטעה במתכוון, את קוראיו בכל הנוגע לשרפת ספרי הרמב"ם, בוודאי היה משתל בכל יכולתו לכל יטעה בפרטים ביוגרפיים והיסטוריים הנוגעים לאיש מפורסם כרבנו יונה, שנפטר לבית עולמו כארבעים שנה קודם לכן, ומכריו וצאצאיו היו עדיין בין החיים. בעקבות סיפורו זה של ר' הלל בדה הוייפן משה בוטריל מלכו ספר מיוחד שחיבר, כביכול, רבנו יונה גירונדי 'גור משיגי הרמב"ם', וקרא שמו 'מלחמות ה' – ראה י' זוסמן, 'שני קונטרסים כהלכה מאת ר' משה בוטריל', קבץ על ידו (ב) (תשכ"ו), עמ' 281-282.

31 על עמדתו של רבנו יונה בפולמוס הרמב"ם השני, ראה B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge, Mass. 1982, index: s.v. 'Yona'

בנות ישראל טובא... ועוד... גזירה שמא יתן ישראל עיניו בביתו של גוי ויתחתן עימו... שמא ישתמד וישאנה, שכמה פעמים הוציאו בנותיהן בני ישראל מן הכלל בעוונות... וההרגל על כל דבר שלטון, והאל יצילנו מכל חטא ועון' (עמ' סז בספר; הפתגם לקוח מספר 'מבחר הפנינים', משם לקוחים רוב הפתגמים שרכנו יונה רגיל לעשות בהם שימוש). בראש הפירוש למסכת עבודה זרה נאמר כך: 'מסכת ע"ז על דרך שקיבלתי אותה אני קטן התלמידים מאיר בר יוסף בן אביסרוי, מפי מורי ורבי החכם הגדול המאיר עיני הגולה ה"ר יונה ז"ל'. מחברו של ספר זה שונה ממחברם של שני הפירושים האחרים שהזכרתי, אך גם בספרו בולט היטב הרוכד הצרפתי-התוספותי, לצד הרוכד הספרדי שכראשו הרמב"ן, המצוטט בשמו ובסתם, לצד רבנו יונה והרמ"ה.

פיתוחו של יסוד הסברה והחידוש העצמאי, לצד צמידות מרבית אל הנוסח הגאונים הבדוק, והתרחקות מרבית מהגהות על פי סברה, שימוש השוואתי זהיר בסוגיות קרובות עניין תוך הימנעות מגלגול הנושא אל מחוץ לגדרו, היכרות מקיפה של כל העושר הפרשני העתיק תוך ברירה מדוקדקת של נתיבי הסברה העיקריים שבו, התרכזות בעיקר והתעלמות משכילי עיון צודדים, העמדת חידושי בעלי התוספות לצד מסורות ההלכה והעיון הספרדיות הקלסיות — כל אלו הם מסימני השילוב שרכנו יונה העמידו על בסיסו והרמב"ן חידדו, מיצהו עד תומו והנחילו — באמצעות תלמידיו הגדולים — כתורה וישיבה לדורות.

רבי משה ב"ר נחמן — הרמב"ן

עם פעולתו של הרמב"ן נפתח דף חדש בתולדות לימוד התורה בספרד בכלל,³² ובקורות הספרות הרבנית שם בפרט. ר' יוסף אבן מיגש, שנפטר בשנת 1141, מציין את תחימתה של המסורת הפרשנית הספרדי-הגאוןית העשירה בטהרה; פעולתו של ר' מאיר הלוי (הרמ"ה) אבולעפיא מציינת את שלב המעבר ממסורת קדומה זו אל עבר פתיחות אינטלקטואלית ניכרת לקראת השפעות אירופיות צפוניות, התומכות בהלכי מחשבה ומסורות הלכתיות מטיפוס שונה; ואילו מפעלו של הרמב"ן בתחום זה — כביתר תחומי פעילותו, אשר אינם מעניין הספר הזה —

32 הערת הבהרה אחת נראית לי נחוצה במקום זה. כמאה הי"ג — שלא כמאה הי"ב — המדובר הוא בחבלים אחרים בלבד של ארץ ספרד רחבת הידיים, בעיקר: קטלניה, חבלי בורגוס וארגון שבצפון, וסביבות העיר טולידו שבמרכז. יישוב יהודי היה פרוס על פני כל המדינה, ויצירה רוחנית מגוונת הייתה אף היא פרוסה יפה שם, אולם הספרות הפרשנית לתלמוד, שבה אנו עוסקים בספר זה — יצירתה הייתה מוגבלת לאזורים שצינו כאן. להערה זו חשיבות עניינית לא מועטה, משום שקטלניה היוותה חמיד תחום מעבר בין פרוכס לבין ספרד הפנימית, ועל כן קרובה הייתה חמיד לתרבות צרפת — (אשכנז) יותר מאשר ספרד הפנימית. קיימת הדרגה טבעית מבחינת הזיקה לתרבות האשכנזית, זו שמעבר לתומת הרי האלפים, בין התחומים השונים: הערים דרומית לנהר הלוואר, אזור פרוכס, ערי החוף, חבל קטלניה, חבלי ארגון ובורגוס, סביבות טולידו, ודרומית לה. עם זאת, במסגרת החלוקה התרבותית הרחבה יותר, בין 'ספרד' ל'אשכנז', שייכים כל האזורים הנזכרים לתחום 'ספרד' לעומת אזור פרוכס השייך, מבחינה סיסטמטית כללית, לתחום 'צרפת'.

מציין את מיזוג המלא והמושלם של שתי המסורות בין כותלי הישיבה לשיטה לימודית מעולה, שתרמה רבות, לצד אישיותו הכבירה של הרמב"ן עצמו כמופת חי, להפצת לימוד התורה בספרד ולהעמדת משטר של תורה כסמכות מוסכמת מצד כל חלקי הישוב היהודי ובאישור חצר המלכות. עם זאת, שני פנים מנוגדים למיזוג זה: מן הבחינה הלימודית הטהורה, היינו השיטה הלימודית שהנהיג הרמב"ן בספריו ובין כותלי הישיבה, היתה ידה של המסורת הצרפתית על העלייתה ומסורת ספרד מוזגה 'לתוכה'; אולם מבחינת הוראת ההלכה למעשה בפסקיו, כחשובותיו, ואפילו בהכרעות ההלכה שבפירושו לתלמוד, בכל אלו גברה יד המסורת הספרדית הקדומה, ומסורת ההלכה האשכנזית היא אשר מוזגה לתוכה.

הרמב"ן נולד, חי ופעל רוב ימיו (1195 לערך-1270)³³ בעיר גירונה שבקטלוניה אשר בצפון ספרד. שנות פעילותו מקבילות פחות או יותר לשנות מלכותו של יעקב הראשון מלך ארגון (1213-1276), שהיה ממארכי הימים ביותר על כיסא מלכות כלשהו באירופה, וממלכי החסר העקביים ביותר ביחסו אל היהודים.³⁴ מלך זה מסר בידי היהודים משרות ציבוריות רמות מעלה, נתן להם פרזילגיות רבות ומגוונות, הקל עליהם במיסוי וקרבתם אל חוג יועציו, ונועץ ברמב"ן – שהוחזק ראש וראשון בין חכמי ישראל בספרד בעת ההיא – בכל דבר הנוגע לענייני הנהגת הקהל היהודי שבארצו. הרמב"ן היה מעורב בכל צדי החיים הקהילתיים של יהודי ספרד, ויחד עם רבנו יונה גירונדי קרובו פעל, בין היתר, לשינוי יסודי של מבנה הנהגת הקהל, כשכנעו את המלך להסיר את מעמד החצרנים היהודים הוותיקים – העשירים והמושחתים – מעל משמרתם, ולמנות מעליהם הנהגה רבנית, שגדולי התורה עומדים בראשה, אשר תהווה סמכות רוחנית ומשפטית עליונה.³⁵ שלא כרמ"ה אבולעפיא, שהיה נצר למשפחה ותיקה ומכובדת של נשיאים, מלומדים וראשי קהל, הן מצד אביו והן מצד אמו, ועמידתו בראש הציבוריות היהודית בספרד בזמנו מלבד היותה נאה מצד עצמה טבעית היתה ביותר ומתבקשת מעצמה, היו הרמב"ן ורבנו יונה ראשונים למעלת משפחותיהם: ראף אם היו מקצת קדמוני משפחותיהם שנודעו בזמנם (להלן, עמ' 38), הרי לא נדע דבר על משפחות הוריהם וקרוביהם בזמנם ובסמוך להם. על כן ניתן לראות בעצם עמידתם בראש ההנהגה הציבורית

33 תולדותיו של הרמב"ן ידועות לנו בקווים כלליים בלבד, ואלו תוארו בדפוס פעמים אחדות, ראה ח"ד שערעל, תולדות הרמב"ן, ירושלים תשכ"ו. שנת לידתו המשווערת: 1190-1195. שמועה מהלכת מחוקר לחוקר כי בן הרמב"ן, ושמו יהודה, נפטר בשנת 1240 בהיותו בן כ"ז שנים, והרמב"ן העמיד לו מצבה. מקור העניין בספרו של ש"ד לוצאטו, אבני זכרון, פראג תר"א, עמ' 32-33 (וראה גם, F. Cantera and J.M. Millas, *Las inscripciones de Espana*, Madrid 1956, pp. 76-79). אולם מצבה זו הוקמה על אחד מבני משפחת נחמיש ואין המדובר בבן הרמב"ן. אוסף מרוכז של חומר ביבליוגרפי מחקרי על הרמב"ן, על פי ראשי הפרקים לפעילותו המגוונת, ראה E. Kanarfogel, 'On the Assessment of R. Moses ben Nachman and his Literary Oevre', *Jewish Book Annual* 51 (1993-1994), pp. 158-172. ראה גם מאמר המקיף של מ' אידל, 'ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 535-580.

34 י' בער, ספרד הגוצרית, עמ' 82 ואילך.

35 על כך ראה מאמרי (לעיל, הע' 19).

הדתית בזמנם, חלק מהותי מן המהפך החברתי והציבורי הכולל שהנהיגו בארצם. רבותיו העיקריים של הרמב"ן היו שני חכמי פרוכנס נודעים, ר' נתן ב"ר מאיר מטרינקטיל (Trinquetaille), בעל 'ספר העזר' האבוד (להגנת הרי"ף מפני השגות ר' זרחיה בעל המאור) ור' יהודה ב"ר יקר, ראשון למפרשי התלמוד הירושלמי באירופה³⁶ ומפרש התפילות, מגדולי ההלכה והקבלה בפרוכנס, שניהם תלמידיו של הריצב"א, הלוא הוא ר' יצחק ב"ר אברהם בעל התוספות הנודע (להלן, עמ' (101)), אחיו של הר"ש משאנץ וראש הישיבה בדאמפייר לאחר פטירתו של ריי הזקן. בסוף שירו הנודע של הרמב"ן 'מאה בתים', שאותו כתב לכבוד רבנו יונה, נאמר 'הנה מאה בתים שעשה ר' משה ב"ר נחמן שיחיה, למורו הרב ר' יונה קרובו וצק"ל'.³⁷ אולם אין לנו שום עדות אחרת על זיקת רב-תלמיד בין שניהם; בשום מקום אין הרמב"ן מצטט מחידושי רבנו יונה, ובוודאי שאינו מכנה אותו בתואר זה.

לצדם של אישים כר' שמואל הנגיד והרמב"ם, ניצבת דמותו של הרמב"ן כאחד מענקי הרוח הגדולים שהעמידה יהדות ספרד לדורותיה.³⁸ תחומי בקיאותו, התעניינותו וגאונותו היוצרת, חובקים היו את כל מקצועות היהדות ומכלול ענפי המדע והתרבות שרווחו באותה עת. פעילותו כמנהיג הציבור, כמורה הוראה עליון וכראש ישיבה המאיר, בעל פה ובכתב, את כל פניות היהדות בכל תחומיה שבנגלה ובנסתר, לתלמידיו המצוינים ולציבור הרחב; עמדתו כמפרש, מתווך ומרגיע בכל הפולמוסים הרעיוניים הכבדים שאפיינו את עולמה הרוחני של היהדות כמאה הי"ג ואיימו לפלג ולשסע את הציבור היהודי בספרד לכמה מחנות; עמידתו הנחרצת על משמר דתו ועל הגנת עמו כנגד המשומדים שהצטרפו אל שורות הכנסייה ואיימו בסדרת ויכוחים בין-דתיים כפויים, שתוכל לשמר המוני בקרב יהודי ספרד; משנתו הייחודית בדבר תוקף מצוות העלייה לארץ ישראל ויישובה בזמן הזה, לצד עלייתו האישית שמה, בסוף ימיו, וחידוש היישוב היהודי בירושלים על ידיו – כל אלו מעמידים אותו כאישיות הנעלה ביותר שפעלה בקרב היישוב היהודי בספרד, למימי ר' שמואל הנגיד ועד לגירוש ספרד. מאלף הדבר ביותר כי השפעתו של הרמב"ן על התפתחות ההלכה בספרד, עד לגירוש, גדולה היתה אף מזו של הרמב"ם. עיקר פרסומו לדורות קשור ביצירתו הספרותית הענפה,

B. Zomber, 'Ein Commentar der Jeruschalmi', *MGWJ* 9 (1860), pp. 421ff.; 36

S. Schechter, 'Notes on Hebrew Mss. at Cambridge', *JQR* 4 (1892), pp. 251ff.

ח"ד שערעל, כתבי הרמב"ן, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' שצז-חב. 37

הניסיון להשוות, לעמת, להבדיל ולהגדיר, את השווה ואת השונה בהלך רוחם של הרמב"ם והרמב"ן, אופן מחשבתם, יחסם אל הנגלה ואל הנסתר, אל המדרש, אל ההלכה ואל המעשה – ואופן ראייתם כלפי פנים, כלפי החברה הסובבת וכלפי העולם – וכיוצא באלה, העסיק חוקרים והוגי דעות. רק מיעוטם בקיאים היו בייס במלוא היקף תורת הרמב"ן. את המאמר הטוב שבכולם, עד היום, כתב י פרלס: J. Perles, 'Über den Geist des Kommentars des R. Moses ben Nachman zum Pentateuch und über sein Verhältniss zum Pentateuch-Kommentar Raschis', *MGWJ* 7 (1858), pp. 81-97, 117-135; *ibid.* 9 (1860), pp. 175-195. מאמר של ש' קראוס, 'חידושי המדעי בין הרמב"ם והרמב"ן', הגרן (תרס"ו), עמ' 1-42, דל ערך. 38

אשר הקיפה את כל תחומי הרוח המסורתיים בתרבות ישראל, והשפעתה עליהם ועל המשך התפתחותם היתה מכרעת. ענייננו כאן נתון ליצירתו הנוגעת לתלמוד בלבד, המהווה את רובו הכמותי של מפעלו הספרותי, ובעיקר נעין בספר חידושי לתלמוד, הפותח דף חדש במקצוע זה, והשפעתו על קהל לומדי התורה בישיבות – באמצעות תלמידיו וממשיכי דרכו הגדולים שפעלו בספרד במשך כמאה וחמשים שנה אחריו – נמשכת עד עצם היום הזה.

למרות שהרוב המכריע של יצירתו קשור, כאמור, באופן ישיר, לפרשנות התלמוד, הונח מחקרו של תחום זה כליל, וחשומת הלב העיקרית במחקר הוסטה אל עבר מעמדו של הרמב"ן בתחום חכמת הקבלה הספרדית המתחדשת,³⁹ וכמעט גם לעבודתו בתחום פרשנות המקרא. המעט שכתב הרמב"ן בחכמת הקבלה, שאינו מצטרף ליותר מכתריסר עמודים בסך הכול, לא חדל מלהעסיק את המחקר המדעי שנים רבות, ואילו עבודתו המקיפה בפרשנות התלמוד – המהווה את עיקר פרסומו והשפעתו בשעתו ולדורות – לא זכתה לעיון ביקורתי,⁴⁰ ואף לא נזכרה כלל, ולוא בשורה אחת, בספרו היסודי של "בער תולדות היהודים בספרד הנוצרית".⁴¹ בעקבות מפעלו הפרשני של הרמב"ן חיברו תלמידיו הגדולים, ביניהם הרשב"א, הרא"ה, הריטב"א וחכמים אחרים, פרשנות תלמוד רחבת היקף משלהם, שהיתה מיוסדת על עבודת רבם, תוך חדשנות עניינית, הרחבה סגנונית ופיתוח הלכתי רב ערך, ותוך שכלול השיטה והוספת דברים רבים ששמעו מפיו בעל פה בהודמנויות שונות. בתוך כך נתפרש התלמוד הבבלי – בסדריו הגלמים בישיבות – כשלושים פעם במהלך כמאה וחמשים שנה, ונתפתחה ההלכה בישיבות הגדולות של ספרד הנוצרית; וגם אלו נשמטו, כמובן, מספרו הנזכר של בער. מורשת ספרותית זו השפיעה, כאמור, בצורה מכרעת על כל תולדות לימוד התורה והוראת ההלכה שלאחריה, והשפעתה העמוקה ניכרת עד היום הזה.

39 מאמר מסכם בתחום זה, ראה אידל, לעיל סוף הערה 33.

40 תיאור כללי נאה, גם לתחום זה, ראה ספרו הקטן של "אונא, רבי משה בן נחמן, חייו ופעולתו, ירושלים תשי"ד. יש לציין את מבראו המעניין של ע' שבט למהדורת חידושי הרמב"ן למסכת כתובות שההידר (ירושלים תש"ן). ובו תומר רב ועיונים חשובים, אף שלשנו מעומעמת ומקשה על הקורא, ושגיאות הדפוס מרובות בו מאוד. לאותרנה נחפרטם מאמרו של "פלורסהיים, 'חידושי הרמב"ן לתלמוד', סיני קכג (תשנ"ט), עמ' כא-נב, המבקש להשלים את החסר בחקר תלמודו של הרמב"ן, אך אינו תורם הרכה מעבר לרשימת חכמים שספריהם אבדו וציון קצת מראי מקום לחידושי רמב"ן ששם נשתמר לנו מעט מתורתם. לעומת זאת חסר מאמרו דיקה היסטורית, כך למשל העניין התמזה' בעניניו, שבספרי היזכות' וה'מלחמות' שילובו של הרמב"ן את דברי בעלי התוספות כמורם ההלכתי שלו הוא מזער בלבד. את הרמב"ם הוא מזכיר רק בשני מקומות בספר ה'מלחמות'... מצד שני בחידושים דבריהם מובאים תידינים במאות רבות של מקומות (עמ' נג), ובאמת אין כאן תימה כלל, כי ספרי ה'מלחמות' רחוקות ספרי נעדרים הם, ומשקפים את לימודו של הרמב"ן בשנות העשרים המוקדמות של המאה הי"ג, בטרם חדרו לספר לימודי התוספות בכלל, והרמב"ם בפרט, כמלוא תופתם. וראה להלן.

41 על ההשלכות המרובות של ליקוי זה על טיב התמונה הכללית המצטיירת מספרו של בער, הארכתי את הדיבור במאמרי 'הלכה, קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית', שנתן המשפט העברי יח"ט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 479-495.

בשני מסלולים עיקריים עסק הרמב"ן בפרשנות התלמוד: בהקשר של ספר ההלכות של הרי"ף, ובמישרין על סוגיות התלמוד. בהיותו צעיר לימים, כבן תשע עשרה שנה על פי עדות עצמו, כתב את ספר 'מלחמת ה' – הידוע בין הלומדים בקיצור כספר 'המלחמות' – במטרה ליישב את ההשגות המרובות שהעלה ר' זרחיה הלוי, ב'ספר המאור', כנגד הלכות הרי"ף.⁴² ספר המלחמות מוקדש כולו למטרה אחת ויחידה זו, להגן על הרי"ף, ובהקדמתו המפורסמת לספר הדגיש הרמב"ן, חזור והדגש, כי העמדות אשר עליהן יצא להגן אינן משקפות בהכרח גם את דעתו האישית, ואין דבריו משקפים אלא הצגה אפשרית בלבד של טיעונים תקפים בעד עמדות הרי"ף, כדי להדגים שניתן להגן על עמדות אלו ולהצילן מהשגות בעל המאור. לדבריו שם, בלימוד התורה אין אפשרות להציג ראיה חותכת בעלת אופי מתמטי חד-משמעי להוכחה סופית ומוחלטת של דעה, וכל שניתן לעשות הוא להציג פירושים מסתברים יותר לכל עמדה נתונה, ולנסות לשכנע בכך את בר הפלוגתא. 'כי יודע כל לומד תלמודנו, שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות, ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבונות התשכורת ונסיוני התכונה, אבל נשים כל מאדינו דיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות נדחוק עליה השמועות, ונשים יתרון הכשר לבעל דעה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון, וזאת תכלית יכולתנו וכוונת כל חכם ורא אלקים בחכמת הגמרא'.⁴³ לדבריו, מה שהניע אותו לצאת ל'מלחמה' זו כנגד 'ספר המאור', היה סגנתו התקיפה וההחלטי של ר' זרחיה, שעיקרון 'חס' זה אינו מקובל עליו, סגנתו אסרטיבית ואינו מכיר בסימני שאלה, בתהיות ובספיקות, וקביעותיו מוחלטות (על תכונה אופיינית זו של ר' זרחיה ומשמעותה – ראה בפרק על אודותיו, חלק א, עמ' 196-200). במתכונת דומה כתב הרמב"ן, לאחר שסיים את כתיבת 'ספר המלחמות',⁴⁴ את 'ספר הזכות', המצוי בידינו אך ורק למסכתות יבמות, כתובות וגיטין. וכו' טרח להגן על הרי"ף מפני השגותיו של הראב"ד מפוסקייר (Posquieres), בן זמנו ובן מחלוקתו הגדול של בעל המאור (ושל הרמב"ם), שכתב אף הוא ביקורת צנועה על הרי"ף, אף כי בקנה מידה קטן בהרבה מן הר"ה. למרות הדמיון הרב בין שני הספרים, שונה יחס הרמב"ן אל כל אחד משני המשיגים. שני החיבורים מהווים חלק בלתי נפרד מעבודתו הכוללת של הרמב"ן בפרשנות התלמוד.

במלחמתו עם 'ספר המאור' של ר' זרחיה, הקפיד הרמב"ן להתייחס אל כל מרכיב שבדבריו, ואפילו הן מליצות והערות צדדיות, וגם תכונות ספרותיות כלליות זכו להתייחסות עוקצנית ומחודדת. השגתו הארוכה במיוחד של הר"ה על מסקנות הרי"ף בסוגית 'חדל' (בפרק שני של מסכת בבא בתרא) זוכה להערת פתיחה עוקצנית של הרמב"ן: 'אמר הכותב – "ברוב דברים לא יחדל פשע", וכו';

42 על כך ראה תא-שמע, ר"ה, פרקים ד-ה.

44 על החשיבה המשפטית השיטתית המשחקת בקביעה הצהריתית זו, ראה ד' סינקלר, 'חשיבה משפטית במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן', מנחה לא"ש לכבוד א"ד דולגין, בעריכת א' ורהפטיג, ירושלים תשנ"א, עמ' 349-355.

43 על כך ראה ש' אברמסון, 'ענייני רמב"ן', סיני סו (תשל"ל), עמ' קצב-קצד.

סימוכין שהביא הר"ה לדבריו מדברים שכתב אביו בספר 'מגילת הנחמה אשר לו', זוכים לתגובה הקולעת: 'תנחומין של הכל ניחמו אביו'; השגתו הסמויה של הר"ה על הר"ף, שלפיה פסקו בעניין 'מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב הפסח' אינו נוהג בזמן הזה, זוכה לתגובתו של הרמב"ן: 'אמר הכותב, זה הפסק בא במחלוקת על דברי רבנו הגדול, לפיכך ניתן לנו להציל', שהרי ידוע כי הר"ף פסק רק מה שיש לו ערך בזמן הזה. ועד כדי כך מגיע דקדוקו של הרמב"ן, שאם מתברר כי חסרה אצל הרמב"ן התייחסות למשפט זה או אחר שביספר המאור, ברור הדבר כי אין אותו משפט מקורי בספר, 44 או שדברי הרמב"ן באותו מקום לא הגיעו בשלמות. למרבה הצער לא הגיע לידינו אפילו כתב-יד אחד שלם, ואף לא קטע אחד, מספר 'מלחמת ה', ואילולי נדפס באיטליה באמצע המאה הט"ז לא היו בידינו אלא המוכחות בדברי הראשונים (וברמב"ן עצמו).

מידה זו של הרמב"ן, ללמד סגוריה על הראשונים ולהגן עליהם מפני השגות בוטות של חכמים מאוחרים להם, מבלי להתחייב להזדהות אישית עם אותן עמדות שעליהן הגן, היא שעמדה לו גם בשנתיו המאוחרות, ובמסגרתה כתב גם את פולמוסו הגדול כנגד 'ספר המצוות' של הרמב"ם, אשר בו קרא הרמב"ם תיגר הלכתי-מתודולוגי עקרוני, ועם זאת מפורט למדי, על כל מוני המצוות שקדמוהו, ובראשם ר' שמעון קיירא בעל ספר 'הלכות גדולות', אשר נחשב באירופה במאות הי"א-הי"ב לדבורה של ההלכה הבבליה הקלסית, הסמכותית והמחייבת. קריאת תיגר על בעלי הסמכות מן העבר, על ידי קבוצות עליות אינטלקטואליות במפנה המאות הי"ב-הי"ג, היא מסימני ההיכר התרבותיים של התקופה, והרמב"ן היה, גם כזה, מן העומדים בתווך, הבונים את החדש אך אינם בועטים בישן. מאמץ אינטלקטואלי רב ומרשים השקיע הרמב"ן בהגנה על עמדות הקדמונים ובהצבעה על הדרך שניתן ליישב בה בצורה משביעת רצון את כל ההשגות הביקורתיות, הקשות והגוקבות, הנמתחות עליהם, תוך הדגשה חוזרת על כך כי העמדות 'המוגנות' אינן משקפות בהכרח את דעתו העצמית שלו. את הפלורליזם הפרשני כעיקרון יסוד מתודולוגי בהבנת התלמוד קיבל הרמב"ן, כמובן, מבעלי התוספות הצרפתיים — ראה להלן — אולם עקרון יחסיותה של ההלכה, וכי לא ניתן — באופן עקרוני! — להוכיח, או לסתור, עמדה הלכתית, לחלוטין, אלא באמצעות מערכת של קירובים, עניין זה הוא פרי ניסיונו הלימודי והגותי העצמית של הרמב"ן, ומבטא הפנמה מלאה של מתכונת לימודם של בעלי התוספות, תוך הפשטה מושגית מלאה של המשתמע ממנה.

לסוגה ספרותית זו של פרשנות תלמוד שיעקרה הלכות הר"ף יש לצרף, לנוחיות הדיון, את שני ספרי ה'השלמה' שכתב הרמב"ן להלכות הר"ף: הלכות נדרים — שהר"ף השמיטן כליל מספרו — והלכות בכורות וחלה, החסרות אף הן אצלו. ספרים אלו, שהרמב"ן סבור היה כי נצרכים הם ואין להשמיטם, כתבם בסגנון דומה לספר ההלכות של הר"ף וכלל בהם משא ומתן למדני מדי פעם, הכולל כסגנון הר"ף. ספרי הסגוריה וההשלמה מתפקדים, למעשה, כספרי

44 דוגמא לכך ראה במאמרי 'עלייתם של חכמי פרוכניציא לא"י, תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 398-399.

פרשנות שוטפים לחלמוד, בגלל עיסוקם המרובה — הבלעדי כמעט — בסוגיות התלמודיות השייכות.

למרבית הפלא לא נותרו בידינו מתשובות הרמב"ן אלא כמאה בלבד, אף על פי שאין ספק כי מרובה היה מספרן פי כמה. קבוצת התשובות העיקרית שבידינו ערוכה לר' שמואל הסרדי, בעל 'ספר התרומות' הנודע, שהיה בן זמנו הצעיר של הרמב"ן, ומעין תלמיד-חבר לו. בעת שהכין את 'ספר התרומות' שלו, שהוא כעין אנציקלופדיה לדיני ממונות וחושן משפט, נועץ המחבר ברמב"ן בנוגע לכמה וכמה סוגיות שנתלבט בהן, והרמב"ן השיבו על שאלותיו. תשובות הרמב"ן נכללו לאחר מכן, ברובן, בספרו של הסרדי, ועותק-מחבר נותר בכתב-יד יחיד, פרמא 3525, שהוא קובץ תשובות הרמב"ן היחיד שבידינו, ובאות בו תשובות בודדות בלבד שאינן קשורות לר' שמואל הסרדי. הקובץ נדפס תחילה על ידי ש' אסף, בתוך 'תורתן של ראשונים' (ירושלים תרצ"ה), וחזר ונדפס שנית, בצירוף כל יתר תשובות הרמב"ן הידועות לנו ממקורות אחרים, על ידי הרב ח"ד שעוועל (ירושלים תשל"ה). ההשוואה בין כתב-יד פרמא לבין הנוסח שב'ספר התרומות', מצביעה על הבדלים מסוימים, שאינם גדולים, בין השניים, ונראה כי הרמב"ן עצמו שכלל את תשובותיו בהעתק שנתר בידו. תשובות אלו כולן עוסקות בדיני ממונות — שהרי מלכתחילה נועדו על ידי השואל להיכלל בספר המוקדש לתחום זה — אך גם חלק ניכר מיתר התשובות המועטות הידועות לנו, עוסק בחושן משפט. תשובות הרמב"ן לר' שמואל הסרדי הן, על פי עצם טבען, שאלות אקדמיות, מוזמנות, שנועדו לברר כמה מעיקרי הדינים שנתלבט בהם המחבר, ואינן מייצגות שאלות קונקרטיות על מעשים שאירעו בפועל ובממש. ממילא כולט בתשובות אלו היסוד הפרשני, המיועד לברר את ההלכה מתוך שורשיה בסוגיות הרלוונטיות, ועל כן יש להן השלכה ישירה על עבודת הרמב"ן כפרשן התלמוד. זאת ועוד. אחת התשובות (סי' מב במהדרות שעוועל) עוסקת בענייני שמיטת כספים בזמן הזה, והיא כלולה ב'ספר התרומות' שער מ"ה, המוקדש לנושא השמיטה. בסוף השער אומר המחבר כי 'אנו עומדים בתתקפ"ג ליצירה', הלוא היא שנת 1223 לספירה הרגילה, ובאותה עת היה הרמב"ן כבן שלושים שנה. מאחר וכל קבוצת התשובות הזו נכתבה סביב שנה זו, ועל כל פנים לא יאוחר לה, שהרי היא כלולה בספר שנתפרסם באותה עת, נמצא כי חידושי הרמב"ן — או לפחות חלקם הגדול — כבר היו נפוצים באותה עת, כי בתשובה אחרת לשואל זה (סי' ו כג"ל) כבר מפנה הרמב"ן לספר חידושי, באומרו: 'והיא כתובה בהכרעותיה וראיותיה אצלנו' — היינו: בחידושי לסוף מסכת בבא מציעא, שם נמצאים הדברים.

מפעלו הפרשני העיקרי של הרמב"ן טמון אפוא במסלול חידושי לתלמוד. וכאן ראוי להקדים דבר בעל אופי כללי יותר. הרמב"ן הוא אביהם של כל כותבי ה'חידושים' הספרדים המפורסמים, שבהם עוסק כרך זה, ואשר כולם תלמידיו היו או תלמידי תלמידיו, עד לימיו של הרב נסים ב"ר ראובן גירונדי, שחתם סוגה ספרותית זו. סוגה זו מהווה המשך ישיר — מעין פיתוח מתקדם — לשיטת ה'תוספות' קודמתה, ואף על פי כן שונה היא ממנה, וקובעת שלב חדש בתולדות פרשנות התלמוד. ספרות החידושים אינה עוסקת בפרשנות שוטפת של הסוגיות, אלא מתרכזת בהעלאת הנקודות 'המחודשות' בלבד, שאותן מבקש הפרשן לבסס,

או ללבן ולשפר — דרך משא ומתן — על יסוד חידושי קודמיו. הסוגיא נתפסת לפרשן כידועה, מוכנת ומבוארת כל צורכה ללומד, ואין תפקידו של הפרשן אלא להקנות את ה'חידושים' וללוותם במשא ומתן הנחוץ לליבתם. ה'תוספות' לעומת זאת עוסקים הרבה בפרשנות שוטפת, אף על פי שהמעין בהן כיום אינו רואה זאת, כי לפניו עומדות תוספות מאוחרות, ערוכות, מתומצתות, מסוכמות וחתומות. יש לזכור כי הרמב"ן — מייסד שיטת ה'חידושים' — ראה לפניו, בתחילת המאה הי"ג, בעיקר את תוספות ר"י הוקן, ולכל המאוחר את תוספות הר"ש משאנץ הבנויות עליהן, ואלה עוסקות בלימוד שוטף ועוקב של סוגיות התלמוד (כמבואר להלן, עמ' 97 ואילך). ככל שנתרבו קובצי התוספות במהלך המאה הי"ג, נתרבו עריכותיהם, קיצוריהם, סיכומיהם וכדומה, כך הלך ונתמעט היסוד הפרשני הבסיסי שבהן, והן נופו יותר ויותר והועמדו על עיקרן, היינו על 'חידושיהן', ובכך נתקרבו לסגנון ה'חידושים' שנתחברו גם הם במהלך המאה הי"ג על ידי תלמידי הרמב"ן — אך ההבדל היסודי שבין שני טיפוסים הפרשנות ניכר עדיין לאורך כל המאה, למרות ההתקרבות ההולכת וגוברת ביניהם.⁴⁵ את עבודתו של הרמב"ן ניתן לתאר, במסגרת זו, כהמשך ישיר לפעולתו של רבנו תם עצמו.

חידושי הרמב"ן המצויים בידינו כיום — ויש לשער כי כך היה היקפם מעיקר נחיתתם — מקיפים את המסכתות הבאות: שבת (דפוס ראשון: פרעסבורג תקצ"ז), יבמות (הומבורג ת"ק), כתובות (מין תקכ"ה),⁴⁶ גיטין ונדה בספר 'חמישה שיטות' (זולצבאך תקכ"ב), קידושין — בספר 'אוריין תליתאי' (שאלוניקי תקי"ט-תקכ"ג); בבא מציעא — בתוך 'כל חידושי הרמב"ן' (ירושלים תרפ"ח-תרפ"ט); בבא בתרא (ויניציה רפ"ג), מכות — בספר 'שבעה עינים' (ליורנו תק"ה); עבודה זרה — בספר 'מעשי צדיקים' (ליורנו תק"ט); חולין — בספר 'מזבח כפרה' (ליורנו תק"ע). לאלה יש לצרף את חידושי 'בן הרמב"ן' למסכת ביצה, שנדפסו לראשונה בירושלים תרמ"ח, ושוב במהדורה מוערת על ידי הרב ג' צימבליסט (ירושלים תשט"ו), שהעמיד בהערותיו על מקור הדברים, במקומות רבים, בחידושי הרמב"ן שבידינו. אילולי הערות מזדמנות בסגנון 'מפי אבא שיחיה', יכולים היינו לומר שחידושים אלו כתבם הרמב"ן בעצמו, שכן פעמים רבות מצאנו בספר לשון 'כמו שכתבנו' במסכת פלונית, והדברים מצויים לפנינו בחידושי הרמב"ן. מלבד אלה מצויים בידינו 'לקוטות הרמב"ן' למסכתות ברכות, עירובין-סוכה (פרט לביצה ושקלים), סנהדרין ומכות (בספר 'שבעה עינים' הנוכרי). ה'לקוטות' כוללות בעיקר אוסף ריגוים קצרים וארוכים על נרשאים הלכתיים אחדים השנויים באותן מסכתות,

45 מעניין לראות כי הבדל זה שבין הסוגות, והמינוח הנפרד, היו ידועים כבר סביב שנת 1222, השנה שבה עסק היה יהודה אלחריזי בחיבור ספר 'תחכמוני' שלו. זה לשונו בשער השישי (מהד' טופורובסקי, תל אביב תשי"ב, עמ' 78), המספר על מי שזיווגו לו במרמה אישה רעה, והחתימהו על שטר בחובתה: 'ויקראו סופר לקים לה/ מורה כתובתה בפירושים/ ויכתבו עלי שטר מחזק/ שריר בתוספת חידושים' וכו'. כאן מנצל המחבר את דריהמשמעות של המונח 'תוספת' כהגדרתו ההלכתית הפשוטה של 'תוספת כתובה', וכתוספת חיזוק והתחייבות באמצעות 'פירושים', תוספות וחידושים, שהם שלושת שלכי תוספת החיזוק והפרשנות שאותם הכיר אלחריזי כזמנו: פירושים [ירש"ן], תוספות וחידושים.

46 יוחס, נדפס, בטעות בשם 'חידושי הרשב"א'.

שבהם ביקש הרמב"ן לחלוק על העמדות המקובלות בספרות הרבנית שעד זמנו, ולהסיק מסקנות הלכתיות חדשות ומנומקות היטב משלו. אין הדבר ברור אם באותן מסכתות הסתפק הרמב"ן ב'לקוטות' ונמנע מפירוש שיטתי מקיף למסכת, או שמא משתקף כאן חיבור אחר ושונה מקודמו, או שלב מוקדם יותר ביצירתו; ואפשר גם שהיה זה ספר מקיף יותר אלא שלא הגיע לידינו. והרי עובדה היא שלכל סדר מועד, פרט למסכת שבת, אין בידינו חידושי הרמב"ן אלא לקוטותיו בלבד. מכל מקום במסכת ראש השנה, שאף היא על ה'לקוטות' תימנה, האריך הרמב"ן מאוד כדיני ערלה והרכבתה בחוץ לארץ, ולבסוף כתב: 'עד כאן הביא אותנו משך העניינים להאריך בדין ערלה ורבעי על השמועה הזו שבפרק ראשון דראש השנה, האל יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות'; ומיד אחר זה כתב: 'עוד אכתוב מעט בזה הפרק בשיטה זו שאמרנו בגמרא "אמר ליה ר' שמעון שזורי"', וכו'. אם כן, כך היו כתובים הדברים במקורם למסכת זו;⁴⁷ ומן הסתם הוא הדין לשאר ה'לקוטות'.

מכל מקום, דבר ברור הוא כי ב'לקוטות' בולט במיוחד ההיבט המעשי, הרצון לקבוע הלכה מסוימת דווקא, בניגוד לדעות חולקות, והמשא והמתן ההלכתי הנרחב — מאוד, לעתים — כפוף כולו לתכלית זו. ה'לקוטות' — לתכלית פסיקתית זו נועדו מתחילה, בניגוד לחידושי ליתר התלמוד, שבהם אין תכלית אחת כפופה לחברתה כלל, כמו שיבואר להלן. עם זאת יש לזכור כי חידושי לחלקה השני של מסכת ראש השנה משולבים כחלק בלתי נפרד של דרשתו המפורסמת לראש השנה, שאותה דרש בעיר עכו בשנת חייו האחרונה, והיא הועתקה, ומאוחר יותר נדפסה, כחיבור בפני עצמו כמה פעמים; וכדומה לכך נכללו חידושי למסכת מועד קטן, בחלקם הגדול, בספר 'תורת האדם' שלו, שזכה אף הוא לפרסום רב ונדפס בפני עצמו כמה פעמים.

הקפדנו לציין את מועד הופעתו הראשונה בדפוס של כרך חידושי הרמב"ן לכל מסכת ומסכת, כי כך יוכל הקורא להבחין בעובדה כי פרט למסכת בבא בתרא, שפירוש הרמב"ן עליה נדפס כבר בראשית ימי הדפוס העברי (ויניציה רפ"ג), כל יתר חלקי הפירוש ראו אור באיחור רב, למן אמצע המאה הי"ח ועד למאה הכ', שסמוך לשנות השלושים שלה נדפס החלק האחרון, למסכת בבא מציעא, במסגרת הדפסה חוזרת ומלאה של כל מערכת חידושי בכרך אחד (ירושלים תרפ"ח).⁴⁸ בדומה לכך אירע גם לפרשנות התלמוד הקלסית מבית מדרשם של תלמידי הרמב"ן שנזכרו לעיל וחבריהם שלא נזכרו, שרובם המכריע של חידושיהם לא הגיע אל

47 אף על פי כן אין העניין פשוט לגמרי, שהרי דווקא למסכת ראש השנה נמצא דף בגניזה ובו קטע חדש המשולב בשלהי קטע הנדפס בספר — ראה ע' שבט, 'דף חדש מתוך חידושי הרמב"ן לראש השנה', סיני נח (תשנ"ה), עמ' ריב-רטז.

48 מהדורות משופרות, על פי כתבי-יד ומקורות משניים טובים, וכן מהדורות מוערות ומבוארות של חידושי הרמב"ן, ראו אור במהלך שלושים השנה האחרונות, ברמות שונות של ביקורתיות ודיוק, ואלה שיפרו בהרבה את הבנת הנקרא. יש לציין במיוחד את מפעל הההדרה של מכון התלמוד הישראלי השלם, בעריכתו הכוללת של הרב מ' הרשור, שטרם נשלם, ואת מהדורת 'מערכא' השלמה (ירושלים תשנ"ה-תשנ"ו), שנוספו בה השלמות מרובות.

הרפוס עד לאמצע המאה הי"ח. עד לגירוש ספרד שימשו חידושי הרמב"ן שם כחפקיד דומה לזה שמילאו התוספות בתחום התרבות האשכנזי, וגם שנים רבות לאחר הגירוש עוד הרפיסו בארצות המזרח גמרות עם פירוש רש"י בלבד, ללא התוספות בגליונותיהן, כי עיקר עיונם שם היה בחידושי הרמב"ן, שבו למדו מתוך כתב-היד. להעמקת יתר בחידושי הרמב"ן פותחו בספרד טכניקות עיון מיוחדות, מורכבות ומסובכות, כדוגמת מה שפותח שם ביחס לרש"י (ראה להלן, עמ' 141), כדי לרדת באופן זה טוב יותר לעומק כוונותיו ורמזותיו של הרמב"ן.⁴⁹ בתחום התרבות האשכנזי נודעו חידושי הרמב"ן בעיקר מכלי שני ושלישי, לרוב באמצעות הפירושים לרי"ף של הר"ן ובעל 'נימוקי יוסף', לצד פסקי הרא"ש וספר הטורים של ר' יעקב בנר, אשר שילבו מחידושי הרמב"ן — ומקצת חכמים ספרדיים נוספים — בספריהם. מובן מאליו כי אין להשוות בין הכרת דרך לימוד מתוך הבאות מועטות, מקריות ומקוטעות, בכלי שני ושלישי, לבין הכרת גופי הדברים מתוך עיון בספרים המקוריים, בלשונם המקורית ובהקשר המדויק של הנאמר. מתוך כך ניתן לומר כי חרירת דרך הלימוד החדשה, מבית מדרשם של הרמב"ן ותלמידיו הגדולים, אל תחום התרבות האשכנזי, בצורה משמעותית ומניבה פירות, אירעה אך ורק במאה הי"ח, ובעיקר למן המחצית השנייה של אותה מאה. ועל משמעותה ההיסטורית של תופעה חשובה זו הארכתי את הדיבור במקום אחר.⁵⁰

גזעו של הרמב"ן ושרשיו נטועים היו בספרד, אולם נופו נוטה היה ברובו לתחומי צפון צרפת ואשכנז. באמת לא ספרדי היה הרמב"ן אלא איש גירונה שבקטלוניה, ואף על פי שאין החוקרים נוטים לייחס חשיבות להבדל גאוגרפי זה, הרי הוא קיים וניכר, הן במנהגים המקומיים הנבדלים והן בקרבתה הגאוגרפית — והרחנית — של קטלוניה אל תחומי פרובנס, שבה כבר ניכרו יפה השפעות אשכנזיות וצפון צרפתיות בכל מהלך המאה הי"ב. עם זאת, שורשיו של הרמב"ן אכן ספרדיים מובהקים הם, שכן הוא מכנה את ר' יצחק בר' ראובן הברצלוני — אחד מחמשת הרבנים הגדולים שפעלו בספרד במאה הי"א, ואשר שמם הפרטי היה יצחק (חלק א, עמ' 168-170) — בתואר 'אדוננו הזקן'.⁵¹ חכם קדמון זה, אף שגם מוצאו מן העיר ברצלונה שבקטלוניה, עבר להתגורר בעיר דאניה (Dania) שכדרום המדינה, שם נשא לאישה בת למשפחה 'מגדולי דאניה', ושם 'שפט את ישראל עד מותו'. מבחינות רבות מהווה אמנם ספר חידושי הרמב"ן יצירה ספרדית מובהקת, אולם היסוד המעמיד שבו לעולם הוא תלמודם של בעלי התוספות הצרפתים, שהשפיע עמוקות על כל דרך חשיבתו וסגנון לימודו של הרמב"ן. כהינטל מרכיב צרפתי זה מספר חידושיו, ניטלה ממנו תמצית גבורתו וכמעט שלא נתבטל מהיכנו. ואין כוונתי לציטוטים הרבים, המפורשים והסתומים, מן

49 ראה מתוך דבריו של ר' יצחק קנפנטון ב"דרכי הגמרא" שלו: 'בחידושי הרמב"ן צריך אתה לעיין רק היטב, ולהשתדל ולהוציא ולצמצמם כל לשונו בענין שלא ישאר בו דבר מיותר אפילו אות כי כל דבריו הם במספר, במשקל ובמידה'.

50 ראה מאמרי 'סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד', קריית ספר נ (תשל"ה), עמ' 336-325.

51 תשלום הלכות נדרים, סוף פרק ה, ועוד.

התוספות, המצויים בספר. אדרבא, הרמב"ן הרי חולק פעמים רבות עד מאוד על שיטותיהם המחדשות של בעלי התוספות, ומעדיף על פניהם מסורות הלכתיות אחרות המוכרות לו יותר וקרובות לתלמודם של גדולי ספרד דווקא. כונתי לאופי השאלות הבסיסיות שהרמב"ן מציע ומתלבט בפתרון, שמן התוספות נלקחו כדרך כלל, אף שהוא הציע להן פתרונות אחרים, וגם דרך המחשבה וטכניקת העיון היצירתי, בשאלה ובעיקר בתשובה, מהם נלמדו.

כוחו הגדול של הספר הוא אפוא בשילוב מסורות הלכה ספרדיות, איתנות ורוחות, בחלק המסכם והמכריע של המשא והמתן ההלכתי, תוך הענקת ממד של עומק הלכתי-משפטי — בסגנון בעלי התוספות — לדיון באותן מסורות מקובלות, אך עם זאת גולמיות וסתומות. הווה אומר: את דרך הלימוד — רוחב עיון הבקיאות, העמקתן בסכרות משפטיות מפולפלות ומכריקות, חופש ההוראה והביקורת, החדשנות ההלכתית, וההודאה בערכם הבריזמני והיחסי של הפירושים השונים — את כל אלה לקח הרמב"ן מבעלי התוספות, אך מן המורשת הספרדית לקח את מגמת פסיקת ההלכה למעשה כחלק מהותי של העבודה הפרשנית וכאחת ממטרותיה הראשיות, את העדפת מסורת ההלכה הספרדית האיתנה בשיקול הפסיקתי, ואת ההסתייגות מן השימוש הנרחב מדי בפתרונות הלכתיים חלופיים, זה לצד זה, במקביל ובעת ובעונה אחת. הנקודה המעניינת והאופיינית כאן היא, שפעמים הרבה רוחה הרמב"ן את הראיות ואת השיקולים שהובאו להכרעת אותה ההלכה, או חלקים ממנה, על ידי חכמי ספרד, אף על פי שאימץ את עצם ההכרעה. בייחוד ראה עצמו הרמב"ן מחויב להכרעות הרי"ף — הלוא הוא אצלו ירבו הגדולי' סתם — ובמידה פחותה במעט, לרבנו חננאל ולספר 'הלכות גדולות' (אך, כאמור, לאו דווקא לשיקוליהם).

נטייתו הפסיקתית מחד, והלמדנית-היצירית מאידך, ניכרת היטב בהימנעותו הכמעט מוחלטת מלהתייחס לקטעי האגדה שבגמרא — ולא רק בענייני קבלה וסוד, שמהם נמנע כמעט לחלוטין עד שלא תמצא בכל ספר חידושי לתלמוד יותר משני מקרים שבהם נפלטה מעטו הערה בעלת אופי קבלי (ראה להלן) — אלא אפילו ביאורי אגדה גלויים ופשוטים לא נתפרשו בספרו אלא באופן יוצא מן הכלל, למרות העניין האישי המרובה שגילה הרמב"ן בנושאים אלה ביתר חיבוריו. תלמידיו אחריו, וכראשם הרשב"א והריטב"א, שברו מעט מחסום זה, ואף כלפי ענייני קבלה, אך הרמב"ן בפירושו לתלמוד צמצם עצמו כמעט לחלוטין לענייני הלכה, ולהם בלבד. נטייתו החזקה לפסיקת ההלכה והכרעתה ניכרת גם בקבוצת 'ליקוטי' למסכתות הקטנות, כנוצר לעיל, ובפרט בספרי ההשלמה שלו לרי"ף נדרים ובכורות, ועל רקע זה בולט יותר האופי המהפכני של התמורה הלימודית שהנהיג הרמב"ן באמצעות ספר חידושי לתלמוד, שבהם שילב את סגנונם האקדמי והשונה לחלוטין של בעלי התוספות, והעמידה כמופת לימודי לתלמידיו תוך הדגשה כי את מסורת ההלכה והפסיקה הספרדית יש לשמר כמערכת לימודית מקבילה ומשלימה לצד זו של בעלי התוספות.

מזיג ספרדי-צרפתי זה הוא מן היסודות החשובים ביותר המאפיינים את יצירתו הפרשנית של הרמב"ן, והיטיב לתאר נקודה זו פרופ' ש' אברמסון, שראה בה את עיקר המהפכה שחולל הרמב"ן בתחום לימוד התורה — וכך כתב:

יחיד ומיוחד הוא הרמב"ן בדרכו בהלכה, עד כדי כך, שאפילו דברים שנמצאים אצל מחברים אחרים, והרמב"ן גופו מזכיר: 'דבר זה קיבלתי' – חכמי הדורות אינם מזכירים את הדברים על שם הקדמונים אלא על שמו של הרמב"ן. משום שאם אצל חכמים אחרים, שניסו למזג שיטות לימוד או שיטות הוראה שונות, באו הדברים באקראי, לא דרך שיטה אלא דברים נאים שמצאו כללו אותם בתוך ספריהם, סברה נאה שמצאו הסבירו אותה בתוך יצירתם – הרי שונה הוא הרמב"ן, שממנו ואילך שוב אין לדבר על בתי מדרש שונים. החל מחידושו של הרמב"ן – כל תחומי הלימוד בפזירות השונות, כל הגולה כולה הפכה לחטיבה אחת. אין לדבר על שיטת חכמי צרפת, אף על פי שהוא בעצמו מזכיר 'דכותינו הצרפתים', ואין לדבר על שיטת חכמי ספרד, משום שהרמב"ן מזג לתוך יצירתו ופתח בתוך דבריו את ריעותיהם וסברותיהם של כל החכמים כולם, ולא רק אלה אלא אף חכמי הרבה דורות שקדמו להם, החל מהגאונים עד זמנו, עד שאפשר לומר שאין דבר שנכתב לפני הרמב"ן שהוא לא ידעהו. ומזיגה זו לא היתה דרך קבלה או דרך צירוף של שיטות שונות, אלא דרך ביקורת חמורה. אין הוא נמנע מלבקר את הגאונים ואפילו את הרי"ף, שהידבה להפך בזכותו, כל שכן חכמים אחרים שביניהם ולאחריהם. משום כך עומד הרמב"ן כעמוד ברזל בפרשנות התלמוד ובבידור ההלכה, עמוד ברזל שעליו נשענת ההלכה כמעט עד זמננו.⁵²

עד כאן מדבריו. עליהם יש לי להוסיף רק זאת, כי עצם רחבות אופקים זו, של ידיעת כל מה שקדם בספרות, ממזרח וממערב, כחלק בלתי נפרד מן הידיעה המחריכת בלימוד התורה, היא עצמה מידה אשכנזית קדומה ואופיינית היא, ולא נודעה כמותה בין חכמי ספרד הקדמונים בדורות שלפני הרמב"ן.⁵³ המשענת הכפולה, הספרדית-הצרפתית, באה על ביטוייה גם בכתביו האחרים של הרמב"ן, ובמיוחד בפירוש החומש שלו. ניתוחה של יצירה מפוארת זו אינו ניתן להיעשות כאן. אולם די לנו לצטט את אחד המשפטים המפורסמים מתוך הקדמתו השירית של הרמב"ן לפירוש החומש: 'ואשים למאור פני נרות המנורה הטהורה/ פירושי רבנו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה / מוכתר בנימוסו במקרא, במשנה ובגמרא / לו משפט הבכורה / בדבריו אהגה באהבתם אשגה / ועימם יהא לנו משא ומתן, דרישה וחקירה / בפשטיו ומדרשיו וכל אגדה בצורה / אשר בפירושיו זכורה / ועם רבי אברהם בן עזרא / תהיה לנו תוכחת מגולה ואהבה מסותרה', וכו'. שאלת היחס בין ה'תוכחת המגולה' לבין ה'אהבה המסותרת', ולהיכן נטיית הלב נתונה, היא תמצית תופעת המשענת הכפולה שהגדרנו לעיל. ביותר ניכרת נטיית הרמב"ן למזג בין התרבויות בדרך שבה בחר להתמודד עם תפיסות שונות בספר 'מורה נבוכים'. אלא שאין נושא זה מענייננו כאן. הרמב"ן

52 ש' אברמסון, כללי התלמוד בדברי הרמב"ן, ירושלים תשל"א, עמ' 8-9.

53 ראה מאמרי 'ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-י"ב', קרית ספר ס (תשמ"ה), עמ' 309-298; שם סא (תשמ"ו), עמ' 581-582.

עצמו הפליג עד מאד בהערכת חכמי התורה שבצרפת ובאשכנז, עד שאמר: 'חכמי הצרפתים... הם המורים, הם המלמדים, הם המגלים לנו נטמן' (הקדמת קנטרס 'דינא דגרמי'). במקום אחד כתב: 'וטעם מה שכתבתי במנהג ההכרזה, מדברי רבותינו הצרפתים ז"ל למדתי והוספתי לקח, ותורתנו שלהם היא' (חולין צד ע"א). ובמקום אחר, לאחר שחידש דבר כהלכה וכפירוש השמועה, הפליג וכתב: 'והוא נכון וברור ועולה כהוגן, וגם אני לא ראיתי מי שקדמני בזה, אלא שאי אפשר [!] שלא הקרימו כפי' הצרפתים הבקיאים בחדרי ההלכה' (לקוטות לברכות, סוף פרק ד). עם זאת, היסודות הספרדיים המובהקים בפירושי החומש והתלמוד ככדי משקל הם ואי אפשר להתעלם מהם, וכמו כן בולטת נטייתו של הרמב"ן להגיע אל הכרעת ההלכה בכל מקום, שהיא נטייה ספרדית קדומה ומושרשת. כל אלה, לצד עמדתו המפשרת במחלוקת אודות הפילוסופיה, עמדה המצביעה על היכרות עמוקה עם תחום מחשבה ספרדי מובהק זה, הביאו חוקרים אחדים לראות כ'אהבה המסורת' מרכיב עיקרי לצד המרכיב הצרפתי-האשכנזי, שהוא משני בחשיבותו ובעל ערך הצהרתי בעיקר.⁵⁴

עניין אחר שבו ניכרת התלכטותו של הרמב"ן בין מסורת הלימוד הספרדית לחברתה הצרפתית, נוגעת לשאלת היחס הנאות לבעיית נוסח הגמרא. כידוע הפליגו חכמי צרפת ואשכנז בתיקוני נוסח בגמרא על פי הסברה ומבלי שיהא בידם תמיד לתמוך את הצעותיהם בכתבי יד ישנים, ובוודאי שלא בכתבי יד מוסמכים. חכמי ספרד לעומתם, שהחזיקו בידיהם נוסחאות תלמודיות עתיקות ומאומתות, פעמים רבות, על פי התכתבות קדומה עם גאוני כבל, מיעטו מאוד בהצעת נוסחאות חלופיות ובוודאי כאלו שהוגהו על פי הסברה בלבד. הרמב"ן נקט דרך ביניים. את הצעות הנוסח התלמודיות בסברה ריחק בזרוע, עד שאמר כנגד העושים כן בזמנו 'והגהת ספרים בסברה עבירה גמורה וראוי לנדות עליה' (בבא בתרא קלר ע"ב); ובהתייחסו לתיקונים מסוג זה שהציעו בעלי התוספות כתב 'ויש מרכותינו הצרפתים ז"ל שכתבו לא גרסין "מדרבנן", ומדאורייתא הוא זה, וזה נראה שהיה נכון, אלא שהגמרא מכחישתו ואין שומעין להגיה הספרים' (בבא מציעא עא ע"ב). במקרים כאלה לא היסס לכתוב בפשטות שהתוספות 'נשתבשו' בפירושים. עם זאת, ולצד דחייתו המוחלטת תיקוני נוסח שרירותיים, לא היסס לפקפק בנוסח שלפניו ולבטלו, כי 'שמא אינו נמצא בנוסחאות' (כתובות כא ע"ב), ובעיקר הותיר מקום רב לשיקול הדעת בשאלת הבחירה הראויה בין גירסאות 'מתועדות' מקבילות. כל המקורות המוסמכים שהיו מקובלים בספרי הספרדים לתאר בהם נוסחאות וגירסאות, מצויים גם אצלו, כגון 'ספרים ספרדיים', 'ספרי דייקי', נוסחי בעל 'הלכות גדולות', רבנו חננאל, הרי"ף וכדומה, אלא שהוא ממעט יחסית לנצל נוסחאות אלו כדי להכריע באמצעותן בין פירושים חלופיים שונים, והוא מביא לפעמים את כולן כדי לגבות באמצעותן כל אחד מן הפירושים החלופיים שהציע. במקרים אלו העדיף הרמב"ן להעריך את הפירושים השונים לגופם, על פי תועלתם לפירוש

B. Septimus, 'Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition', *Rabbi Moses Nahmanides and Literary Virtuosity*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1983, pp. 11-34 54

הסוגיא בסברה, ולא היסט לסיים דין שכזה בלא להחליט על העדפה כלשהי.⁵⁵ את מגוון הנוסחאות ראה, במקרים אלה, כסייעתא אפשרית לכך שבתקופה קדומה – וסמכותית – כלשהי, נתפרשה הסוגיא על פי כל אחת מן האפשרויות שהביא, ונוסחה על פיה, אך לא יותר מכך. ואופיינית לתפיסה זו היא הערה מן הטיפוס הבא: 'פי' הראב"ד... ויפה כיוון, ואע"ג דלא נהירא לישנא דגמרא... דהיה לו לומר "ודילמא משכחת לה" – מצאתי נוסחא שכתוב בה "משכחת לה וגביה בה" (כתובות טז ע"ב). הרמב"ן אינו משבח את מרצא הנוסחא, את מקורה, את מהימנותה וכדומה – אדרבא, נוסחה יתומה וסתמית מצא, ואף על פי כן יש בה כדי ללמד, לדעתו, על המהלך הפרשני שהביא לקביעתה. במקרה אחר (כתובות כ ע"א) יודע הרמב"ן כי 'כל זה הטורח' שטרח והביא שיטות שונות לפרש דברי הגמרא, אינו אלא 'להעמיד גירסת הספרים, אבל רב אחא משבחא גאון לא כתב בשאלות "מעצמו"... וכן בתשובה לרב צמח', היינו כגירסת הירושלמי שהביא הרמב"ן, שגם בו לא נמצאת מילת 'מעצמו'. אף על פי כן לא מצא הרמב"ן טיבה לחזור בו מכל 'הטורח' שטרח בפירוש גירסת 'מעצמו', ואף על פי שקדמוני הגאונים לא גרסו, כאמור, מילה זו; עיין בדבריו באורך. שאלת הנוסח כאן כרוכה ואחזה בשאלת הפירוש, ואין נוסח קדמון אחד מטיל צל על נוסח אחר קדמון כמותו.

נושא אחר שניכרת בו נטייתו הספרדית של הרמב"ן היא מגמתו להרחיב ולשכלל עד מאוד את מערכת 'כללי התלמוד' ככלי פרשני. הרמב"ן אינו הראשון שהבחין בקיומו של 'סגנון' תלמודי קבוע, מעבר לתחומי הטרמינולוגיה והפסיקה שכלליה הפורמליים קבועים, מוחלטים ומחייבים. רישומם של אלה קדום מאוד, וכבר נתעסקו בהם גאונים קדמונים (ראה, ביחס לרשב"ם, חלק א, עמ' 63). לעומת זאת, הכללים הסגנוניים והספרותיים שכלל הרמב"ן מרוכזים לאין שיעור יותר, מרווחים מהם, אינם נוקשים ומחייבים כמותם, אלא מציינים טכניקות לימודיות ודרכי הבעה שבעלי התלמוד, תנאים ובעיקר אמוראים ורסנים' התלמוד, נוקטים בהם 'בדרך כלל'. תופעות ספרותיות אלו היו עשויות לעורר תמיהה לו הייתה היקרותן בודדת או נדירה מאוד, אולם מכיוון שהן מצויות לפנינו בתלמוד עוד ועוד, הוכן תמיד כי עלינו לראותן כצביון תלמודי מיוחד, שיש בהפנמתו כדי לסייע מאוד בהבנת סוגיות תלמודיות שונות, אף שבמקומות אחרים אין בעלי התלמוד עושים בו שימוש ואף אינם ערים לו תמיד כאפשרות פרשנית. על 'כללים' אלו עומד כל לומד לאחר שרכש בקיאות מספקת בתלמוד, וכאמור, מצינו רישומם כבר אצל ראשוני פרשני התלמוד באירופה ואין צורך לומר בקרב בעלי התוספות. אלא שאצל אלה פוזרים כללים שכאלו באופן בלתי שיטתי, והם מעדיפים את הדיון

55 ראה חידושי כתובות טז ע"א, ד"ה הכא נמי מסתברא: 'ולא גרסין אי אמרת בשלמא איירי בה ר"ג, אלא הכי גרסי' אי אמרת בשלמא איירי בה... אי נמי למאן דגרסי ליה הי"ק... ומיהו איכא נוסחי דקי ספרדי דגרסי אי אמרת בשלמא איירי כמורה. וכך היא גירסת ר"ח לפי דבריו. והמשך שם, ד"ה שור שחוט לפניך: זכנ במקצת הנוסחאות וההלכות רבנו הגדול לא גרס התם אלא עד כאן לא אמר ר"ג התם אלא דאמר' אוקי איתתא אחזקתא. וכן כתב הנגיד. ובנוסחי דייקי לא משכחת בהו הכא דאמרין מיגר.

הלמדני והמשא ומתן ההלכתי הקלסי כדי לפתור שאלות הנובעות, לכאורה, מאי התחשבות בכללים ספרותיים-סגנוניים אלו, בעוד שהרמב"ן מעדיף את השימוש בכללים מן הסוג הזה, שהוא מרבה לנסח. מיוחד הרמב"ן בהיקף הנרחב של כלליו. היקף הנובע מבקיאותו המופלאה בתלמוד ומן חוש ההאזנה הביקורתי הדק שניחן בו. הכללים המובלעים בספריו נאספו בידי ש' אברמסון בספר קטן המוקדש לנושא (ירושלים תשל"א), ויש בהם כללים מסדר גודל פשוט וברור – כגון שאין התלמוד מקפיד להביא מן המשנה על פי סדרה ודיוקה המילולי דווקא, שאין דרך התלמוד להסביר משנה על פי דעה נרחבת, וכדומה – וכלה בכללים מסובכים יותר, כגון שדרך התלמוד להוסיף טעמים שאינם נזכרים במשנה כאשר טעם המשנה אינו מגיח את דעת האמוראים, שדרכו להביא ראיה מפיסקא ראשונה שבמשנה גם אם ניתן להביא ראיה פשוטה וברורה יותר מפיסקא מאוחרת לה, וכדומה. במקצוע זה נמצא הרמב"ן יותר במסגרת מסורת הלימוד הספרדית מאשר בזו הצרפתית. ועל מקומו של הרמב"ן בתהליך חדירתה של ההשפעה הצרפתית-האשכנזית על תרבות יהודי ספרד, ראה לעיל, עמ' 29.⁵⁶

המיוזג המיוחד במינו בין מסורת לימודם של הספרדים הראשונים לבין שיטת בעלי התוספות הצרפתים, מתברר מן העיון בכלל יצירתו הפרשנית של הרמב"ן כמגבש ספרותי אחיד. אולם עיון מבחין ביצירתו, לפי סדרה הכרונולוגי, מגלה תהליך של התקדמות ברורה מנטייה ספרדית גלויה, הניכרת לכל אורכו של ספר ה'מלחמות' שכתב הרמב"ן בצעירותו, שבו מרובה לאין צורך משקלו של החומר הספרדי הקלסי על פני החומר שמקורו בבתי המדרש של בעלי התוספות, לקראת אוריינטציה צרפתית ברורה בחידושים, שם מרובה משקלו של החומר הצרפתי – בכמות ובאיכות – על פני החומר הספרדי העתיק. הרושם 'הממוזג' מקורו בעיון המתמיד בשני הספרים יחד; והרי הרמב"ן עצמו מפנה הרבה אל ספר ה'מלחמות' בחידושו, כי ראה את המהלכים הלמדניים שבשני הספרים משולבים יחד ללימוד ממוזג אחד. אולם מן הבחינה ההיסטורית, הדבר מלמד בעליל על התקדמות מתמדת מן החלות במסורת הספרדית הקדומה אל דרך הלימוד החדשה שהציעו בעלי התוספות הצרפתים, תוך כוונה להחזיק בישין לצד החדש. הגורם המייצב והמאזן את שני המסלולים, והמהווה את קנה המידה להבחין ביניהם הוא, באופן מפתיע, הרמב"ם, המשקף דרך לימוד שלישית, אישית, מקורית משלו, הנשענת על הכרה עמוקה ויטודית של מסורת הלימוד הספרדית, תוך ברירת נתיב מקורי לגמרי בהבנת הסוגיות התלמודיות, נתיב שמהלכיו אינם תלויים במסורת ספרדית זו. יש לזכור כי חדירתו של הרמב"ם לספרד חלה בעת ההיא ממש ובמקביל לחורית התוספות, והמהפך הלימודי השקט שהציע ספרו נותרש בסמוך למהפך הדרמטי יותר שהציעו בעלי התוספות בעבודתם, והרמב"ן היה הראשון

56 תהליך כולו, על אף שהוא מבטא התפתחות תרבותית יהודית פנימית מובהקת, הרי מקבילה לו ההתפתחות ההיסטורית הכללית בספרד של המאה הי"ג, שהיתה נותנה אז בתהליך מעמיק של התפוררות המסורות הקדומות שמצאן מדרום המדינה בתקופותיה האסלאמיות, וקליטת המסורות של קלוני (Cluny) מן הצפון הצרפתי. על תהליך זה כתבו רבים – ראה Y. T. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry*, London 1997, pp. 303-304

לחכמי ספרד ששני מהפכים אלו חלו בשנים שבהן נתעצבה דמותו הלמדנית.⁵⁷ כאמור, חלק גדול מתשתית הדיון, ומן הנרשאים המעסיקים את הרמב"ן בפירושו, לקוחים מדברי התוספות ומדברי חכמי פרוכנס הראשונים (התלויים בהם במידה רבה). אולם תרומתו אינה מתמצית במשא ומתן ההלכתי שהוא מנהל בדבריהם, וחשיבותה רבה אף בשלב ההכאה מתוך דבריהם. בעשותו כן מסכם הרמב"ן ומתמצת את דבריהם בלשונו, מלקט חלקי דברים ומצרף פרטי שיטה נוספים מתוך דברי התוספות בסוגיות מקבילות בתלמוד, ותורם מילות מינוח ודברי הסבר משלו להטעמת דברי התוספות, ויש בכל אלה משום תרומה גדולה להארת דבריהם.⁵⁸ יש לזכור כי התוספות 'שלנו' לרוב מסכתות הש"ס הן מעריכתו המוקדמת של הר"ש משאנץ, שחזרו ונערכו לאחר מכן בידי ר' אליעזר מטוך, איש אשכנז, שפעל במחצית השנייה של המאה הי"ג (להלן, עמ' 119). הרמב"ן כתב את חידושי במחצית הראשונה של אותה מאה ולא ראה את עריכתו של ר"א מטוך כלל ועיקר; תוספות שאנץ הן שהיו לנגד עיניו ותוספות ר"א הזקן במקורן הראשון, ועל כן אפשר מאוד כי מה שנדמה לנו כהשלמת דברי התוספות על פי דבריהם במקומות מקבילים, תוך השבחת הניסוח, אינו אלא תמצית הדברים כפי שנמסרו באותן תוספות שאנץ מקוריות, כשם שאפשרי מאוד כי מקצת הדברים הנראים לנו כלקוחים מן התוספות 'שלנו', אינם אלא חידושי העצמיים של הרמב"ן, שנתחדשו במקביל לבעלי התוספות המאוחרים ונכללו בעריכתו של הר"א מטוך.

כאמור, התוספות לא הועתקו הרבה בספרד,⁵⁹ ולא עמדו בפני תלמידי הישיבה שם בעת לימודם. ספר חידושי הרמב"ן הוא אשר ליזה את לימודם, והוא קלט לתוכו מדברי התוספות כל שהיה חשוב בעיניו ושביקש לעסוק בו. בדרך כלל תמצת הרמב"ן את הדברים והאירם בלשונו, כמבואר לעיל, וכרגיל התייחס אך ורק לנקודות העיקריות שבדבריהם; פעמים שילב תוכן דיבור תוספות שלם אל

57 קליטתו ההלכתית של הרמב"ם בספרד לאתה בקשיים רבים ובהתנגדות עזה, שהיתה קשורה, כמסתבר, בהתנגדות למשנתו הפילוסופית. אולם, בניגוד לסיפור המאבק על עמדותיו הפילוסופיות של הרמב"ם, שנידון הרבה במחקר, לא תואר עד עתה המאבק המקביל בסמכותו ההלכתית. חומר רב לנושא זה נמצא בספרו של ר' יונה אבן בהלול הנמצא בכתב-יד. ספר זה מוקדש כולו כשיר תהילה לרמב"ם, ומוסר את עיקר תוכנו של ספר 'יד החזקה' בדרך שיר מחורז. בהקדמה לחיבור מיוחד במינו זה, מכביר המחבר דברים על מצבה הידוד של ההלכה בספרד קודם שבאו שמה ספרי הרמב"ם, על מבוכה ובלבול גמור ששרדו בין פוסקי ההלכה אז ועל התקלות הגדולות בנידול חיי הציבור כתוצאה מעם-ארצות זו, שרק עם בואו של ספר 'יד החזקה' לספרד נשתלט סדר הלכתי נכון במדינה. לכל אלו מביא המחבר דוגמאות קונקרטיות לא מעטות, והחיבור הזה דורש מחקר בפני עצמו. ראו לכתב-יד זה, בהקשר אחר לגמרי, ראה B. Septimus, 'Kings, Angels or Beggars', *Studies in Medieval History and Literature*, 2, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1984, pp. 310ff.

58 וראה אברמסון (לעיל, הע' 43), עמ' קפה-קפח.

59 חופעה זו נמשכה בספרד עד לסוף המאה הטיז; ראה לעיל, סמוך להע' 48. וראה: ח"ו רייטרוכסקי, שרידי בבלי, א-ב, ניו יורק חש"ס; י' מהלמן, 'הדפוס העברי בשאלוניקי', הצ"ל, גוהות ספרים, ירושלים חש"ו. דפוסי תלמוד מורחיים קדומים, מועטים ונדירים, עם 'תוספות', נזכרו במאמרו של ש"י פרידמן, 'מסכתות שנדפסו ולא נרשמו', עלי ספר יח (תשנ"ו), עמ' 5-41.

ספרו, על קושיותיו ותיורצו, מבלי שביקש לחלוק על דבר מן הדברים. דרכי ההבאה שונות, וקשה מאוד להבחין כלל מנחה בעניין. פעמים קרא שמם עליהם ('תוספות', 'רבותינר', 'רבותינו הצרפתים', 'יש אומרים', ועוד) ופעמים נדמה כאילו הוא הוא שאמרם, ואפשר, כאמור, כי במקומות אלו אכן עמד על הדברים מעצמו, או שאותם דיבורי תוספות, או חלקם, לא היו בעריכה שלפניו.⁶⁰ נטייתו היא לקצר בדברים, וסגנון דיבורו הוא בבחינת מועט המחזיק את המרובה. יורד הוא היישר לעומק השיטה ומוותר על משפטי הקדמה, הסבר וכפל הבהרה, מעבר למינימום הנדרש להצגת עיקר הרעיון. לשונו כהירה וברורה, שפתו העברית צחה מאין כמות, וגם מליצות חריפות ושימוש מחוכם בשברי פסוקים לא יחסרו בו.⁶¹ בהביאו מדברי התוספות — בשמם, בסתם או בשמו הוא — ימסור את הרעיון העיקרי בלבד, את הראיה העיקרית ואת הדין המרכזי בלבד, ואף אלה בקיצור נמרץ. נטייתו של הרמב"ן כלפי ערכי פסיקה העולים מן הדין הפרשני, גרמה להתעסקותו המועדפת בדיבורי תוספות שיש בהם פוטנציאל פסיקתי, תוך הזנחת הקטעים שאין בהם בחינה זו. מלבד כל זאת, דיבורי הרמב"ן אינם רצופים לאורך המסכת כולה, עמוד אחרי עמוד, וקטע אחר קטע, כבתוספות, והדילוג בין הקטעים מרובה בהרבה מאשר בתוספות. מתוך כך, למרות משקלם הרב של דיבורי התוספות בכלל חידושי הרמב"ן והיותם היסוד המעמיד בו, הרי שרק חלק מועט בלבד מכלל דיוני התוספות מוצא את מקומו בחידושי הרמב"ן, ואין הלומד בחידושי הרמב"ן יכול לעמוד מתוכם בלבד על המתרחש במערכת התוספות על אתר.

ספר פירושי הרמב"ן לתלמוד קרי 'חידושי הרמב"ן', וכך היה שמו במקורו. מונח זה בא לאפיין ולהגדיר את המסר הכפול העולה מן הספר: שימת הדגש על העלאת החידוש ההלכתי כמגמה עיקרית במשא ומתן ובפלפול הישיבתי בסוגיות התלמוד, ושימת לב לחידוש העקרוני שבעצם המהלך הלימודי הזה, ששורשי נעוצים אמנם בלימודם של בעלי התוספות, אולם העלאתו לכלל מגמת יסוד ומבוקש עיקרי בלימוד הישיבות, הוא מפיתוחיו הרעיוניים של הרמב"ן. מן הצורך הוא להתבונן באופן מעמיק יותר במושג 'חידוש' ובמתבקש ממנו: חידוש הוא כל אמירה הלכתית, כל קביעה של עיקרון משפטי-הלכתי חדש, שניתן לבססה בסברה אשר אפשר למצוא לה תימוכין עקיפין — אך בעלי כוח שכנוע — מפלפול סוגיות שבתלמוד. על פי עצם ההגדרה החידוש הוא אמירה שלא נשמעה ולא נודעה דוגמתה בעבר, שאם לא כן שוב אינה חידוש. ממילא נשאלת השאלה מה היה מעמדו של החידוש הזה בעבר — האם טעו חכמי העבר כשלא הבחינו באפשרות קיומה של אותה סברה מחודשת שיש בה כדי להגביל את תוקף הדין? ואולי חשבו אף הם על אותה אפשרות מחודשת אלא ששללוה בשתיקה? ומי זה נתן בידינו

60 ראה למשל חידושי לשכת ה'ע"ב, ר"ה הא דקסבר, הלקוח מדברי התוספות על אתר (זקשיא להו לרבנן), ובכל זאת כתב ימצאתי בירושלמי, על קושיית ירושלמי המרכאת בתוספות. כאן ברור כי דברי הירושלמי לא היו כלולים בתוספות שלפניו, שהרי הוא כתב שאין שם פירוק מפורש על זה, אולם בתוספות הובא פירוק הירושלמי 'משכחת לה בקוסץ' — ובירושלמי שלפניו אכן חסרת מילים אלו.

61 דוגמאות לזה רבות ומגוונות; מבהר מאלף ראה בספרו של אברמסון (לעיל, הע' 52), עמ' קפח-קצא.

את הסמכות ההלכתית לחדש עיקרון הלכתי שלא נודע בעבר, ואולי אף נשלל בשתיקה? ההכרה בזכות החידוש בהלכה היא הישגם הגדול של בעלי התוספות.⁶² אולם הצגתו של החידוש כמגמתו העיקרית של הלימוד הישיבתי היוצר, וכתמצית קיום מצוות תלמוד תורה, דבר זה הוא מן המהפכים הגדולים שחלו בספרד במאה הי"ג, בעיקר בזכות מפעלו הפרשני של הרמב"ן. גם דבר זה מבליט, כמובן, את גדל ההשפעה הצרפתית על הרמב"ן, מצד בעלי התוספות, שביצירתם נקבעה לראשונה עוצמתו ההלכתית של החידוש בהלכה.⁶³ אולם יותר מכך הוא מסמן את מהלך הרוח בעת ההיא, ואת נהייתם, ונהירתם, של הלומדים הצעירים, אחר החידוש, וראייתם את תפקידה המרכזי של הישיבה בהדרכה לקראת 'מקצוע' זה (ראה לעיל, עמ' 23). נהייה זו היא מסימניה של התקופה ההיא בספרד דרך כלל, ומה שהביא לייסוד האוניברסיטאות הגדולות שבה במהלך המאה הי"ג.⁶⁴ מודעותו של הרמב"ן למשמעות ההבדל שבין סברותיהם של בעלי התוספות ל'חידושים' שחידש הוא, עולה בבירור מאופן התבטאותו, לעתים קרובות, בשעה שהוא מציג את עמדתו לעומת סברותיהם: 'ואני אומר שאין עיקר קושייתם קושיא כלל'; היינו הקושיא מעיקרה ליחא, כי יש לתפוס באופן אחר את עיקרו של העניין. ובמה דברים אמורים? דוגמא מפורטת אחת תבוא ללמד על הכלל כולו. במסכת שבת (ה ע"א) קובעת הגמרא כי ידו של אדם חשובה כד', על ד', היינו שכף היד עתה על הדרישה ההלכתית כי 'המוציא' מרשות לרשות צריך שיעקור ממקום שיש בו ד' אמות על ד' אמות ויניח במקום שיש בו שיעור זה, ובפחות מכך אין אתרי ההנחה והעקירה קרויים 'מקום'. ואף על פי שכף ידו של העני הפושט ידו אל תוך רשות בעל הבית — הנזכרת בדוגמא שבמשנה הראשונה במסכת — אין בה כדי שיעור זה, קבעו חכמים כי מכל מקום היא 'חשובה' כאילו היה בה שיעור זה. על כך שואלים התוספות שם, מדוע זקוקים אנו להמציא קביעה מיוחדת זו, והרי כלל הלכתי אחר, פשוט ממנו ודווח בכמה מקומות בתלמוד (שבת קב ע"א, עירובין צט ע"א), קובע כי 'מחשבתו [של אדם] משויא לה מקום'. ועל כן אם יזרק בפי כלב או לפי כבשן, חייב, אף על פי שאין באתרים אלו השיעור המבוקש של ד' אמות על ד' — עצם הכוונה להאכיל את הכלב ולשרוף את החפץ, גורמת לכך שגם מקום צר ומצומצם זה יחשב כמקום גמור — וממילא, די בכך שרצונו של בעל הבית להניח את החפץ ביד העני כדי להחשיב את כף ידו כמקום של ד' על ד', ולמה הוצרכנו לחדש קביעה מיוחדת לצורך זה? על כך עונים התוספות,⁶⁵

62 המדובר כאן הוא, כמובן, בימי הביניים; שונה היה המצב בימי המשנה והתלמוד, שהתנאים והאמוראים מוסמכים היו לחדש, ומשנחתם התלמוד ניטלה זכות זו, לכאורה. החידוש שואב את תוקף סמכותו — גם בימי המשנה והתלמוד — מחשיפת 'טעמי' ההלכה הקדומה, ופיתוחה בהתאם לכך — ראה על כך מאמרו היפה של הרא"ש רחנשל, 'מסורת הלכה וחידושי הלכות במשנת חכמים', תרכ"ן סג (תשנ"ד), עמ' 321-374, ובפרט עמ' 321-336.

63 ראה תא"ש מע, הנגלה שבנסתר, עמ' 38-39.

64 על רדיפת החידוש כמסמן עיקרי של הפעילות האינטלקטואלית, ראה, לדוגמה, י' הקר, 'הפעילות האינטלקטואלית בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית במאות השש-עשרה והשבע-עשרה', תרכ"ן נג (תשמ"ד), עמ' 569-603.

65 כך היה כתוב בתוספות שעמד לפני הרמב"ן; לפנינו כתוספות כחצב תירוצו אחר.

כי הנחת האוכל ביד העני אינה מבטאת את תכלית רצונו של הנותן אלא במקצת; רצונו הוא שיגיע האוכל לפיו של העני, והיד אינה אלא אמצעי למטרה, בניגוד לזורק לפי הכלב והכבשן, שהם אתרים המסמנים את ייעודו הסופי והמדויק של הזורק, ועל כן הם — ורק הם — חשובים כמקום ד' על ד'.

הרמב"ן מביא תירוץ זה (ותירץ נוסף, שלפיו נמנעה הגמרא משימוש במהלך זה, משום שאין הוא יכול להועיל לגבי הפיסקא במשנה המתארת עקירה מידו של עני), ומבלי שטרח לדחותו כתב: 'ואני אומר שאין עיקר קושייתם קושיא כלל'. וכל כך למה? מפני שהדרישה למקום ד' על ד' אינה נובעת, לדעתו, מהגדרת המונח 'מקום' — אשר כאילו אינו נופל על שיעור קטן מזה — אלא מהגדרת המונח 'מלאכה', היינו: שהנחה על מקום צר שכזה אינה מהווה סיום נורמלי למלאכת הוצאה, אלא אם כן היתה זו תכלית מעשהו של האדם, כגון הזורק לפי הכלב כדי להאכילו, או לפי הכבשן כדי לשרוף. במקרה כזה הרי 'מלאכת מחשבת' לפנינו, האסורה בשבת, ומכוחה חשוב אתר ההנחה המצומצם כמקום השלמתה של המלאכה, למרות שטחו הזעיר. אולם כאשר המדובר הוא בהנחה סתמית מבלי שתתבצע בכך מלאכה מסוימת, אין בכוחה של הנחה על מקום זעיר שכזה להיחשב כהנחה כמקום ד' על ד'. והביא הרמב"ן ראיות לזה ופלפל בדבר.

לכאורה תירץ נוסף לפנינו, כמחזהו כתירץ הראשון של בעלי התוספות, אינו נופל ממנו ואינו טוב ממנו. אולם הרמב"ן אינו רואה בו עוד 'תירץ', אלא ביטול הקושיא מיסודה, משום שהוא מעמיד תפיסה חדשה של העיקרון הבסיסי העומד מאחורי הכלל הנידון. שיעור ד' על ד' אינו דרוש להקניית שם 'מקום', כהבנת התוספות, אלא להקניית תוקף של סיום למלאכה (היינו מלאכת הוצאה), שהנחה על מקום זעיר שכזה אינה אלא מהלך ארעי. רק מלאכה שבאה לידי סיומה היא 'מלאכת מחשבת' האסורה בשבת, ולכשתסתיים יתוקן פגם המקום מאליו.

לצד נתיבים אישיים ברורים מן הסוג הזה, והכרעות חד-משמעיות אחרות במחלוקות קדמונים ('ואני התלמיד מן האחרונים אני וכדבריהם אכריע בהכריע גמור לפי עניות דעתי' [כתובות יט ע"ב]; 'הנה למדתי לפי הענין שאין פי' הברייאתא דכברי הגאון, ומעתה הדין בטל' [שם כ ע"א]), רוח למדי בחידושי הרמב"ן הדיון המהסס, הפותח בהעלאת שאלות על סוגיית התלמוד או על פרשניו הקדמונים, במזרח ובמערב, ממשיך ובוחן דרכים שונות ליישב דבריהם, מעלה לדין אפשרויות פרשניות חלופיות משל פרשנים אחרים, משווה ביניהן, בדרך עדויות נוסח שונות בתלמוד ואת מידת התאמתן לאחד מן הפירושים, מפלפל בקצרה ומרמו על מקומות מתאימים, או סותרים, אחרים בתלמוד ובפרשניו, מביע משפטי הערכה סתמיים, קצרים, חד-משמעיים ושונים בדרגת חריפותם, על קטעים שונים מן המכלול שהעלה ('דוחק', 'נכון', 'אינו נכון', 'ולאו מילתא היא', 'יש דברים הרבה בשמועה זו ומרבים הבל', 'איני יודע מה הוא שח' [על ר' יוסף אבן מיגשן], 'אינו כלום' [על דברי תוספות] מבלי לנמק דבריו כלל), ובסופו של דבר נסגר דיון בלתי גמור שכזה בלא הכרעה. בשום נקודה במהלך קטעים אלו — והם אופייניים לחלק נכבד מחידושי הרמב"ן, בוודאי למעלה ממחציתו — אין הדיון מתקרב, לא כל שכן מגיע, לידי מיצוי.

ואף על פי כן תרומתם של הקטעים רבה מאוד, בגלל העושר העיוני הטמון בהם, בעיקר בצורה של הבעה תמציתית וקצרה של רעיונות מבריקים וחולפים, כאפשרות עיונית המועלית מבלי לבדקה לעומק או לרוחב. במקומות אלו משתף הרמב"ן את הלומד בהתלבטויותיו, בספקותיו ובפקפוקיו, באמצעות שיבוץ מילות הערכה וביקורת לאורך הדיון — כולל לשונות סתמיות כגון זלדדי נמי לא נחא לי לישנא דגמרא' וכדומה, המצויות לרוב בפירושו — בעת שהוא מבקש לשקול במאזני העין את היתרונות והמגרעות שבכל אחת מן ההצעות הפרשניות שהזכיר. אופי בלתי גמור זה של הדיון בחלק כה גדול מהיקף חידושי הרמב"ן, שיתוף הלומד בהרגשת אי-הנחת, המרוזות במילים מועטות של ביקורת מסתייגת וסתמית, והומנת הלומד — בשתיקה ובמשיכת נדעם — להמשיך את העיון והדיון בכוחות עצמו, אלה הם המאפיינים הדידקטיים הייחודיים לרמב"ן,⁶⁶ ולא מצאנו כדבר הזה בשום מערכת פרשנית קודמת, במזרח או במערב למעט, אולי, רש"י. את החלל העיוני הזה ביקשו למלא תלמידיו הגדולים של הרמב"ן, והרשב"א והריטב"א בראשם, כמו שיבואר להלן.

ערך לימודי נוסף עולה מתוך ההקפדה המרבית שהקפיד הרמב"ן על פרשנות מדויקת של לשון הסוגיא ותחבירה כפשוטה, במידה שאינה נופלת מהקפדתו על עומק הסברה ובחינת הדברים בשורשם. באופן זה נאחז הרמב"ן בסוגיא שלפניו ומנע מן הלומד לשוט על כנפי הסברה יתר על המידה ולראות בה חזות הכול, תוך ריתור על פשט הדברים במקומם ועל השקעת מאמץ בלימוד סוגיות שהן בעלות אופי טכני בלבד. וכשם שדחה מעליו גירסאות שרירותיות וחסרות סימוכין, כך דחה מעליו אוקימתות רחוקות בסוגיא שנועדו ליישב קושיות חזקות, ובהקשר זה אמר 'ואין לדון כאן אלא כלשונו' (כתובות יט ע"א), היינו שלא לסטות אל מעבר למה שמפורש בסוגיא.

66 יש שראו ברישפות זו סימן לחוסר עריכה מופית של ספר החידושים, הנתון ככעין שלב ביניים מתקדם בין פנקס רשימות, יומן או טיוטה לקראת פרסום — ראה מבואו של ע' שבט להדורות הרמב"ן למסכת כתובות, ירושלים תש"ן. לדעתו, ריבוי ההצעות שמעלה הרמב"ן בזו אחר זו, תוך הפסקה — מלאה או חלקית — עם מריבתו, יש בו כדי ללמד כי הרמב"ן כתב את ספרו לאורך זמן, כאוסף של הערות, תוך שהוא מוסיף עליו רובד אחר רובד, על פי החומר הנוסף, ממקורות שונים, שבא לידיעתו עם הזמן. לו היה הרמב"ן כותב הכול בקולמוס אחד, לא היה מותיד בספר — לדעת שבט — אלא את הרובד האחרון. גם הלשונות 'ישוב מצאחי', 'ואחר כך ראיתי', 'ודמיהן', יש בהן כדי ללמד, לדעתו של שבט, על מציאות זו. תפיסה זו שלטת לאורך כל מבואו המפורט של שבט, אך לדעתי אין בה ממש. תן דעתך: לוא היה הרמב"ן חפץ להתעלם מכל הרבדים הקודמים אל מול הרובד האחרון, כדעת שבט, לא היה נמנע מלמחוק גם אם היתה כתיבתו בגייה שלבים שלבים, אריח על גבי לבנה. גם הלשונות הנזכרים אינם מלמדים מאומה, ואינם מורים אלא על סדר התפתחות החפיסה, באופן הדרגתי, אצל הרמב"ן, ועל מורכבותה המתפתחת כתוצאה, ובשום אופן לא על קישור הכתיבה ועל היות התומר המצטבר בשלבי עריכה שאינם סופיים. והעובדה כי דברים רבים שמוסר הרא"ה בשם הרמב"ן לא נמצאים בספריו, אין בה שום פליאה היא נדמלית לחלוטין. הספר לא נכתב אמנם, במשיכת קולמוס אחת, כדעת שבט, אולם לא מכוח השיקולים שהעלה, אלא מכוחן של ראיות ברורות יותר, כמו שמפורש להלן. עם זאת, בעיקר של דבר מהדורה אחת רצופה לפנינו, על ספקותיה והתלבטויותיה, אך לאחר שהופצה נוספו בה דברים בידי הרמב"ן, כרגיל בימי הביניים.

משלושה מרכזי תורה עיקריים — מלבד מסורת גאונים בבל — שאב הרמב"ן מסורת הלכה אל ספרו: צרפת (ראשכנז), צפון אפריקה וספרד המוסלמית (בעיקר). ופרובנס. מכל אזור בחר הרמב"ן את גדולי התורה המרכזיים והייצוגיים שפעלו בו, ואלו הם: רש"י, רבנו תם בספר הישר ובעלי התוספות — מצרפת; רבנו חננאל, הר"ף והרמב"ם — מצפון אפריקה וספרד; ר' אברהם ב"ר דוד, הלוא הוא הראב"ד מפוסקייר, איש פרובנס. אישים אלו הם העמוד החזק אשר עליהם נכון ספר חידושי הרמב"ן כולו, ואליהם צירף מדי פעם חכם תורני גדול אחר, שמצא עניין לצטט דבר מתורתו. חכמי קבוצה ב' זו — אם אכן ניתן לכנותה כך — על פי החלוקה הגאוגרפית הנזכרת, הם: הרשב"ם ובעל 'ספר התרומה' — מבני צרפת; ר' אפרים — מצפון אפריקה; ר' יהודה הנשיא הברצלוני, ר' יצחק אבן גיאת ור' יצחק ב"ר ראובן הברצלוני — מספרד; ר' משה ב"ר יוסף (=רמב"ן), ר' זרחיה בעל 'ספר המאור' ור' יצחק ב"ר אבא מארי בעל 'ספר העיטור' — מפרובנס, וספר 'הערוך' לר' נתן מרומי. מלבדם נזכרים חכמים מקריים שונים פעם יחידית פה ושם. רש"י הוא הפרשן העיקרי, ואל דבריו מתייחס הרמב"ן יותר מאשר לכל חכם אחר. פירוש הראב"ד לתלמוד — שרובו הגדול אבד מאתנו, והרמב"ן הוא כיום אחד מן המקורות החשובים להכרתו — הוא המקור השני בחשיבותו, מיד לאחר פירוש רש"י. את דעותיו החשיב מאוד ובו השתמש הרבה כדי להציג חלופות פרשניות על דרך הפשט לסוגיות התלמודיות. מלבד רש"י והראב"ד אין שום פרשן תלמוד שיטתי שבו השתמש הרמב"ן באופן קבוע, אף כי מדי פעם הזכיר גם פרשנים אחרים, כדוגמת רמב"י מנרבונה, ר"י אבן מיגש ואחרים. מפתיע מאוד היעדרם — הכולט! — של רבנו יונה גירונדי ור' מאיר הלוי אכולעפיא, בני סביבתו, שפירשו חלקים גדולים מן התלמוד כשנות דור לפניו, וקשריו האישיים של הרמב"ן עמם ידועים לנו היטב. אין בידי להציע שום פתרון מניח את הדעת לתופעה זו. ניכרת ההתפתחות הרבה בלימודו של הרמב"ן, בעיקר בשימוש המרובה והיסודי שעשה בספרות התוספות המתחדשת. תוספות שאנן, המעבדות את תוספות ר"י הזקן ומבוססות עליהן, וספר 'יד החזקה' של הרמב"ם, הגיעו לידיעתו פחות או יותר באותו זמן, כאמצע העשור השני של המאה ה"ג, ובספר 'מלחמת ה', שכתב בצעירותו, בטרם ראה את רוב ספרות התוספות אשר הגיעה לידיעתו, ובטרם הכיר את ספר 'יד החזקה' של הרמב"ם, הרבה להשתמש בעיקר בספרי ספרד ופרובנס. ראשי המדברים בספר 'מלחמות' הם רש"י, המייצג הבלבדי כמעט לחכמי צרפת (פרט לרבנו תם, שאף כי אין שמו נזכר כמעט בשום מקום, הרי שדבריו הובאו בדברי ר' זרחיה בעל 'המאור' שאותם ביקש הרמב"ן לדחות; נראה כי לא היה בידו באותה שעה 'ספר הישר' של רבנו תם), הראב"ד, וקבוצת חכמי ספרד בני המאה ה"א-ה"ב ור' שמאל הנגיד בראשם.

בספר חידושי, העשיר הרבה יותר בהבאות צרפתיות וכשימוש מרובה ברמב"ם, עצמאותו של הרמב"ן שווה כלפי כל המובאים על ידו, לבנות ולסתור, להקשות

ולתרץ, להסכים ולחלוק, אולם ההבדל ביחסו אל הגדולים שהביא ניכר מסגנון אמירותיו החיוביות כלפיהם, בהזדמנויות שונות. על רש"י כתב: 'וכל הפורש ממנו כפורש מן החיים. ויש לרבים אחרים בזה דברים מרבים הבל' (שבת כה ע"ב); 'וה'אחרים' כאן הם רבנו תם ור' זרחיה בעל 'המאור'. בדברי התוספות מצא פעמים רבות 'שיבוש' ו'דברי נביאות', 'כלכול' (כתובות כא ע"א), וכדומה. אל הרמב"ם הוא מתייחס בהערכה רבה, אולם 'רבנו הגדול' אצלו הוא, בכל מקום, הרי"ף דווקא, ולדבריו הקדיש תשומת לב רבה הרבה יותר. המעניין בדבר הוא, כי למרות שהושפע, ולקח מלוא חופניים, מתורתם של בעלי התוספות ומהכרעות הרמב"ם גם יחד, ולמרות המיזוג המושלם שמיזג ביניהם והתווה בכך את הדרך לכל הבאים אחריו, הרי שחותם אישיותו העצמאית ניכר יפה יפה כבר בספר ה'מלחמות' שנכתב, כאמור, בצעירותו ובטרם תוקפה של השפעה כפולה זו.

שימוש רב עשה הרמב"ן בתלמוד הירושלמי, אף כי לא חמיד במישרין, ופעמים רבות על סמך ההבאות ברי"ף ומתוכן. אולם, שלא כרבנו חננאל ויתר הראשונים שאחריו, שהרבו ער מאוד להשתמש בירושלמי על-אתר להשלמת הריון שבתלמוד הבבלי, השתמש הרמב"ן בתלמוד הירושלמי כולו, בבקאות המקבילה לזו שבבבלי, כדי להוכיח ממנו דין או עיקרון שביקש לתומכו. נדמה כי בכך היה הרמב"ן ראשון לממזגי התלמוד הבבלי והירושלמי כחטיבה עיונית אחת.⁶⁸ העיון הנמרץ בירושלמי היה לו לרמב"ן למנה ממורשת משולשת: הרי"ח והרי"ף 'דבותיו הגדולים', ר' יהודה ב"ר יקר רבו, שפירש את התלמוד הירושלמי – ראשון, ככל הנראה, למפרשי הירושלמי באירופה והחלוק בתחום זה – ור' שמשון (הר"ש) משאנץ, תלמידו של ר"י הזקן, גדול בעלי התוספות במחצית הראשונה של המאה הי"ג, ואחיו של ר' יצחק ב"ר אברהם (=הריצב"א) מורם של שני רבותיו הגדולים של הרמב"ן (ראה לעיל). הרבה מן הדמיון יש בין שני אישים דגולים אלו, הרמב"ן והר"ש משאנץ, מלבד עיסוקם המרובה בתלמוד הירושלמי ובנושא ארץ ישראל, ועלייתם אליה בסוף ימיהם. יש להניח גם כי ראשית היכרותו של הרמב"ן את ספרות התוספות קשורה היתה בעריכה המקפת – על כל הש"ס: – של תוספות הר"ש משאנץ שהגיעה לידו, כאמור לעיל, וגם את המתכונת הפרשנית הייחודית בסגנון התוספות למד הרמב"ן להכיר מפירוש הר"ש למשניות ורעים וטהרות. וכבר העיר פרופ' א"א אורבך 'על חלקו הרב של רבנו שמשון משאנץ בהפצת לימוד הירושלמי, בפירושו ובשימוש בירושלמי כמקור להלכה. בתחום זה פעל יותר מכל תלמידי הרי"י, שבעצמו נהג עיון מרובה בירושלמי'.⁶⁹ דמיון רב בין שני האחים לבין הרמב"ן יש גם במידת שימושם בשאר מקורות חז"ל, כתוספתא ומדרשי ההלכה.

68 לדעתו של י' זוסמן, בספח למאמר 'פרקי ירושלמי', מחקרי תלמוד כ (תשנ"ג), עמ' 281, השתמש הרמב"ן בירושלמי אך ורק כדי לתמוך מנוכחו על פשטן של סוגיות הבבלי, ולעולם לא כדי לתמוך ממנו פסק הלכה, כי אין הלכה בירושלמי בשום מקום. גם כשאנו חולק על הבבלי.

69 אורבך, בעלי התוספות, עמ' 266.

הרמב"ן סלל לעצמו דרך עיונית המבוססת על מלוא היקף השכלתו הרחבה, ועל שיקול דעת עצמאי לחלוטין. ובלתי תלוי בדעת קודמיו. על אף שהקפיד הרמב"ן שלא לערב בחידושיו לחלמוד דעות שמקורן מחוצה לו, אף שכמותן רווחות ומצויות ביתר ספריו, בכל זאת ניתן למצוא הדים להן במקומות שונים. עמדנו על כך לעיל, כי לגבי כמה מסכתות יש בידינו 'לקטות' בלבד, ובהן יחידות דין ארוכות יחסית ומפורטות, לסוגיות אחדות שבמסכת.⁷⁰ באחת מהן, בראש מסכת מגילה, הובאה לידי ביטוי גישה לימודית חדשה שלא ראיתי כמותה באחר הראשונים לפני כן. בניסיתנו להבין את פשר אופיו הכפול של חג הפורים, על שני תאריכיו, י"ד בחודש אדר לערי הפרזים וט"ו בו למוקפים חומה 'מימות יהושע', וכן פרטי הלכה אחרים בחג זה שהתמיהו אותו, פרס הרמב"ן תפיסה היסטורית רחבת היקף של אירועי הפורים וטיב הנס שאירע בו, למי בדיוק אירע ואיפה ומתי אירע, וזאת על בסיס קריאה עצמאית ומקורית בפשטי הכתובים במגילת אסתר, ועל רקע הבנתו את ההיסטוריה היהודית של אותה תקופה. לדעתו, רוב יהודי העולם בעת ההיא ישב בארץ ישראל דווקא ולא בגולה, והנס אירע בעיקרו ליושבי הפרוזות – גם של בבל, אולם בעיקר של ארץ ישראל – שלא היו מוגנים בחומות עיר. לדעתו נבעה הסכנה העיקרית מכוחות עוינים חיצוניים ולא משכניהם הלא יהודים של יושבי הערים. החג נקבע תחילה באופן ספונטני, על ידי יושבי הפרוזות שבארץ ישראל (בעיקר), ורק בשנה שלאחריה קבעו מרדכי ואסתר את הפורים חובה על ישראל שכלל הארצות וכלל הערים. בשלב זה חלה ההפרדה בין יום י"ד, שנשאר על מקומו כתאריכו של החג הספונטני, הקדום, שהנהיגו יושבי הפרזים מעצמם, לבין יום ט"ו, שנקבע בהוראה מלכותית על יושבי הערים מוקפות החומה. אין כאן המקום להאריך בתיאור תפיסתו הכוללת של הרמב"ן את החג וההלכות המיוחדות שנתחייבו לו ממנה, כמפורש בדבריו, אולם הגישה עצמה – שעוררה את השתאותם של חכמי ספרד האחרים, אשר לא היססו לחלוק על הגחותיו ההיסטוריות הקשות⁷¹ – ייחודית לו. ואגב: אין ספק בעיניי, כי עמדתו הידועה של הרמב"ן בעניין תוקף מצוות העלייה לארץ ישראל בזמן הזה, שעליה חזר בכתביו כמה וכמה פעמים, היא שהביאתה לידי ההנחה התמזה – המנגדת בעליל לתיאור המקראי – בדבר עלייה רבתי של הגולים אל ארץ ישראל עם מתן הרשות על ידי כורש; שהרי לדעתו, לא יעלה על הדעת כי אנשי כנסת הגדולה, שהיו בעצמם בין העולים, כמפורש בחידושי הרמב"ן על אתר, לא העלו עמם את הגולים.⁷²

את השפעת השכלתו הרפואית של הרמב"ן ניתן לראות, לדוגמא, בחידושי למסכת נדה (סד ע"א), שם הזכיר את שיטת בעלי התוספות הצרפתיים, שגם

70 על דבריו ראש פרק ב' דהעניית בעניין סדר התפילה לעצירת גשמים, ראה מאמרי (לעיל, הע' 17), עמ' 273-278.

71 ראה חיד' שעזעל, 'שיטת הרמב"ן בהלכות מגילה', תדרום לט (תשל"ד), עמ' 29-36.

72 להשלמת התמזה יש להוסיף כי לדעת הרמב"ן עשרת השבטים לא הגיעו מעולם לבבל, ואפילו למאן דאמר שירמיהו החזירם ואשיהו מלך עליהם – ראה דבריו המפורטים בחידושי לגיטין לו ע"ב. גם שם מצרף הרמב"ן את השקפתו ההיסטורית, שאותה הוא מבסס על פסוקי המקרא, לדין ההלכתי שהוא עומד בו (בעניין שמיטת כספים בזמן הזה).

הראב"ד הסכים לה, כי וסתות של גדה הקבועות לתאריך מסרים בתודש, תלויות בתהליך קידוש החודש ועיבורו, והתאריך ינוע בהתאם לנתון משתנה זה. הרמב"ן חלק על דעה זו ואמר: 'קורא אני על עצמי מקרא זה "פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה" (תהלים קלט, ו), וכי הוסת מול יום גורם או מול שעה גורם... כבר נתמלאה סאתה של זו, וכן דרכן של נשים כולן, וכן של אנשים בחלאים של הפסקות, שהן באין בהפסקות שוות או בשעת המולד של לבנה ובמילואה, אלא שיהא שיפורה [=שופר של קידוש החודש] גורם — תמה הוא!'. ואף על פי שהאריך הרבה בעניין זה, הרי למעשה — וכדרכו תמיד — היסט להכריע במילים בטוה כנגד המחמירים, וסיים בלשון זהירה זו: 'ובעל נפש יחוש להחמיר בענין הוסתות בין כדברינו בין כדברי הראשונים, עד יערה עלינו רוח ממרום להכריע איו היא הדרך הישרה שיכור לו האדם. ואם ימצא בחיבורי הגאונים או בתשובותיהם ענין מורה על אחת מאלו הדרכים, בה ראוי ללכת ולצאת בעקבותיהם'.

גישה דומה עולה מדיונו הארוך בסוגיית סימני עופות טהורים שבחולין דפ"ט נ"ט-ס'. לאחר שהאריך את הדיבור בבירור שיטות הראשונים השונים בפירוש סוגיות הגמרא וגידיסאותיה, ולאחר שפלפל בדבריהם בסגנון הלמדני הרגיל, פנה לדרך הניסיון הזואולוגי בעולם החי כפי שהוא לפנינו במציאות, ואת תוצאות בידוריו אלו קבע בקונטרס מיוחד 'בסוף המסכתא', שאליו הפנה את המעיין בסוגיא במקומה. לדבריו — 'אחרי שכתבתי בהלכות העופות פי' מקצת הראשונים, וראיתי דרכי כולם, חזרתי לבדוק בעופות, וחיפשתי תחילה בעורב השחור שאין להסתפק בו, וכר', והאריך הרבה בפירוט כל מיני העופות שבדק וחקר, וסיים: 'ולפי שאין אנו יכולים להכחיש דברים הנראים לעינים, אנו חוזרים על כרחנו לאחוז דרך הרב ר' משה ב"ר יוסף ז"ל'.⁷³

עקבות ברורים של דעותיו בקבלה — מלבד ההזכרה המפורשת האחת והיחידה, לעניין ההבדל שבין שבעה לנדר⁷⁴ — ניתן לראות בדבריו בפרק ב' דמגילה, לעניין ספר תורה שחסרה בו אות אתת, ואפילו פסוק אחד, שלדעת התוספות (שם ט ע"א, ד"ה בשלמא) אינו נפסל בכך לקריאה (אלא שטעון תיקון), והרמב"ן האריך בדברים לחלוק ולהוכיח כי פסול הוא למצוותו, וכך כתב: 'וכן בדין, "תורת ה' תמימה" (תהלים יט, ח), על כל אות ואות שבה מדרש הלכות ואגדות, ועל כל קוץ תלי תלים של הלכות... ואיך יהא בו קדושת ס"ת לטמא את הידים ולקרות בו בציבור'. לדברים אלו קשר ודאי עם דבריו בהקדמתו לתורה בעניין כתיבת התורה באש שחורה על גבי אש לבנה, ואופן צירוף תיבותיה ואותיותיה בלא להתחשב ברוח שבין המילים. ואין כאן מקומו של עניין זה. קטע קבלי נוסף, חידתי מאוד, נמצא בחידושי ליכמות מט ע"ב, בסוף פירושו על טיב נבואתו של משה 'שנסתכל באספקלריה המאירה'.⁷⁵ לצומת זאת, אין ספק כי ניתן לעתים לשפר

73 לבידוד מקצועי בקצת מפרטי קונטרס זה, ראה י' אהרני, 'הערות לחידושי רמב"ן לחולין', סיני יג (תשי"ג), עמ' נה-סד, קא-קו.

74 לעניין זה ראה י' כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 24-26. יש להזיח כי גם בדבריו במלחמות, פרק הרואה (ברכות, מד ע"א בדפי הרי"ף), שוקעו רמזי קבלה.

75 כל דברי הרמב"ן בעניין זה, מתחילה ועד סוף, הובאו בספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, פרשת לך לך, מהר"י גולדרייך, ירושלים תשמ"ח, עמ' מג.

את הכנתו בדברי הרמב"ן בפירושו לתורה מתוך דברים שכתב בחידושו לחלמוד, כגון בפירושו לדברים י"א י"ז-כ', וליקרא א', ה'. במקרה הראשון המדובר הוא בפירושו של רש"י בעניין דרשת 'הציבי לך ציונים' (ירמיהו לא, כ), שמקורו נעלם מעיני פרשניו.⁷⁶ מלבד הרמב"ן, שרמז לזה בפירושו על אתר, כפי שמתברר על פי השלמת דבריו מתוך חידושו לקדושין דף ל"ד; במקרה השני יש להשלים דבריו בעניין ההבדל שבין מושג הציבור למושג השותפות (ויקרא א, ה), על פי מה שכתב ב'מלחמות' לברכות (יג ע"א בדפי הרי"ף). ואי אפשר להאריך כאן יותר.

76 ראה מה שהובא בשמי בספרו של א' רביצקי, על דעת המקום, ירושלים 1991, עמ' 37 הע' 12. עוד יש להעיר, כי הרמב"ן הועיד מקום מרכזי ל'מחשבת ההלכה' כחלק בלתי נפרד מ'עולם ההלכה'. רוגמא ידועה לכך היא צמרתו בפירוש המקרא, שלפיה 'ניתנה רשות לרופא לרפא' רק לאחר שהחולה עשה את הטעות היסודית בהחליטו ללכת ולבקש את עצת הרופא. במקרה כזה אין לרופא לחשוש שמא יטעה באבחנתו יסמית את החולה, או שמא יש ברפואתו משום מלחמה ברצון ה'. עמדה 'נפולה' זו, הרואה בפרקטיקה הרפואית עיסוק שהתורה מכירה בסמכותו המקצועית המלאה, אך היא בעצם 'מיתרחת', כי 'בהיות ישראל שלמים והם רכים לא יתנהגו עניינם בטבע כלל, לא בגופם ולא בארצם... מה לרופא בבית יראי ה'', וכו' (ויקרא כו, יא), היא תאורטית לגמרי. בהווה הקונקרטי ההיוועצות ברופא היא חובה הלכתית, ואין צורך לומר במקרים של פגיעת נזיקין – שהרי 'דיפרי' הוא אחד מחמשת תשלומי החובה לניזק – או בהיתר לצום כיום הכתורים כנגד סכנת איבוד הנפש. עם זאת, יש בהכרח להשקפה הבסיסית הזו, על הכפילות הערכית שביסודה, השלכה פסיכולוגית ומעשית רבה על הפרקטיקה כולה. כמו כן יש לציין לדבריו בהשגות על ספר המצוות, סי' ה', כאשר בניגוד לדעת הרמב"ם הסבור כי מצוות עשה היא על כל אדם מיוחד להתפלל פעם אחת ביום, סבור הרמב"ן כי אין זו מצווה מדאורייתא אלא מדרכבן, כי מן התורה 'וודאי כל ענין התפילה אינו חובה כלל, אכל הוא ממידת חסד הכורא יתברך עלינו, ששומע ונותן בכל קראנו אליו'. המדובר, כמובן, בתפיסה ערכית שתהא לחלוטין של מושג התפילה.

רוגמא חריגה יותר קשורה בדעתו של הרמב"ן כי 'טעם טומאת המת' – בעטיו של נחש, כי הנפטרים בנשיקה לא יטמאו מן הדין, והוא שאמרו "צדיקים אינן מטמאין" (פירוש לבמדבר יט, כ). תפיסה הלכתית מלאה – ומפתיעה – של הנאמר במדרש המאוחר (קהלת רבה), וההסבר המיסטי המלווה אותה, תחזרים בדברי הרמב"ן בפירושו למסכת יבמות (סא ע"ב), שם הסמיך את האגדה על אודות אליהו המטפל בגופתו של ר' עקיבא, אל האגדה האחרת אשר לפיה נמצא אליהו בבית קברות של נכרים, ובשני המקרים סירב הרמב"ן לקבל כל פרשנות אחרת למציאותו של אליהו הכהן בסביבה טמאה, מלבד זו המפורשת בדבריו של אליהו, שקברי נכרים אינם מטמאין וצדיקים אינם מטמאין. לו היו טעמיו האמתיים של אליהו אחרים מאלו שפירש, 'חס ושלום, שאם כן, היה נותן מכשול לפני עוד ומורה בתורה שלא כהלכה'. דברי הרמב"ן הללו עומדים ברקע הדברים שבספר 'כד הקמח' לרבנו בחיי (סוף ערך אהבה), שבספר התנוד (סי' רעז), בכמה מקומות בספר הזהר, בדרשת ר' יהושע אבן שרעבי לפרשת חוקת על-אתר, ובדברי הריקנאטי שהביא מ' אידל בספרו ר' מנחם ריקנאטי המקובל, חל אביב חשניה, עמ' 144 (ולא המקבילה שהביא אידל שם, שאינה מספקת). דברים אלו, שמקורם בקבלה, עומדים בניגוד גמור למסקנת ההלכה, ואין לכאורה אפשרות לפשר ביניהם. וראה ש' ספראי, 'יחס האגדה להלכה', דור לדור [לכבוד י' אפרון], ירושלים תשנ"ה, עמ' 216, 225-226. היחס בין עולמו המחשבתי וההלכתי של הרמב"ן דורש עין גדולה, וראה ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר ומקובל, ירושלים תשל"ח, אך בהקשר לפרשנות החלמוד שלו, שהוא עיקר עניינו בספר זה, זהו נושא שולי.

שלא כתלמידיו הגדולים, הרשב"א ובפרט הריטב"א, שבהם נדון להלן, לא כתב הרמב"ן מהדורות לספר חידושי, וכל הנמצא לפנינו מוצאו ממהדורה אחת. אין דבר זה אומר שהספר נכתב כולו במשיכת קולמוס אחת. אדובא, קל לראות כי ישנם קטעים שנוספו לאחר זמן, לאחר שכבר נפרץ הספר בין התלמידים. קטעים כאלה, המצויים לפנינו בכתב-יד אחד ואינם בזולתו, או במובאות שהביא בעל 'שיטה מקובצת' וכדומה, טומנו במהדורות הביקורתיות של הספר (כגון מהדורת הרב מ' הרשלר למסכת שבת), כסוגריים מרובעים, ואף כי אין מספרם רב כל כך, מכל מקום מצויים הם והתופעה ברורה לגמרי. לפעמים מוכח הדבר מעצמו, כגון מה שכתב בחידושי לכתובות יט ע"א: 'והא דאמר ר"ל אין העדים חותמין על השטר אלא אם כן נעשה בגדול, לא כתבה רבנו ז"ל בהלכות ולא ידעתי למה, ור"ח כתב שהיא הלכה'; ואילו בסוף אותו דיבור כתב: 'ואחר כך מצאתי בפרק זה ברור בסנהדרין שכתב רבנו ז"ל אנב גררא, ושם גילה דעתו שהיא הלכה פסוקה'. ולוא היה הכול כתוב בקולמוס אחד לא היה מקום לדבר זה. וכדומה לזה מה שכתב שם (כג ע"ב): 'ולי נראה דאשה לגבי ער אחד לאו הכחשה היא... ושוב מצאתי פירא לזה מן הירושלמי, וכתבתיו בפרק האשה שלום, משם למרתי שהאיש והאשה שוין בהכחשה'. ומובן כי משפט אחרון זה נכתב לאחר שהשלים הרמב"ן את כתיבת חידושי ליבמות. אלא ששיפורים, תיקונים והוספות כאלה, באים מאליהם במשך הזמן, והרמב"ן הוסיפם בהעתקות מאוחרות שהוציא מתחת ידו, ואין בהם כדי להעמיד מהדורה כדרך שעשו תלמידיו." על דבר חדש ומעניין העמידנו ר' אהרן הלוי (הרא"ה) מברצלונה, תלמיד הרמב"ן. בדיכוחו הגדול עם הרשב"א, בשאלת החזרה מן ההקדש (שו"ת הריטב"א, מהר"י קאפח, עמ' צב-צג), תוך שהוא משיב על האשמותיו השונות, וכיניהן שהוא מצטט מן הרמב"ן דבר הלכה שבספר חידושי הרמב"ן מפורש הפכה, אומר הרא"ה כי דבר זה מצוי, וכבר קרה גם בעבר, כי במהלך שיחה לימודית עם תלמידים היה הרמב"ן, לעתים, משתכנע מדבריהם וחוזר בו ממה שכתב בספר חידושי, אך 'משנה לא זה ממקומה', היינו שהרמב"ן לא טרח לשנות בספרו בעקבות חזרה בעל פה שחזר בו מדברים קודמים.

המסורת הפרשנית שהעמיד הרמב"ן, וההלכה המתחייבת ממנה, הייתה מכרעת בכל דורות ההמשך שהעמיד הוא והעמידו תלמידיו הגדולים בספרד, במשך קרוב למאה וחמישים שנה. חידושי התלמוד שכתבו תלמידיו, מבוססים היו על מסורותיו ועל חידושי, אלא שהם הרחיבו את דבריו הקצרים – קצרים מדי לפעמים – השלימו את דיוניו, הרחיבם והראו בהם פנים חדשות. כפיפותם למסורת רבה ניכרת לא רק בפרשנות התלמוד שלהם אלא גם בתשובותיהם, ובעיקר בתשובות הרשב"א הגדולות, ופעמים רבות נמצא את הרשב"א והרא"ה מתקוטטים ביניהם על סמכות המסירה הישירה מפי הרמב"ן ועל אמינות דרך הבנת הדברים כפי ששמעוהם מפיו. תופעה זו הוכרה בזמנה על ידי כולם, וקהילות האשכנזים שחיו בראשית המאה הי"ד בספרד, הם וחכמיהם, מנו את

חכמי מקומם הספרדים על כך, והאשימום בסגירות ובנוקשות מחשבתית הרואה עצמה כפופה כולה למסורת בסיסית אחת, בניגוד לרבגוניות ההלכתית המאפיינת את חכמי אשכנז וצרפת ואת היעדר הסמכות המרכזית ביניהם – אלא שחכמי הספרדים התגאו בדבר זה עצמו. וכך כתב הריטב"א בתשובתו (סי' רח) לר' אליעזר הצרפתי, שהשיג על תשובתו הקודמת של הריטב"א אליו – וחלק זה מן המשא ומתן לא הגיע לידינו – ובכלל דבריו טען כנגדו 'כי ידעת שרוב החכמים שבארץ הזאת מרועה א' קיבלנו', והיינו הרמב"ן. ועל כך השיבו הריטב"א 'אומר לך כמשיב כבוד רבותי נ"ע ולא כאומר ח"ו כנגדך וכ"ש כנגד רבותיך הקדושים ז"ל – באמת זהו שבח חכמי ארצנו שקיבלנו מרועה אחד נאמן, וגדול ידו בכל ואומן, בורד אוכל מתוך פסולת ביתר שכל נאמן, שם ח"טה שודה ושעורה נסמן, טעמו כל שומעי דבריו טוב טעמן, כי נמקן ויקראו את שמו מן'. התופעה שנחשבה בעיני האשכנזים כסגירות ונוקשות מחשבתית, נתפסה על ידי הריטב"א כ'שבחן' של חכמי ספרד. עם זאת לא נמנעו תלמידיו מלחלוק עליו, הלכה למעשה, כבשאלת כלי יין של גויים שאינן בני יומם (חולין עה ע"ב), שהיתרו – 'לא למעשה' – עורר השתאות רבה, והרא"ש אף התבטא בלשון נקייה כי 'נודייף' על שמו.

רבי שלמה בן אדרת – הרשב"א

הרב שלמה בן אדרת (1235-1310 לערך) איש ברצלונה היה וכחמישים שנה ישב על כיסא רבנותה. בחקופה הסוערת שלאחר ויכוח הרמב"ן ועויבתו בעקבות זאת את ספרד, ירש הרשב"א תלמידו הקרוב את מקומו בהנהגת הצבור היהודי בספרד, והוכר כגדול בעלי ההלכה בספרד, אך עוד קודם לכן היה הוא מעורב כדין וכבעל סמכות תורנית עליונה בכל ענייני הקהילות ותקנותיהן, ואף זכה להכרה בתפקיד זה מטעם המלך, שאל חצרו היה מקורב בזכות כמה תפקידים כלכליים שמילאו הוא, ובני משפחתו האמידה לפניו, שם.⁷⁸ הרשב"א תלמידם של שלושה מגדולי הדור היה: ר' יצחק ב"ר אברהם מגרובונה (עליו ראה להלן, עמ' 65), רבנו יונה גירונדי והרמב"ן.⁷⁹ הרמב"ן הוא מורו העיקרי של הרשב"א, אף כי מבחינות אחרות, ושיקולי פסיקה ביניהן, ניכרת עליו השפעתו של רבנו יונה גירונדי דווקא. לצד הרמב"ן, הרשב"א הוא הדמות המרכזית בעולמה של יהדות ספרד הנוצרית, והשפעתו ההיסטורית על מהלכי הרוח והחומר של קהילות היהודים שם ביובל

78 על כך ראה עסיס (לעיל, הע' 56), עמ' 311-312.

79 חסרים אנו תאריכים מדויקים לתולדות הרשב"א, ועל כן אין לדעת את שנות לימודיו במחיצת חכמים אלו ואת סדר הזמנים ביניהם. הרמב"ן הוא בחינת 'אבהון וכולהו' לחכמי דורו, וחכמים לא מעטים קוראים במקורות תלמידיו הרמב"ן, אף על פי שלא שימשו לפניו כתלמידים בפני רבם, כמובן המקובל של המילה. עם זאת אין ספק כי הרשב"א למד בפניו ממש, כפי שיש ללמוד מביטויים כגון 'כן היה אומר לנו הרמב"ן' וכדומה. בעניין שנת מותו של הרשב"א ראה מאמרי 'קטע מדרשה בלתי ידועה לרבנו אשר בן יחיאל', קריח ספר סג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 1329-1330. תאריכים שונים לפעילותו הציבורית, על פי תעודות ארכיוניות בספרד, העלה בער, ספרד הנוצרית, עמ' 510 הע' 72; וראה שם, על פי המפתח שבסוף הספר, דברים שכתב בער להערכת האיש ופעולתו הציבורית.

השנים שלאחר מות הרמב"ן, עולה אף על זו של הרמב"ן עצמו. מפעלו הספרותי רב תחומים, דומה בהיקף התעניינותו לזה של הרמב"ן רבו, וכמותו היה אף הוא מעורב בוויכוחים בעלי אופי ציבורי וחברתי סוער, בשאלת מקומן של הפילוסופיה והאלגוריה בעולמה של היהדות ובשאלת מעמדם של זרמים מיסטיים שונים שנפוצו בספרד, במקביל להתפשטות הקבלה, כחלק ממנה וכסטייה ממנה,⁸⁰ ואף נטל חלק בוויכוח הבין-דתי בענייני האמונה. אך כרמב"ן כן גם הרשב"א, רוב רובה של יצירתו סובב על קוטב ההלכה, שבה ראה את הזרם המרכזי של אמונת היהדות, ולכל היתר מוקדש מקום מועט. ספריו האחרים של הרשב"א בתחום ההלכה, שלא יידונו כאן אלא בהקשרם אל ספר חידושי, הם: 'תורת הבית' – הנוסח הארוך והנוסח הקצר – בענייני איסור והיתר (להלן, עמ' 67), 'עבודת הקודש' על ענייני שבת ומועד, 'פסקי חלה', ואלפי תשובות. באופן התעניינותו דומה היה הרשב"א, כאמור, לרמב"ן, אך עלה עליו לאין שיעור בהיקף הכמותי של מפעלו הספרותי ובהשפעתו על ציבורים גדולים ורחבים בזמנו ולתקופות ארוכות שאחרי חייו, עד לימיו של ר' יוסף קארו. מהר"י קארו, המורה לדורות, השקיע מאמץ כביר באיסוף תשובות הרשב"א ובשיבוץן בספרו 'בית יוסף', לצד שימוש השוטף ביתר כתביו ההלכתיים, ובכך ביצר לרשב"א מקום איתן כחלק בלתי נפרד ממערכת הפסיקה הקלסית בישראל, לצד שלושת עמודי הפסיקה הגדולים: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש.

הרשב"א פירש את כל מסכתות התלמוד שבסדרים הנלמדים, בשלוש מהדורות נפרדות (לפחות), אף כי לא הכול נמצא בידינו כיום. חידושי למסכתות ברכות, שבת וגיטין, נדפסו לראשונה בוונציה רפ"ג, לצד חידושי הרמב"ן למסכת בבא בתרא, והם הראשונים מסוגם – ומפירושי התלמוד הספרדיים בכלל – שראו אור הדפוס. יתר חידושי התלמוד להידפס רק במחצית השנייה של המאה הי"ח, היינו כמאתיים וחמישים שנה מאוחר יותר, עם ראשית הדפסת ספריהם של חכמי הספרדים הראשונים בכלל – ראה לעיל, עמ' 37 – ומאז חזרו ונדפסו, בחלקם ובשלמותם, פעמים רבות מאוד. חידושי הרשב"א מהווים תשתית עיקרית ללימוד התורה בכל הישיבות הגדולות עד ימינו, עד שאין לתאר כלל תלמוד תורה מתקדם כיום ללא עיון ודין בחידושי. לאחרונה הוחל בהדפסת מהדורה שלמה של כל חידושי, מוגהים ומושלמים למהדורותיהם על פי כל כתבי-היד שבנמצא, בתוספת מבואות והערות רבות להארת דבריו ולהקבלתם לדברי ראשתי ספרד האחרים. נוסף על כך כתב הרשב"א כמה מתוגרפיות הלכתיות מקיפות שנזכרו לעיל, והותיר אחריו מעל לשלושת אלפים תשובות בהלכה, שהשיב לשואליו מאשכנז וצרפת, בזהמיה, סיציליה, כרתים, צפון אפריקה, ארץ ישראל, פורטוגל וכמובן מכל רחבי ספרד. תשובותיו פוצלו בימי הביניים לקבצים רבים, ארוכים וקצרים, מלאים, מעובדים ומקוצרים, ערוכים על פי נושאים, על פי סדר הרמב"ם, משולבים עם תשובות של חכמים אחרים ובפני עצמן, וחלקן טרם הגיע לדפוס כלל, ולפתות

80 מ' אידל, 'הרשב"א ואברהם אבולעפאי: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזח', עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית הרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטובסקי, בעריכת ר' ברארין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 235-251; ושם כיבליגרפיה נוספת.

לא בשלמות. אי סדר זה שליט גם בשבע מהדורות הדפוס הידועות⁸¹ — מלבד המהדורות החדשות שנדפסו במחצית השנייה של המאה העשרים, ואשר אספו אל כליהן חומר חדש מתוך כתבי־היד — והחוקרים עמלים עתה על איסוף שיטתי של כל החומר המצוי ואיחודו למהדורה שלמה, אחידה, מדעית ומבוקרת. הרשב"א, מגדולי המשיבים שבכל הדורות היה, במעמד של 'רב חצר' המלך (Rabbi de la corte), וסמכותו המוחלטת על כל קהילות ישראל שבמלכות נבעה לא רק מחכמתו הרבה, ממעמד משפחתו, מרבותיו הדגולים ומאישיותו האמיצה והחריגה בעצמתה, אלא גם מכוח המלך שאבה ומהרשאתו שהירשהו לדון אף דיני נפשות, ועל כן היו תשובותיו מעין מסמכים רשמיים. לשם השוואה יש לזכור כי מעטו של רבנו יונה גירונדי אין בידינו תשובות כלל ועיקר, מר' מאיר הלוי (הרמ"ה) אבולעפיא הגיעונו כמה עשרות תשובות בלבד (וממקורות אחרים יודעים אנו על קיומן של קרוב לשלוש מאות תשובות; לעיל, עמ' 12), וגם מן הרמב"ן כמעט לא הגיעו אלינו תשובות — למעט קבוצת התשובות הגדולה בענייני ממותות אשר שימר ר' שמואל הסרדי.

אלפי תשובותיו של הרשב"א שהגיעו לידינו מפורטות הן ומנומקות, וחלק ניכר מהן משמש היטב את המעיין גם לשם פרשנות התלמוד באותן סוגיות שהתשובה נוגעת בהן. חלק גדול מן השואלים מאת הרשב"א היו תלמידיו לשעבר, שעברו לשמש ברכנות במקומות שונים והמשיכו להיוועץ עמו בענייני הלכה, ועל כן נושאות תשובותיו, פעמים רבות, גוון אישי, ונשמעת מתוכן נעימת דבריו של ראש הישיבה העומד לימין התלמיד ומדריכו בהבנת הסוגיא הקשה שהוא מתחבט בה. מן הבחינה הזו נושאות תשובות הרשב"א ערך רב גם להבנה טובה יותר של עבודתו הפרשנית, ואכן, במהדורות החדשות של חידושי הרשב"א לתלמוד החלו לצרף את התשובות השייכות לאותה מסכת כדי שישמשו ביד הלומד כהשלמה, להבנה טובה יותר של עמדת הרשב"א.

סימנים שונים מורים על כך כי ספר חידושי הוא ראשית עבודתו בשדה הספרות הרבנית, וככל הנראה היו מקצת חידושי ערוכים בכתב כבר באמצע שנות העשרים לחייו. בדבר זה דומה הרשב"א לרמב"ן רבו (ראה לעיל, עמ' 33, 35) ובכך נבדלים שניהם, ותלמידיהם אחריהם, ממה שהיה רוח בצרפת ובאשכנז; 'הצעת' גיל העצמאות התורנית היא מן המהלכים החדשניים העיקריים המאפיינים את לימוד התורה בספרד במאה הי"ג. התוספות שנכתבו בצרפת על ידי בחירי תלמידי הישיבה 'בפני' רבותיהם, נקראו על שם רבותיהם, כי את תורתם סיכמו, אולם בספרד כתבו תלמידי חכמים צעירים, בשנות העשרים לחייהם, דברי תורה 'בפני' רבותיהם, וחידושים אלו שלהם היו ונקראו על שמם. בחידושי הרשב"א למסכת עבודה זרה (ט ע"א) נזכרת שנת השמיטה — על פי דעת רבנו חננאל — ש'תהיה שנת י"ח

81 לח השוואה מקיף למקבילות המצויות בקבצים אלו ערך א' קימלמן. בתוך מ' אלון (עורך), מפתח השאלות והתשובות של חכמי ספרד וצפון־אפריקה, מפתח המקורות, א. ירושלים תשמ"א, עמ' 323-328. על מעשה הרכבת חלקי השו"ת ראה ח"ו דימיטרובסקי (מהר"ד), תשובות הרשב"א, א. ירושלים חש"ן. עמ' 9-15.

[1258] לפ"ק, היינו — בהיות הרשב"א כבן עשרים וחמש. היה מי שביקש⁸² לנצל תאריך זה כדי לקבוע את קדימותם של החידושים למסכת חולין, שהרי הרשב"א מצטט מהם בחידושי המוקדמים למסכת עבודה זרה, אולם אין בזה ממש, בעיקר משום ריבוי הרבדים (או המהדורות) המשתקף בכל מערכת חידושי; בטכניקה זו אפשר יהיה להוכיח כי בעת כותבו את חידושי למסכת עבודה זרה כבר היה בעצם רוב מפעלו הספרותי כתוב וערוך, שהרי במסכת חולין הנ"ל הזכיר את חידושי למסכת נדה ואת ספרו 'תורת הבית' וכן את חידושי לברכות וליבמות וכדומה, ואם כן יצא לנו כי בגיל עשרים וחמש לערך כבר כתב הרשב"א את רוב ספריו ההלכתיים, דבר שאינו טעון הפרכה. יש לציין בהקשר זה כי התאריך הראשון שניתן לאתר בתשובותיו, היא השנה 1264.⁸³

כוחו הגדול של הרשב"א ניכר בשלושה: (א) בסגנון הלימודי המיוחד שאותו פיתח; (ב) בפיתוח הנרחב של גבולות הנושא העומד לפניו לעיון לדיון; (ג) בשפתו הצחה, ובכוח הסברה ויכולת הבעה בכתב, ברמה שלא נודעה כספרות הפרשנית לתלמוד שעד אליו, לא כמזרח ולא במערב. עיקרה של הטכניקה הלימודית שהרשב"א פיתח, הוא כדרכי הסוגיא התלמודית עצמה על יסוד פרשנותה הנבחרת. ספרות התוספות מיוסדת על צרור עשיר ומפותח של קושיות ותירוצים, כסגנון 'ואם תאמר... יש לומר', שעליהם הוסיף הרמב"ן משא ומתן מתקדם ומעמיק משלו באותו סגנון. באופן הזה הסוגיא הולכת ומתבהרת בהדרגה, שלב אחרי שלב, עד סיומה של כל מערכת הקושיות והתירוצים. הרשב"א נטל את כל אלה, ברר מתוכם שיטה מהלכת עיקרית, עקיבה ומלאה, ואותה העמיד מראש כתשתית פירושו לסוגיא מתוכה עצמה, דהיינו: באופן שהסוגיא עצמה תדוכי את פרשנותה מתוכה, כחלק בלתי נפרד של דברי התנאים והאמוראים הדוכרים בה. מנגנון הקושיות — והמשא והמתן המגוון והמסורף לתירוצן — המתאיב כהכבדה למדינת ניכרת על העיסוק הפשטני בסוגיא, מסוכם, מעובד ו'מתורגם' על ידי הרשב"א כסיוע פרשני ללימודה הראשוני של הסוגיא, והעומס הלמדני הכבד, המשמש בתוספות — וברמב"ן — כנקודת המוצא לעיון המתקדם, משתקף ברשב"א כערך מוסף לימודי המתיישב מעצמו בעקבות לימודה 'הנכון' מראש של הסוגיא.

82 מ"מ גערליך, מבוא למהדורת הרשב"א לברכות, ירושלים: 'אורייתא', תשמ"ו, עמ' נז. הדבר מוכח מיניה וביה: לדעת גרליך מסכת עבודה זרה היא 'המסכת הראשונה אשר פירש' — ראייה לכך היא, כי חוץ משני איזכורים לחולין אינו מוזכר רבנו בשום מקום בחידושי במסכת זו מחידושי במסכתות אחרות, לעומת זאת שבחידושי במסכתות אחרות הוא מוזכר רבות את כל חידושי שכתב — הרי מכל זאת מוכח בבירור כי מסכת עבודה זרה היתה המסכת הראשונה אשר פירש. אולם לפי חשבון ההכאות הנזכר, יוצא שמסכת זו היא אולי האחרונה שפירש, שהרי כבר קדמה כמעט כל ספריו האחרים המובאים בשורות האזכרות, כמפורש לעיל. עם זאת, נכונה השערתו של גרליך כי מסכת שבתות היא האחרונה בסדר חיבורו, שהרי את פירושו למסכת זו לא הזכיר הרשב"א בשום חלק אחר מספר חידושי, ואילו בפירושו לשבתות נזכרים הרבה מחלקי פירושו האחרים.

83 בער, ספר הנצירות, עמ' 503 הע' 33. התאריך הראשון העולה מן התעודות הארכיוניות הוא שנת 1263, מעט קודם לזיכרון הרמב"ן, ושם מזכר הרשב"א כמקבל קצבה מבית המלך.

זאת כאשר לטכניקה הלימודית שלו. עושר המקורות הספרותיים שמהם שאב הרשב"א מפליא כל רואה, ועל אחת כמה וכמה סגנונו המיוחד: לשונו אינה קצרה, תמציתית וטעונה משמעות כפירוש רש"י, פתוחה הרבה יותר מסגנונו החסכוני – ומוטב: הקמצני – של הרמב"ן. אך עם זאת לעולם אינה גולשת לפרזיולוגיה מיותרת ולכפל העניין במילים שונות, ומידתה מכוונת היטב ללומד הבינוני; לסגנונו הצח של הרשב"א ערך מיוחד לאור הסגנון העברי הקשה והבלתי מהוקצע של בעלי התוספות. קשה כיום לדעת אם קשיי הסגנון של התוספות, בעיקר בתחום התחביר והפיסוק הפנימי, נובעים משלבי העריכה השונים שעברו עליהם עד לגיבושם הסופי בתוספות שלנו, או מסגנון הדיבור והכתיבה של בעלי התוספות עצמם,⁸⁴ כפי שהדבר ניכר לכל המעיין בספר הישר של רבנו תם, דרך משל. מכל מקום, המהפך הסגנוני וההבעתי שהושג על ידי הרשב"א מהווה תרומה רבת ערך להבנה קלה ובהירה הרבה יותר של תוכן דברי התוספות עצמם, ובמידה לא מבוטלת – אף לשיפור ההבנה בדברי הרמב"ן.

מבחינת התוכן, התפיסה הכללית של הסוגיא והטכניקה הלימודית, קשור הרשב"א אל הרמב"ן בקשר שאין לנתקו, והחומר המתגלגל בשני הספרים דומה ביותר. תרומתו של הרשב"א יחסית אל הרמב"ן מתבטאת בשני דברים עיקריים: (א) הצגה מחדש של חומר רמב"ני, תוך הרחבת הדיבור, פיתוח מעולה של העומק המשפטי ופענוח 'הרמזים' השונים הנזכרים בקיצור ברמב"ן, הצגת מקורות נוספים והעלאת טיעונים נוספים, הבאת הדיונים לידי מסקנה הלכתית, או לסיום סביר אחר כלשהו, במקומות הרבים שבהם נשאר הרמב"ן כאמצע הדין, לאחר שהעמיד בקצרה מבחר רעיונות לעיון הלומד (ראה לעיל, עמ' 48); (ב) תוספת 'דיבורים' בענייני הסוגיא: קושיות, תירוצים ומשא ומתן נרחב למדי לעתים, בהיבטים נרחבים של הסוגיא שהרמב"ן לא נכנס כלל בעובי קורתם. סגולות ייחודיות אלו, ובעיקר השימוש הנרחב במלוא האופק הספרותי שפתח ופיתח הרמב"ן עצמו, תוך הרחבה של מצע המקורות והעמקת מגוון הטיעונים והסברות, עם צחות הלשון ונרעם ההסברה – כל אלו עשו את ספרו של הרשב"א לכלי העזר הפרשני הטוב ביותר שהיה בנמצא בסוף המאה הי"ג. למרות כל מה שנתפתח לאחריו שמר הספר, ועדיין הוא שומר, על מעמד מיוחד זה עד ימינו אלה – ככל הנראה זה הוא הספר התופס מקום בראש כל רשימת עיון בעולם הישיבות כיום.

מעלה יתרה לרשב"א שהיה תלמידו של הרמב"ן ושמע תורה מפיו ממש, הציג לפניו את ספקותיו והזכירו פעמים רבות מאוד בספריו, שנכתבו כחלקם בחיי הרמב"ן ובפניו, מתוך הערצה עמוקה, אשר 'אין לנו גדול ממנו בחכמה ובמנין וביראת חטא' (שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תיג), ועל כן נודעת לפעולתו כפרשן הרמב"ן וממשיך דרכו סמכות בעלת משקל מיוחד. בכך הפכו תשובות הרשב"א לצינור העיקרי להפצת תורת הרמב"ן בטרם החלה הדפסתם (המאוחרת, יחסית) של חידושי הרמב"ן עצמם. כפי שנראה להלן, נתקיימה תחרות חריפה ביותר בין תלמידיו הגדולים – והמרובים – של הרמב"ן, לאחר פטירתו, על

מיקומם ההיררכי בנושאי מורשתו ומסורותיו ההלכתיות על דקדוקן, ואין ספק כי הרשב"א היה תשאר ראש הטוענים לכתור זה. זה הוא גם הרקע למחלוקתו המרה והארוכה של הרשב"א עם ר' אהרן הלוי (הרא"ה) מברצלונה, מגדולי תלמידי הרמב"ן אף הוא (ראה להלן, עמ' 66), ולפולמוס הספרותי הקשה שעבר ביניהם סביב ספרו של הרשב"א 'תורת הבית', שעליו השיג קשות הרא"ה בספרו 'בדק הבית', וכדי להדוף התקפה זו כתב הרשב"א את ספרו 'משמרת הבית'. בניגוד לרמב"ן, שדבריו נמסרים בקצרה, ורעיונותיו ההלכתיים העמוקים והסבוכים באים על ביטויים בקצירת האומר ומותירים מקום רב ללומד לתרום משלו להבנתם, הרי שחידושי הרשב"א מדברים בעד עצמם באופן הברור ביותר; וגם במקום שנותר עדיין מקום להתווכח על עומק כוונתו לאשורה, בדרך כלל ימצאו לנו מקורות מקבילים בספריו האחרים של הרשב"א, כגון באלפי תשובותיו או בספרי 'תורת הבית' ו'עבודת הקודש' שלו, שבהם יבוארו לנו הדברים לאשורם. היקף כתיבתו ההלכתית של הרשב"א מפליא בכמותו, בעקביותו ובאיכותו, ואין זו גחמא לומר כי למפעל יחיד זה נודעה השפעה על המשך לימוד התורה בישראל במידה שאינה נופלת כלל מזו של מפעלם הקיבוצי של כלל בעלי התוספות.

תופעה מרכזית, שטיבה והיקפה נתבררו לראשונה עם הקמתו של המכון לתצלומי כתבי היד העבריים, היא מלאכת ה'מהדורות' שהעמיד הרשב"א לספר חידושי. מהדורות הדפוס, שעד לעת האחרונה נוסדו כולן על כתבי־יד מקרי שנוזמן לידי המדפיסים, חזרו תדפסו – פעמים רבות זו מזו – ונקלטו בין הלומדים כ'חידושי הרשב"א', אך העיון בספריהם של חכמים ספרדיים שונים בני המאות האחרונות, הראה כי לעתים היו בידיהם כתבי־יד שלמים יותר, שמהם הועתקו דברים שלא נמצאו במהדורות הדפוס. מקובל היה, על כן, לומר כי חידושי הרשב"א נתקצרו בידי המדפיסים (או המעתיקים), כדרך שנתקצרו ועובדו תשובותיו, ועל כן נשתבשו. עם הגעתם של תצלומי כתבי־יד העבריים שבעולם למכון הנזכר, נתברר כי אין המדובר בקיצורים והשמטות, אלא בהרחבות מקוריות, מהן קצרות ומהן ארוכות, שהוסיף הרשב"א עצמו על ספריו במשך השנים, וכתוצאה מכך נוצרו טיפוסים שונים של כתבי־יד שכולם מקוריים: מהם המייצגים נוסח ראשון, מהם המייצגים נוסח מורחב כדי ארבע וחמש פעמים מאותו נוסח 'ראשון', ומהם המשקפים נוסחי ביניים, שכללו חלק מאותן הרחבות. מצב זה אופייני לההדרת ספרים בימי הביניים בכלל, ככל התקופה שלפני היות הדפוס, והוא נובע מן הבעייתיות הכרוכה בקביעה כי ספר מסוים 'הסתיים', בנתונים הטכניים של הימים ההם.⁵⁵ אין המדובר רק בתוספת קטעים חדשים, אלא גם בעריכה מחודשת ובשכתוב של קטעים קיימים, שהרשב"א – או כל מחבר אחר – ביקש לשפר את לשונם ולשכלל את הרעיון המובע בהם. 'מהדורה' מתהווה כאשר מחבר מגיע למסקנה כי מספרם המצטבר של השינויים שהוטלו על ידו פה ושם בנוסח הקודם, שנמסר על ידו בעבר להעתיקה ולהפצה, גדול וחשוב עד כדי כך שהגיע העת למסור

I. Ta-Shma, 'The "Open" Book in Medieval Hebrew Literature: The Problem of Authorized Editions', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75 (1993), pp. 24–17

את הספר כולו להעתקה מחדשת, ולקבוע בו את כל השינויים שהוטלו במפורז עד כה בהעתקות יחידות. מאחר ומספר המהדורות המשתקף מתוך כתיב היד הינו כשלושה, יש להניח כי אלו התהוו כתוצאה מלימוד מחזורי של אותן המסכתות בישיבה, במשך כשלושים וארבעים שנה שהרשב"א עמד בראשה. לאחרונה הוחל בהוצאה מחדשת ומבוקרת, של כל חידושי הרשב"א לש"ס, שתהיה מיוסדת על פי כל כתבי היד שבידינו, ולכל מסכת צירפו המהדירים מבוא מתאים המתאר את מצב המהדורות כפי שהן בידינו לאותה מסכת.⁸⁶

הרשב"א ייחד ספר נפרד לפירוש האגדות שבתלמוד, ואף שאינו הראשון שעשה כן, וכבר קדמו ר' אשר ב"ר משולם (ראה להלן, עמ' 147), הרי הוא הראשון שספרו נשתמר בידינו. פרשנות מזדמנת של דברי אגדה מצויה כמובן קודם לרשב"א, במזרח ובמערב, ואף כי כל פרשני התלמוד עד לרשב"א נמנעו כמעט לחלוטין מלעסוק בנושא זה, ובפרשנותם דילגו על הרוב המכריע של חלק האגדה שבתלמוד הבבלי (ראה להלן, עמ' 190), הרי קצת מקובלים ניסו להעמיד פירוש שיטתי למקצת אגדות התלמוד, על פי רוח הקבלה המתחדשת בזמנם, עוד לפני הרשב"א, ודי לציין את פירושי האגדות לר' עזריאל (ירושלים תש"ה). אולם חכמים אלו לא עסקו בפרשנות התלמוד, ולא ההיבט הפרשני, אלא ביטוס השקפתם וההיבט הקבלי הם המניע לעבודתם. הרשב"א הוא הפרשן התלמודי הראשון שספרו הגיע לידינו, אשר ביקש לשוות משמעות המתקבלת על הדעת לחלקי האגדה שבתלמוד, ואף יצא להעמיד פירוש שיטתי ומקיף לחלק נרחב זה שבתלמוד. לספר זה היסטוריה מיוחדת במינה. הרשב"א כתבו שלא לפי סדר התלמוד, אלא כפי המזדמן אחת הנה ואחת הנה' ושלא ברציפות, מתוך תקווה כי בעתיד 'אסדר אותם... איש על דגלו באותות'. אך תקוותו זו לא נתגשמה. הקטעים נכתבו, הועתקו והופצו, ביחידות קטנות, והראשונים מצטטים, בהזדמנויות נדירות למדי, דברים מקוטעים בלבד. אין בידינו שום כתב-יד רצוף של הפירוש, אלא קטעים קטעים, מפוזרים בספרי ליקוט ביניים שונים, והליקוט הארוך ביותר שבידינו אינו מקיף יותר מכמה עשרות עמודים. בין הלומדים נודע החיבור, בעיקר, מתוך ספר 'עין יעקב' המפורסם, לר' יעקב אבן חביב מגולי ספרד, שאסף את הגדות התלמוד אל מקום אחד, ובפירושו שילב הרבה מפירושו של הרשב"א לאותן הגדות. אלא ששם הדברים מקוטעים ביותר, חסרי הקשר טוב ומעורבים בחומר ספרותי נוסף. לאחרונה נרפס אוסף שלם של הקטעים הישירים שנשתמרו בידינו, ערוך בצורה ביקורתית ועם מבוא מדעי מפורט, וגם הוא אינו מחזיק יותר ממאה עמודים,⁸⁷ ניתן להוסיף עליו מתוך כתב-יד משניים, שהשתמשו בו וציטטו ממנו בדבריהם.

הרקע לחיבורו של ספר זה כפול, משולש ומרובע: (א) הוריו היהודי-הנוצרי שצירו נטב על חלק האגדות שבתלמוד, ויכות שהורתו ולידתו שלא בקדושה באמצע

86 ראה לדוגמא מבואו המפורט המלא של ח"ו דימיטרובסקי למהדורת הרשב"א למגילה ראש השנה, ירושלים תשמ"א.

87 א"ל פלדמן, פירושי האגדות לרשב"א, ירושלים תשנ"א. אוסף זה אינו שלם, ובכתב-יד אחרים מצוי חומר נוסף.

המאה הי"ג, ושבמסגרתו ניסו הנוצרים – בסיוע מומרים למרנים – להוכיח כי הנצרות ועקרונותיה נרמזו במקומות שונים באגדות התלמוד; (ב) פולמוס הרמב"ם השני, שנסב על שאלת הלגיטימיות של הבנת אגדות חז"ל ודרשותיהם לאור עקרונות הפילוסופיה האריסטוטלית; (ג) פולמוס האלגוריה שהחל בפרובנס ונתפשט לספרד, ובמרכזו שאלת הלגיטימיות של הטכניקה הפרשנית האלגורית לסיפורי המקרא, שסכנה קשה של זלזול במצוות הייתה כרוכה בה; (ד) עולמה של הקבלה הספרדית הכובשת לה, לראשונה, עמדה נכבדה בין אנשי הרוח של התקופה, והמציעה קריאה מחודשת לגמרי של אגדות חז"ל. כל אחד מגורמים אלו עורר בשעתו סערה ציבורית עזה, שהשפעותיה חדרו עמוק אל כל רובדי החברה היהודית בספרד ויצרו תקופה של התעוררות רוחנית מקיפה וסוערת, שלא רק אגדת התלמוד במרכזה – הרשב"א נשאל שאלות רבות מאוד גם בפשטם של מקראות רבים ובעניינים מתשכתיים שונים. הרשב"א – שנטל חלק פעיל בכל הפולמוסים – טיפל בשאלות אלו במסגרת כפולה ומשולשת: במאות תשובות שהשיב לשואליו אשר שאלוהו ישירות בנושאים אלו, בחליפת האגרות שלו עם חכמי פרובנס (הנרפסת בשם 'מנחת קנאות'),⁸⁸ ובטיפול ממוקד יותר במסגרת פרשנות שיטתית למחצה של אגדות התלמוד כסדרן. בכל שלושת המסגרות הספרותיות הללו פעל הרשב"א כמקביל. במהלך אותה תקופה, ובכל אחד מן הקטעים המרכיבים את שלוש המסגרות הללו בא לידי ביטוי השיקול שהיה מכריע בעיני הרשב"א באותו רגע. באופן כללי ניתן לומר כי בפירושי האגדות משתקף בעיקר הרצון להרחיק פירושים נוצריים מאגדות חז"ל ולרמוז לפרשנות קבלית 'רכה' כאפשרות ראויה בתחום זה, כ'מנחת קנאות' משתקף בעיקר העיסוק בשאלת הפילוסופיה, ובתשובות – אפשרות הקריאה המעמיקה יותר במקרא ובאגדת התלמוד.

הזכרנו לעיל את פירושו של המקובל ר' עזריאל מגירונה לאגדות התלמוד, שהקדים את הרשב"א בכשנות דור ומעלה. בהקשר זה יש להדגיש כי על אף שהרשב"א כמעט שלא עסק בכתביו בקבלה, ואף התרחק במודע מלהיעזר בה, מכל מקום מדי פעם העיר בפירושו לאגדות כי לבעלי הסוד יש 'סוד נשגב' ופירוש משלהם לאגדה שהוא עוסק בה, ומדבריו אתה שומע הזדהות מלאה עם גישתם, אלא שלדבריו 'גם הנגלה נאהב חמוד כזהב', ודרכו היא דרך הפשט הגלוי והמובן לכול.⁸⁹ בזה המשיך הרשב"א את שיטת הרמב"ן רבו, שהיה מראשי המחזיקים בקבלה, אולם נזהר מלחדש בה חידושים ושמר את סודותיה המסורים

88 ח"ו דימיטרובסקי, תשובות הרשב"א, א: תשובות השייכות למקרא, מדרש ודעות, תוצרן להן ספר מנחת קנאות לר' אבא מארי ולתל, יוצא לאור על פי כתב-יד ודפוסים ראשונים, עם ציוני מקורות, מקבילות, הערות, ביאורים ושינויי נוסחאות, א-ב, ירושלים תשנ"ן. מנגנון ההערות משובלל מאוד, ומאיר עיניים, ותורם תרומה יוצאת דופן להבנת סוגיות קשות אלו. דימיטרובסקי הבין מהדורה מלאה של כל שו"ת הרשב"א, על פי כל כתבי היד, וספר זה הוא החלק הראשון שלה.

89 ראה כ' הורו"ח, 'על פירוש האגדות של הרשב"א: בין קבלה לפילוסופיה', דעת 18 (תשמ"ז), עמ' 15-25.

לו ולייחרם לידעי חן בלבד,⁹⁰ ועל כן מיעט עד מאוד לומר דבר בחרו בעניינה מלבד רמזים נעלמים פה ושם בהבלעת דבריו. אצל הרשב"א כבר הותרה הרצועה מעט, ובחידושי האגדות שלו ידמן לקורא לשמוע מעט יותר מאשר החיר הרמב"ן לעצמו. עם זאת יש לציין כי חלק ניכר ממה שפירש הרשב"א על דרך הקבלה נמצא גם בכתבי ר' טודרוס ב"ר יצחק בעל ספר 'אוצר הכבוד'. אחת הבעיות הקשות הכרוכות בספר פירושי האגדות הינה שימושו הנרחב של הרשב"א בעיונים פילוסופיים, בטכניקות פילוסופיות ובאלגוריה בפרט, זאת למרות התקפותיו כנגד השתיים בתשובותיו ובאיגרותיו הנוגעות לפולמוס זה. הרשב"א זיהה בפילוסופיה הרציונליסטית, הרואה בטבע ובהיגיון את חזות הכול של האדם החושב ושל אמונתו, אויב מסוכן לאמונה התמימה באותות, במופתים ובנסים המפורשים במקרא, ובפרט ראה סכנה גדולה באלגוריה של סיפורי המקרא ופרשנותם כמשלים בניגוד לפשוטם העלילתי, מפני שניתן לפרש כך גם את מצוות התורה ולהביא לביטולן. אף על פי כן, בפירוש האגדות עשה הרשב"א שימוש באלגוריה רחבה ללא כל חשש והסתייגות. וכבר תמה בעניין זה ר' יהוסף אשכנזי 'התנא' מצפת: 'והנה מה תמיה נפלאה היא מהרשב"א המאמין בפשוטי רוב דברי חז"ל, מה ראה לרכוב אתרי רכשי [=על שתי מרכבות], להאמין בתורה ולילך אחרי דרכי הפילוסופים הארורים, והלוא הוא החרים אנשים רבים על זה ואיך חזר אח"כ כתהא על הראשונות?'.⁹¹

צירוף זה של הלכה ואגדה, פילוסופיה וקבלה, פרשנות מסורתית ואלגוריה, כיסודות אמוניים המרכיבים יחדיו את עולמו הרוחני של לומד התורה, יסודות קומפלימנטריים אשר לא זו בלבד שאינם סותרים זה את זה, אלא אדרבה, מאששים ומחזקים האחד את חברו, צירוף זה הוא המאפיין העיקרי של לימוד התורה בספרד במאות הי"ג והי"ד, בקרב תלמידי הרמב"ן – והרשב"א בראשם – ותלמידי תלמידיהם. ההנחה היא כי הפילוסופיה והקבלה מציינות כיחידים סותרים אך ורק כאשר הם נלמדים לעצמם, אולם כאשר עוסקים בלימוד התורה הנגלית לגופה, היינו בלימוד התלמוד וההלכה הפסוקה כפי שהיה הנוהג בישיבות הגדולות 'דבי הרמב"ן', משתלבים הלימודים 'הנספחים' בפילוסופיה ובקבלה לזרם רוחני מרכזי משולב והרמוני, שלא זו בלבד שאינו סותר את עצמו מתוך עצמו, אלא שהלימוד המשולב מאיר היטב את חלקיו הנפרדים וממזגם לתורת אמת אחת. לפי השקפה זו, הפילוסופיה והקבלה מגיעות, בסופו של דבר, להשגת אותה אמת עצמה, אף כי בדרכים שונות לחלוטין. כל אחת משתי הדרכים, כשהיא לעצמה, רצופה סכנות ומהמורות האופייניות לה ולשיטותיה, בעוד לימוד תורה – היינו לימוד התלמוד, בדרך הנהוגה בישיבות הגדולות והמסורתיות – יביא את הלומד ממילא להשגת אותה אמת סופית ומוחלטת בשיטה בטוחה לגמרי, שאין בה מהמורות וסיכונים. ועל כן היא השיטה שיש להעדיפה מראש כשיטה החינוכית והלימודית העדיפה.

90 ראה מ' אידל, ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית, תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 580-535.

91 ג' שלום, 'ידעות חדשות על ר' יוסף אשכנזי, ה"תנא" מצפת', תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 264-263.

יתר על כן: רק הלימוד המקדים והמלא של התלמוד וההלכה יש בכוחם להבטיח הבנה נכונה של תוכני הפילוסופיה והקבלה. נקל להבחין בכך, כי מיזוג ההפכים הספרדי-האשכנזי הזה, משקף על פי דרכו אותה מזיגה מופלאה של דרכי לימוד ספרדיות קלסיות עם שיטות לימוד צרפתיות ברוח בעלי התוספות, בידי אותה קבוצת עילית של חכמי תורה שביקשו למזג ולשלב יחדיו את המיטב ממזרח ומערב כדי ליצור באמצעותו הוויה תרבותית מקורית ורבת חיוניות. הגישה המדעית הביקורתית הנקוטה בידינו כיום, הבהנה ברורה בין שני מרכיביה העייתיים המנוגדים של השיטה הממחגת הפילוסופית-הקבלית, ומיעוט העיסוק בקורותיו של לימוד התורה שבעל פה בימי הביניים מקשה עלינו להבין את האופן שבו נתמזגו השיטות כימים ההם.

ממורשת הרמב"ן היתה לו לרשב"א למנה יראת הכבוד וההערצה המופלגת שרחש לגדולי אשכנז הקדמונים ובני זמנו, ויפה בא הדבר על ביטוי בייחוסו אל מהר"ם מרוטנבורג, ובקבוצת השאלות ששאל ממנו בענייני הלכה חמורים שעל סדר יומו.⁹² בשיבתו של הרשב"א למדו תלמידים אשכנזים לא מעטים, וגם הקהילה האשכנזית בספרד כימיו כבר גדלה ורבתה, בעקבות המנוסה הגדולה מגרמניה שהחלה בשנות החששים של המאה הי"ג, וכין הבאים כבר נמצאו גם חכמי תורה של ממש, מבני חוגו של המהר"ם מרוטנבורג.⁹³ שלא כרמב"ן, שהכיר את תודת אשכנז מכלי שני, בעיקר על ידי רבותיו וחבריו הקרובים, יכול היה הרשב"א לעמוד מקרוב על גדולתה ועוצמתה הרוחנית של תרבות זו, ועומק הערכתו אליה בשנותיו האחרונות, כשהוא בשיא כוחו ותפארתו, משתקף יפה בפעולתו הנמרצת לקליטתו המוצלחת של הרא"ש, הלוא הוא ר' אשר ב"ר יחיאל — תלמידו המובהק של מהר"ם מרוטנבורג ויורשו כראש וראשון לחכמי התורה באשכנז — בשעה שהוכרח להגר לספרד, עם משפחתו ותלמידיו הרבים, מאימי השלטון וגזרותיו הקשות על היהודים. הודות לפעולתו של הרשב"א נקלט הרא"ש היטב במולדתו החדשה, והוכרה סמכותו בטלדו עירו, עד כי הפך במהרה — לאחר מות הרשב"א — לאחד מראשי מנהיגיה של יהדות ספרד (להלן, עמ' 78). בהקשר שלנו די לומר כי למרות הערצתו הברורה של הרשב"א את האשכנזים ומסורותיהם, ולמרות חלקו המרכזי בקליטתו של הרא"ש בספרד ובהתבססותו שם כפוסק מן הדרגה הראשונה, לא יתיר הרשב"א מעולם על מסורת ההלכה הספרדית בכל הנוגע להלכה למעשה, בהתאם למורשת שהותיר אחריו הרמב"ן בחייו ובמפעליו הספרותיים והפסיקתיים. ראוי לציון כי הספרים שהרשב"א מרבה לצטט מהם בחידושיהם הם הספרים שמהם הרבה גם הרמב"ן לצטט, פרט להבאות מדברי רבנו יונה גירטרי רבו, שהרמב"ן לא הביא משמו רבו; כמו כן אפשר כי באופן יחסי הרבה הרשב"א יותר להשתמש ברמב"ם ולצטט ממנו. פרט לכך מקיים הרשב"א את המיזוג הצרפתי-הספרדי שהעמיד הרמב"ן בבסיס עבודתו, וכמו כן מידת שימושו בירושלמי.

92 D. Kaufmann, 'Jewish Informers in the Middle Ages', *JQR* 8 (1895), pp. 217-238

93 ראה מאמר ידנו הן מגלות אשכנז אשר בספרד, מחקרים בקבלה מוגשים ל"חשבי במלאות לו שבעים וחמש שנים, בעריכת י' דן ו' הקר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 394-385.

קנה מידה היסטורי טוב להערכת מפעלו של הרשב"א הוא השוואת מפעלו הפרשני עם זה של חבריו, בני זמנו, תלמידי הרמב"ן אף הם, ובראשם ר' יצחק ב"ר אברהם נרבוני, שגמנה על מוריו הגדולים של הרשב"א, כנזכר לעיל. ר' יצחק היה תלמיד-חבר לרמב"ן, שמע ממנו ועמד בקשרי שאלות ותשובות עמו, כתב פירושים מקיפים למסכתות רבות, מהם לתלמוד עצמו ומהם להלכות הרי"ף שעליהן.⁹⁴ זהותו המלאה נתבררה רק לאחרונה.⁹⁵ והוא 'רבנו יצחק קרקושא', הוא 'ר' יצחק נרבוני', הוא 'ר' יצחק ב"ר אברהם', הוא 'תלמיד הרמב"ן' (או 'רבנו נסים תלמיד הרמב"ן'). כתיבתו בספרות הרבנית ושבהם נתפרסמו חידושי תלמוד ולרי"ף בידי מהדירים שונים. חכם זה, שנולד בגרבונוה ופעל בעיר קרקשונה, גדול היה בתורה עד מאוד, ובקיאותו הרבה עם למדנותו המופלגת מותרה על המעיין רושם רב. עניו משוטטות היו בכול, ובפירושי כנס והביא ממיטב הספרות הפרשנית והפסיקתית שער אליו, ובעיקר רש"י, רשב"ם ורבנו תם, 'בעל התוספות', רי"ף, רמב"ם והשגות הראב"ד, פירושי הראב"ד למסכתות התלמוד, ראב"י אב"ד, 'ספר המאור', 'ספר העיטור', רמב"ן ורבנו יונה, ר' שלמה מן ההר ור' אשר ב"ר שלמיה מלתיל, ואת דבריהם העמיד זה לצד זה, תוך כדי דיון, שאלה ותשובה ופלפולה של הלכה. את הרמב"ן הזכיר כמה וכמה פעמים בברכת החיים ('ש"צ' [שמרהו צורן]) ואם כן נכתב הפירוש סמוך לאמצע המאה הי"ג. ספר עשיר ומקיף זה, מיוסד עדיין בטכניקה של העתקה ישירה — בדרך כלל, אף כי לא תמיד — מן המקור שאת דבריו ביקש להביא, והוא מאפשר למקורותיו לדבר אל הלומד בעד עצמם. אמנם, הקיטוע, בראש ובסוף, ודרך שילוב המקורות השונים לסירוגין, זה לצד זה זה אל תוך זה, משל המחבר הם, ואין צורך לומר המשא והמתן בדברים, אולם ניסוחיו האישיים של המחבר — בהירים וברורים היטב — מצומצמים בדרך כלל (אף כי לא תמיד) לדברי עצמו, בעוד האחרים מדברים בעד עצמם ובלשונם הם. באופן זה ניכרת היטב מגמת המחבר להעמיד בפני תלמידיו ולומדי פירושו את מלוא היקפו של האופק הפרשני, ולהרחיבו אל מעבר לגבולות שהציב לו הרמב"ן, בהגשת מבחר קטעים חלופיים, מוצתקים בלשונם, אולם מקוטעים כתבתה ומעומדים בצורה מובנית, ומוערת, זה לצד זה. תועלתו של פירוש כזה רבה מאוד הייתה בזמנו, ואף בזמנו, כאשר כל המקורות שהביא מצויים לעיתונו כמהדורות נדפסות קלות להשגה, לעיון ולהכנה, עדיין תועלתו רבה והוא משמש את לומדי התורה יפה יפה. ויעידו על כך כל חלקי הפירוש, שכולם נדפסו לראשונה בעשרות השנים האחרונות, ועדיין הם הולכים ונדפסים מתוך כתבי-יד, לתועלתם של לומדי התורה.⁹⁶

94 ראה בגריקט, פורבנס, עמ' 133-183. הרב בגריקט שיער נכונה, על פי מכלול הסימנים שהזכיר במאמרו, כי המחבר הוא ר' יצחק ב"ר אברהם מגרבונוה. וראה גם מאמרו של א' מארכס, הנזכר שם, עמ' 164.

95 על ידי הרב מ"י הכהן בלוי, שיטת הקדמות על מסכת בבא בתרא, ניו יורק תשמ"א, מבוא, עמ' 5-10.

96 רשימת החלקים שנדפסו עד שנת תשמ"א מצויה במבוא הנזכר של הרב בלוי. וראה מבוא של הרב ג' לובניק למהדורות הפירוש על הרי"ף למסכת חולין, ירושלים תשמ"א, עמ' 9-20, ומה שציין שם עזר.

שונה ממנו ספר חידושי הרשב"א לתלמוד, בכך שאין עיקר עניינו בהרחבת היריעה הפרשנית אל מעבר לרמב"ן. אלא בפיתוח דרך לימודו של הרמב"ן. ובהצגת העושר הלימודי הטמון בדרך זו, על ידי הרחבת דברי הרמב"ן עצמם, ביאורם, ביסוסם ובעיקר — העמקת העיון בכוחותם והמשא והמתן בהם עצמם והצגת הסוגיא עצמה כמבטאת במהלכיה את תשתית הפירוש. מובן מאליו כי במהלך עבודתו עסק הרשב"א גם בהשוואות חיצוניות של דברי הרמב"ן עם דברי מפרשים אחרים, הן במישור הפרשני והן במישור הפסיקתי, אולם בכל עת ובכל שעה נטוע הרשב"א בתוך עולמו של הרמב"ן, וממנו נקודת המוצא לעבודתו. זאת ועוד. אין הרשב"א נוהג לצטט מדברי זולתו בלשון המקור, אלא מוסר את דעות זולתו במילותיו שלו ובכך תורם רבות הן להבנה נכונה של הדברים המובאים, והן לתפיסה אחרותית נכונה של המכלול כולו שאותו מבקש הרשב"א להציג. אין ספק כי עצם מציאותו של פירוש ר' יצחק נרבוני הנזכר, ופירושים נוספים אחרים כמתכונתו, שקדמו גם הם לעבודתו של הרשב"א, הם שאפשרו לרשב"א לפטור עצמו ממלאכת איסוף והרחבה זו, ולהתרכז באיכות הפירוש ובישיפור מסירתו, אולם אין ספק גם כי זו הייתה נטיית נפשו המיוחדת של הרשב"א וכזה טמונה הייתה סגולת לימודו, המיוחדת לו, ואשר בזכותה נפתחו שערי תורת הרמב"ן לדורות.

רבי אהרן הלוי — הרא"ה

ר' אהרן הלוי נולד בגירונה, ככל הנראה, אך נתגדל בברצלונה ועל שמה הוא נקרא. מן החשובים שבתלמידי הרמב"ן. בן למשפחה מיוחסת של רבנים דגולים, נין בדור התמישי למשפחת ר' זרחיה הלוי בעל 'ספר המאור', וכן, מצד אמו, לר' אהרן ב"ר משולם הגדול — שגם אותו הוא קורא 'זקני' — שניהם מעמודי התווך של שכבת העילית הרבנית והאינטלקטואלית בפרובנס של המאה הי"ב. אחיו הגדול, שלימדו תורה, הוא ר' פנחס הלוי מברצלונה, הנזכר הרבה אצל חכמי ספרד במחצית השניה של המאה הי"ג, והוא מתברר של ספר החינוך.⁹⁷ אח אחר היה לו, בבגישתי שמו, ובנו של זה, ר' יצחק, היה אף הוא מורהו של הרא"ה. קרובים אחרים בעלי תורה ממשפחה זו, שאינם ידועים לנו ממקור אחר, נמנו בחיבור ההלכתי האנטימי שכתב אחד מהם, המכנה את הרא"ה בשם 'דודי' (ואת הר"ה בעל 'המאור' בשם 'זקני').⁹⁸ פעולתו של הרא"ה חלה במקביל עם זו של הרשב"א, וכמותו היה אף הוא מעורב בענייני הציבור ומקורב למלכות. בשנת 1282 נתמנה מטעם המלך לדרן, יחד עם הרשב"א, באחת מן הפרשיות הציבוריות הסוערות שמעורבים היו בה ראשי כמה ממשפחות העילית של הקהילה

97 על כך ראה תא-שמע, רז"ה, עמ' 2, 16.

98 ראה מאמרי 'מחברו האמיתי של ספר 'החינוך'', קרית ספר נה (תש"ס), עמ' 787-791. השגות — משובשות — על קביעתו זו, נדחו באופן מפורט במאמרי הנזכר לעיל, הע' 41, עמ' 487 הע' 12.

99 י"ש שפיגל, 'פסקי דינים לחכם ממשפחת הרא"ה', קבץ על ידי יא (תשמ"ה), עמ' 91-174.

היהודית בספרד.¹⁰⁰ בעקבות מינוי זה הוצרך הרא"ה לקבל עליו את רבנות העיר סרגוסה בשנת 1284, ובהיותו שם התקין תקנות בענייני דין ומשפט, שמהן ציטט הריב"ש (סי' שפח), ביראת כבוד, כעבור תשעים שנה. בשנת 1286 שהה בטולדו, אך תוך זמן קצר חזר לברצלונה עירו. כרשב"א כתב גם הוא פירושים לתלמוד וספרי הלכה שונים, אלא שהיקף פעולתו מצומצם היה יחסית אל הרשב"א, אשר הטיל צלו על הרא"ה ודחקו למקום שני בחשיבות. כרשב"א למד אף הרא"ה אצל הרמב"ן שנים רבות, והוא מספר כי בהודמנות אחת "רצה [הרמב"ן] לדרך עימי בזו, כדרך שהאדם דן עם תלמידו, והבאתי לפניו חידושי שלי והראיתי לו שכך כתבתי". והרמב"ן הודה לו וחזר בו ממה שכתב בספר חידושי (תשובתו בתוך קובץ תשובות הריטב"א, ירושלים תשי"ט, עמ' צג). תחילה פעלו הרשב"א והרא"ה בשיתוף, כנראה במסגרת בית דין אחד, ויש בידינו תשובות בהלכה החתומות על ידי שניהם יחד.¹⁰¹ אולם במשך הזמן נתפתחה מתיחות רבה בין השניים, וסיבתה בכעין תחרות מתמדת על חלקם במורשת הרמב"ן ועל מעמד הבכורה כממשיכי דרכו.¹⁰² והם הקדישו מאמץ רב לסתור איש את דברי רעהו בהאשמות שונות. שיאה של המחלוקת ביניהם הוא בהשגות שפרסם הרא"ה על ספר 'תורת הבית' של הרשב"א – שהוא ספר פסקים מקיף ורחב יריעה בענייני איסור והתר – השגות שיטתיות בשם 'בדק הבית', ובהן ביטא שיטת הוראה מקיפה ומפורטת, החולקת על רוב בניינו של הספר, תוך משא ומתן בסוגיות השייכות. בתשובה להשגות אלה כתב הרשב"א את ספרו 'משמרת הבית', שבו שב והבהיר את עמדותיו וטרח הרבה לחזקן. תוך התקפה אישית קשה על הרא"ה ודרכו. כרשב"א, כך גם הרא"ה, עיקר סמיכתו היא על הרחבת הדברים כפי שהיא מבוארת בסדרת פירושו לתלמוד, תוך היסמכות נרחבת על דעת הרמב"ן. הבנה נכונה של השיטות שהעלה, או שהשיג עליהן, טעונה עיון מקביל בפירושו למסכת חולין, בעיקר, ולשאר מסכתות הקשורות לאותם עניינים.¹⁰³

פירושו של הרא"ה לתלמוד אבד ברובו הגדול,¹⁰⁴ והוא מצוי בידינו רק למסכתות אחדות – סוכה, ביצה, כתובות, חולין ועבודה זרה – וכולן נדפסו. מן העיון בהם, ובחיבוריו ההלכתיים האחרים, עולה כי פירושו הקיף מסכתות נוספות משלושת הסדרים הנלמדים, אולם אלה לא הגיעו לידינו כלל, למעט קטעים אחדים ומובאות בספריו ובכתב-יד.¹⁰⁵ מן הבחינה העקרונית אין פירושו שונה

100 על עניין זה ראה בער, ספרד הנוצרית, עמ' 133-134.

101 אורות חיים, חמץ ומצה, סי' מב; תשובות חכמי פרוכניציה, סי' יט.

102 הרשב"א כתב עליו, במקומות שונים בספר 'משמרת הבית': 'נראה שלא עמד על דברי הרמב"ן, ואינו אומר "מורי" אלא לשכך אחן השומעים'; 'מכאן תראה שלא עמד על דברי הרמב"ן, אף על פי שהוא משתבח כל היום ואומר "מורי רבנו משה בן נחמן ז"ל".'

103 ראה גם מחלוקתם הקשה והסוערת בעניין צוואת שכיב מרע שאירעה בברצלונה. תשובותיהם נדפסו זו לצד זו במהדורת שו"ת הריטב"א שהוציא לאור הרב י' קאפח, ירושלים תשי"ט, סי' עט.

104 ליקוטים לקצת מסכתות אחרות, ראה במבואו של הרב מ' בלוי לרא"ה על הרי"ף ברכות, להלן, הע' 106.

105 ראה רשימתם במבואו של ח' פרוש למהדורת הרא"ה למסכת חולין, ירושלים תשל"ה.

מפירושו של הרשב"א. שניהם מיסודים על מורשת הרמב"ן, ושניהם מבקשים להרחיב, לעבר, לבאר ולסגן מחדש את דברי הרמב"ן, תוך שהם מוסיפים עליו מעיוניהם האישיים, במקומות רבים. הרא"ה קרא לספר חידושו בשם 'נזר הקודש', ולדבריו ייחדו של הספר בכך שבכולו 'לקחתי שיטה אחת מיוחדת, ולא טרחתי לדחות סברא נפסדת', היינו: מטרתו להוליך שיטה נבחרת אחת לאורך הסוגיא, ולא להתמודד עם דחיית השיטות האחרות. למעשה יש בספר גם התמודדות עם שיטות אחרות, אולם אפשר בהחלט כי באופן יחסי לפרשני התלמוד הספרדיים האחרים, מועט חלקה של התמודדות זו בספר. לעומת זאת, בולט בספריו כוח חידוש, יצירתי ומקורי, רב יותר, דהיינו: הצגה מרובה יותר של מהלכים חדשים בסוגיא, או בקטעים מתוכה, שלא מצאנו כדוגמתם בספרות הרבנית הקודמת לו או בת זמנו. כן נוהג הרא"ה לעתים לשלב קבוצות פסקים במהלך פירוש המסכת, מעין מנהגו של רבנו יונה בספר 'עליות' שלו, ומהם יש בידינו 'הלכות חולין', 'פסקי יין נסך' ו'פסקי נדה'. עד להתפשטותו של ספר הטור רגילים היו הפוסקים הספרדיים, כגון בעל ספר 'ארחות חיים', לצטט מפוסקים אלה. אין ספק כי לשונו של הרשב"א משופרת יותר, סגנונו צח וברור בהרבה משל הרא"ה ומפעלו הספרותי הכולל מרשים הרבה יותר, אולם דומה כי ברא"ה מצויה לעתים העמקה עיונית יתרה על זו של הרשב"א ותרומה אישית ניכרת יותר. פרט לריטב"א, שהרבה להשתמש בתורת הרא"ה רבו, מועט השימוש בספרי הרא"ה על ידי חכמי ספרד במאה הי"ד, והעדפת ספרי הרשב"א ניכרת בעליל לעיתים.

מלבד הפירוש לתלמוד כתב הרא"ה גם פירוש מיוחד להלכות הרי"ף על כמה מסכתות, שאוחזו כתב לבקשת ר' יהושע, בן אחיו פנחס הנזכר, כי 'עברו עליו כמה זמנים, טרדות רבות ועניינים... עד שעבר עליו זמן רב שלא יכול לקבוע עצמו בחכמת התלמוד' (מתוך הקדמתו לכיזור הלכות הרי"ף למסכת ברכות¹⁰⁶). ובלי ספק אפינה תופעה זו, של מעבר הלומדים מן העיון בתלמוד אל העיון ברי"ף, את המצב בזמנו. תלמידיו הגדולים של הרא"ה היו: ר' יום טוב בן אברהם – הריטב"א – שהיה תלמידו המובהק, ציטט מדבריו פעמים רבות מאוד, וכמעט מעולם לא נחלק על הוראותיו הרב ודאל קרשקש.

כרשב"א חברו ובן מחלוקתו, מגלה גם הרא"ה עניין בנושאים מתחום הפילוסופיה, האגדה והסוד, ובפירושו לרי"ף ברכות משולבים פיתוחי רעיונות הלקוחים ממורה נבוכים לרמב"ם וממסורות סוד צרפתיות-אשכנזיות.¹⁰⁷ מגמה זו של שילוב אמוני-דתי של רעיונות מתחומי הפילוסופיה והסוד גם יחד היא מן המאפיינים העיקריים את דרך הרוח בין גדולי ספרד בעת היא.¹⁰⁸ מורה דרכה הראשון היה הרמב"ן, רבם של כל גדולי התורה בספרד שאחריו במשך ארבעה דורות, ופיתוחה הספרותי הקלסי הוא ב'ספר החינוך' הידוע, שנתחבר על ידי ר'

106 נדפס לראשונה, עם הערות, על ידי הרב ש' במברגר, מיינץ חול"ד, וכמהדורת צילום, עם מברא, על ידי הרב מ' בלר, ניריורק תשל"ט.

107 ראה: י"מ תא-שמע, 'למקורות הספרותיים של ספר הזהר', תרביץ ס (תשנ"א), עמ' 663-665; הג"ל, הנגלה שבנסתר, עמ' 95, הע' 42.

108 ראה מאמרי הנ"ל בהע' 98, עמ' 479-495.

פנחס הלוי, אחיו של הרא"ה. הרא"ה עצמו ציטט בהרחבה מתוך 'ספר החינוך', והמגמה באה על ביטוייה בפירושו הנזכר לרי"ף ברכות, שם שילב יחדיו מסורות הגות וסוד, לצד סדרה ארוכה של טעמי מצוות ברוח משולבת זו מתוך 'ספר החינוך', שאותו הוא מייחס בפירוש לאחיו. ר' פנחס אחי הרא"ה כתב אף הוא ספר חידושים לכמה וכמה ממסכתות התלמוד, אך לידינו לא הגיע מאומה מלבד כמה הזכרות בודדות, מכילי שני, בעיקר אצל ר' קרשקש לגיטין וכתובות, בדברי הרא"ה וכדברי הריטב"א, שהביאו בעצמו או מתוך תורת הרא"ה רבו, מן הכתב וממה ששמע ממנו בעל פה למסכתות נדרים, קידושין, עבודה זרה ובבא מציעא.

ר' יום טוב בן אברהם – הריטב"א

עם פטירתו של הרשב"א נתפתחה פרשנות התלמוד בספרד בשני כיוונים עיקריים: הכיוון הספרדי הקלסי, ברוח מפעלו של הרמב"ן ובמסורת הרשב"א והרא"ה תלמידיו, ובו הילכו רוב המפרשים הספרדים שתורתם הגיעה לידינו והריטב"א בראשם, והכיוון של טולדו, שהיה שליט בישיבותיה של עיר זו, ואשר היה טבוע בחותמו של הרא"ש.

ר' יום טוב ב"ר אברהם אשבילי [נהיגו מן העיר סווייליה], מגדולי התורה בספרד היה, ואת שנות חייו ניתן לקבוע לערך בשנים 1250-1320.¹⁰⁹ בשנת 1280 נתבקש על ידי הרשות למסור חוות דעת הלכתית ביחס לסכסוך בין משפחות בקהילת סרגוסה, ובעקבות זאת היכווה בני אחת המשפחות המתקוטטות ופצעוהו; מעשה זה עורר הדים נרחבים והמלך הורה על פתיחת חקירה מקיפה בעניין.¹¹⁰ עיר מולדתו ומגוריו היא ככל הנראה סרגוסה, ובצעירותו למד (בברצלונה) אצל הרשב"א והרא"ה, בכירי תלמידיו של הרמב"ן ומנהיגי דורם לאחר מותו, אולם את הרמב"ן עצמו לא הכיר. עם תום לימודיו בברצלונה, התגורר כנראה בסויליה, עיר מוצא משפחתו. מורו המובהק היה הרא"ה, ויחס מיוחד אליו ניכר בכל יצירתו של הריטב"א, אף כי את הרשב"א הרבה יותר להזכיר – מתוך יראת כבוד יתרה – כי היקף כתיבתו של הרשב"א גדול היה פי כמה מזה של הרא"ה. הריטב"א הרבה מאוד בכתיבה, ולצד חידושי המקיפים לתלמוד, בשתי מהדורות, כתב גם כדלהלן: (א) חידושים סביב הלכות הרי"ף, שנועדו ללומדי הרי"ף, וכדרך שסלל רבו הרא"ה קודם לו – מהם הגיעה לידינו מסכת תענית בלבד; (ב) קבוצת פסקי הלכות בנושאים שונים, שרק קצתם הגיעו לידינו; (ג) קובץ נכבד של שאלות ותשובות, שנדפס על ידי הרב י" קאפח (ירושלים, תשי"ט) מכתב-יד יחידי; (ד) 'ספר הזכרון', בירורי דברים בעניין מחלוקותיו של הרמב"ן בפירושו לתורה על עניינים שונים

109 סיכום טוב של תולדותיו, יצירתו ודרכו של הריטב"א, ימצא המעיין במבואו של הרב מ' גולדשטיין למהדורת חידושי הריטב"א למסכת עירובין שהוציא לאור בשנת תשל"ה, עמ' 29-7. הרב גולדשטיין עצמו, ותלמידיו חכמים אחרים, ההדירו בשנים הבאות את יתר חידושי הריטב"א לתלמוד, בסדרה מיוחדת מטעם מוסד הרב קוק, ובראשי מהדורותיהם קבעו מבואות ארוכים, או קצרים, הכול לפי צורך העניין, ובהם דברים חשובים לחקר הריטב"א ועבודתו. המבואות, והמהדורות המצוינות עצמן, עמדו לי לעזר בלימודי.

110 כער, ספרד הנצרית, עמ' 133, 503 הע' 33.

שבספר 'מורה נבוכים' לרמב"ם (מהר"ק' כהנא, ירושלים תשט"ז); (ה) ספר דרשות (שלא הגיע לידינו); (ו) פירוש להגדה של פסח, שרק קטעים (מרוכים למדי) מתוכו הגיעו לידינו. כנראה כתב הריטב"א גם פירוש לפרקי אבות.

עיקר פרסומו של הריטב"א לדורות הוא במערכת 'החידושים' הגדולה שהתקן לרוב מסכתות התלמוד, זאת בשתי מהדורות שונות. תחילה כתב את הנוסח הארוך, שבו העמיד יריעה רחבה לדין בשיטות השונות שהעלה והביא, ריבוקנותו — כדבריו — חיבר את הנוסח הקצר והתמציתי, שבו מיצה את מיטב החומר מן המהדורה הראשונה, תוך עיבוד ושינוי, והעמידו בפני הלומדים הצעירים כי, לדבריו 'אלו הדברים ארוכים מאד, ולא ניתנו להיכתב, כדי לקצר לחלמידים אחר שנתמעטו הלבבות' (חידושו לעבודה זרה סז ע"ב), וכן: 'ור"ת ז"ל פי' בענין אחר, והכריע הרמב"ן ז"ל כפירושו על פי הירושלמי, אבל גמגום גדול יש בו דוק ותשכח במהדורא קמא, והפי' שכתבתי [נהיינו: במהדורא בתרא שלפנינו] הוא פי' מרווח וקצר ועושה שלום בין הגירסאות' (חידושו לשבועות ד ע"ב). את המהדורה הארוכה החל לכתוב עוד בחי' רבותיו, כדברי עצמו: 'וכן פי' הרא"ה ז"ל וכן כתוב משמו כמו שכתבתי לפניו בשני מקומות' (תשובה צה), ורבו היה מעיר לו עליה לטוב או למוטב, כגון מה שסיפר כי 'כן פירשתי לפני מורי הר"א הלוי ז"ל והודה, וצויה עלי להגיה כן בחידושים שלי'; ומענין יותר מה שסיפר כי 'מורי הרב פירש בזה פי' אחר והוא כתוב בחידושי הארוכין שלי שהגיהו שם מכתב ידו, ולא נתחורר לי' (חידושים לבבא מציצא י ע"ב). וראה על זמן כתיבת המהדורה ההיא: 'ובילדותי כתבתי בזה פנים אחרים במהדורא קמא, אבל זאת שנראית לי עתה בזקנותי, והאל ברחמי יבחר לנו האמת' (חידושו לשבועות כו ע"ב). במהלך כתיבת המהדורה הקצרה נפטר הרא"ה, ועל כן ברוב המקרים הוא נזכר בברכת המתים והרשב"א — בברכת החיים. במהדורא בתרא ניכרת ביותר עצמאותו ועמידתו כנגד פירושי רבותיו, פעמים רבות. מהדורא בתרא לא באה אפוא להחליף את המהדורה הראשונה שביד הלומדים, שהרי המחבר מפנה אליה פעמים הרבה במהדורתו הקצרה, אלא להוסיף עליה ולעמוד לצדה, ומטרתה היתה להכין נוסח תמציתי ובהיר יותר למי שמבקש להגיע אל העיקר בלא להתייגע בכל המשא והמתן שברקע, ולאפשר למחבר לחזור בו, מדי פעם, מהכרעה קודמת, או לשפר קטע של משא ומתן, ולתקן 'גמגומים' שונים המצויים בו והמשקפים שלבים מוקדמים יותר של דרכו הלימודית. וראה דבריו הברורים בחידושו לשבועות מב ע"ב: 'הרבה האריכו בהא דרכה [לענין מודה במקצת] וכן הרמב"ן ז"ל האריך בה הרבה, ולפי שכבר הארכתי בה הרבה גם אני כאן במהדורא קמא, ובכמה רוכתי אחריני בתרי מהדורי, אקצר בה כאן שלא לכתוב אלא העיקרים, ושיהא מועט מחזיק את המרוכה'. ייתכן שמשפט זה רומז על מציאותן של שתי 'מהדורות' קודמות למהדורא 'בתרא'.

המחבר עצמו קרא לספרו, בעקבות הרא"ה רבו, ¹¹¹ 'חידושים', בכמה וכמה מקומות, ראה לדוגמא דבריו המעניינים כשלעצמם: 'שאין לך דבר האבד גדול מזה, וכן הסכימו רבותי על ידי, ועוד התירו לי לכתוב שיטת חידושים שלי

111 ראה הקטע המובא מתשובת הרא"ה, לעיל, הע' 103.

שהייתי לומד וכיוצא בו, כרי שלא אשכח' (חידושי למועד קטן יח ע"ב, ד"ה אין כותבין). משמעותו הייחודית של מתח זה בולטת לעומת המונח הקודם לו 'תוספות', שהחומר הנכלל בו מהווה את התשתית למסגרת ה'חידושים' עצמה (לעיל, עמ' 45). חידושים אלו הגיעו לידינו רק בחלקם, קצתם ממהדורא קצרה, קצתם מן הארוכה, קצתם מסופקים וקצתם מיוחסים לו בטעות. חלקם הגדול ידוע לנו אך ורק מתוך מובאות והזכרות בדברי הריטב"א עצמו באותן מסכתות שאכן הגיעו לידינו. חידושי הבטוחים שבידינו הם למסכתות הבאות: שבת, עירובין, יומא, סוכה, ראש השנה, מגילה, מועד קטן, ביצה,¹¹² יבמות, כתובות, גיטין, קדושין, בבא מציעא, בבא בתרא, עבודה זרה, שבוועות, מכות, חולין ונדה. כל אלה, וקצת אחרים מסופקים, ביניהם הפירוש המיוחד לריטב"א על הלכות נדרים של הרמב"ן,¹¹³ נדפסו בסדרה נאה ומשובחת, על פי כל כתבי-היד¹¹⁴ הנמצאים ובצירוף מבאות נחוצים, על ידי מוסד הרב קוק, בירושלים, בשנות השבעים והשמונים, ובמהדורה זו פורטו תולדות מהדורות הדפוס הקודמות וספקות שונים בזיהוי הבעלות. במהדורות קודמות נדפסו לעתים ספריהם של ראשונים אחרים כ'חידושי הריטב"א', והעירו על כך מלומדים רבים; מכשול זה הוסר כליל במהדורה החדשה הנזכרת, ובמקום שנותר ספק נתברר העניין במבוא המהדורה.

ספר חידושי הריטב"א מגיש לפני המעיין את מיטב היצירה הפרשנית והחידוש ההלכתי שעד זמנו, מתורתם של בעלי התוספות וחוג הרמב"ן ותלמידיו העיקריים — שהיו רבותיו שלו — מלווה בפיתוחים מקוריים שלו, בהם ניכר כוחו בחידוש הלכה במידה רבה יותר מקודמיו הגדולים. לפני הריטב"א היו פתוחים לא רק צינורות לימוד והוראה בעל פה אצל רבותיו הנוכרים, אלא גם ספריהם הגדולים, ובפרט ספר חידושי הרשב"א, ומכל אלו שאב את יכולתו המיוחדת לו. דרכו הלימודית היא זו שהורישוהו רבותיו אלו, ותכניו הממשיים של חידושו מיוסדים על הבאות נרחבות מתורתם, ומתורתם של בעלי התוספות, אולם הערותיו העצמאיות והמקוריות מלוות לרוב את דבריהם, מתוך הסכמה או מתוך ביקורת ברורה. מרביתו ירש גם את אופק הראייה הרחב, הסוקר את מלוא מרחב היצירה הרבנית שבשפה העברית, ואת הנטייה להתרכז בעיקר, בנקודות המרכזיות ובעלות החשיבות הממשית להבנת הסוגיא. עם זאת חתר הריטב"א לשוות לספרו אופי של פרשנות שוטפת, הצמודה יותר מזו של רבותיו אל מהלכיה 'הקטנים' של

112 יש לציין מסכת זו באופן מיוחד, שכן הדפים הגרמסטים המועטים מתוכה (יג-טו כלכד) נתגלו בגניזה הקהירית על ידי א' הורוויץ, שהדפיסם תחילה בכתב העת 'הדרום', ולאחר מכן נכללו במהדורה המלאה. במבואו הוכיח הורוויץ יפה את זהות המכתב, ואף העמיד על כך כי ניתן להבחין ביצירתו של הריטב"א מבנה כרונולוגי, כי חלק מן המסכתות נכתבו בחיי הרא"ה ובפניו, חלק לאחר מותו, כמו שניכר מגופי ההבאות, וחלקן כשנת מות הרא"ה עצמו (בין 1293 ל-1300) ונרשם בהן שם הרא"ה בתוספת 'הכ"ס' [=הריני כפוח משכבו] כנדרש על פי ההלכה.

113 ראה ד' מצנר, 'עוד על כ' מהדורות של ח' הריטב"א למסכת נדה', סיני קיד (תשנ"ד), עמ' רסח-רעא.

114 רשימת כתבי-היד של חלקי הריטב"א השונים המצויים בספריות העולם, ראה י' הלוי ליפשיץ, 'חידושי הריטב"א [השלם] כרך שלישי', מוריה ז (תשל"ז), עמ' סא-סו.

הסוגיא ולא רק אל ענייניה העקרוניים יותר. את דברי רבותיו והקדמותם בכלל היטיב עד מאוד למסור בלשונו הוא, בקצרה, בתמציתיות ובדיוק רב, ובכך הרים תרומה של ממש לקליטת חומר חשוב ומרובה גותים זה, ולהבנה הנאותה של גותים דקים אלו, על ידי קהל הלומדים בדורו ובדורות מאוחרים לו, זאת לא רק בשעה שגוף ספרי הקדמותם לא עמד בפני הלומדים לעיין. כרשב"א, ויותר ממנו, חדר הריטב"א היטב אל עולם הישיבות המתחדש, וכיום מקומו איתן בין ספרי הלימוד היסודיים בהן, בכל רמות הלימוד. לשונו של הרמב"ן, פעמים רבות, קצרה מדי, טענה מדי, מרמזת יותר מאשר מבהירה, והדין לרוב מקוטע ואינו שלם; הרשב"א פתח צוהר רחב אל תורתו של הרמב"ן, הרחיב את הריבור, היטיב מאוד את הסגנון ואת ביאור הכוונה, ושילב חומר פרשני נוסף ורחב ידים. תרומתו של הריטב"א — שנתאפשרה אך ורק מפני שספרי הרשב"א עצמם מצויים היו לעיון בידי הלומדים — ניתנת לתיאור ולהגדרה כשיפור מעודכן למסגרתו של הרשב"א, בהעמדת דבריו הבהירים והרחבים על קיצורם לדיוקם, בהוספת מסורת חידושי הרא"ה לצד מסורת הרשב"א, שימוש נרחב יותר בספרות בעלי התוספות, ומעל הכול: בחידושי המקוריים שלו, ותרומתו הביקורתית, בצורה של הערות גלוות רבות, לחומר הרב המובא על ידיו.

כרמב"ן, כרשב"א וכרא"ה רבותיו הגדולים, גילה גם הריטב"א עניין בתחומי האגדה, המחשבה, מדעי הטבע וחכמת הנסתר. הזכרנו לעיל את 'ספר הזכרון' אשר כתב במגמה לסנגר על דעות הרמב"ם ב'מורה נבוכים' ולהצילו מהשגות הרמב"ן הקשות והחזקות, הכלולות בפירוש התורה שלו, ועם זאת הוא מזדהה עם הרמב"ן במידה רבה יותר; מן הבחינה הזו דומה עבודתו של הריטב"א ב'ספר הזכרון' לספרי ה'מלחמות' ו'הזכות' של הרמב"ן, שבהם סינגר על חכמי הראשונים מבלי שיתחייב להזדהות אישית עם תוכן הסגוריה. גם בחידושי תלמוד ניכרת מעט התעניינות זו, וניתן למצוא בהם התייחסות מרובה יותר לתחומים אלו מאשר בספרי קודמיו הנזכרים, אף על פי שגם הוא, כמותם, לא התייחס כלל לקטעי אגדה רצופים וארוכים המשובצים במסכתות שפירש, ודילג עליהם כמעט תמיד. עם זאת, קרוב לעשרים פעם נמצא בחידושי התייחסות מרומזת, או יותר מזה, לעניינים שבסוד ובקבלה, והיה בזה משום מהפך של ממש ביחס לגישתם של קודמיו בסוגיא זו. פירוש אלגורי, קצר וסתום, עם יותר מרמז אל תורת הסוד נמצא בפירושו הגורע לאגדות רבה בר בר חנה שבראש פרק הספינה במסכת בבא בתרא — כדבריו: 'יש במעשיות שבפרק זה עניינים זרים לבני אדם, לפי שלא הורגלו בהם, והם דברים קרובים מאד ליודעים בטבע(ם)...'¹¹⁵ ומפני שיש טופלי שקר מלגלים על דברי חכמים ז"ל, נרמז בקצת העניינים האלה קצת רמזיהם הקרובים יותר לפשט'. כאמור פירושו כאן הוא אלגורי מובהק, עם רמזות קלות לכיוון הנסתר. במסכת מגילה ג ע"א, לענין 'שאיין נביא רשאי לחדש דבר מעתה', הביא הריטב"א את קושיית התוספות ממה שהובא בגמרא (סנהדרין כב ע"א) כי עזרא שינה את אותיות כתב התורה מן הכתב העברי הקדום לאות אשורית,

115 'ספר הטבעים' — שכתוב בו 'שהצרת הנגעים בחזירים הרבה בטבע' — צוטט על ידי הריטב"א בחידושי קדושין מט ע"ב.

ובמהלך הדיון כתב הריטב"א: 'וזה תימה גדול שיהיה הכתב המאושר הזה, שיש בכל קוץ וקוץ ממנו תלי תלים של הלכות יסודות התורה, כתב של בני אשור, ויהיו הלוחות מכתב עברי!... אבל ודאי אין ספק שזה הכתב הנקרא אשורית הוא כתב הקודש שכלוחות, ועל שם כך נקרא קודש, וכן לשון הקודש, ומעולם לא נראה הכתב ההוא אלא בלוחות, אבל לשון הקודש כבר נודע לאבות ובני ישראל קודם מתן תורה, וכו' השם מדבר עם נביאיו וקדושי, ואעפ"כ מתוך תומת וקדושת הכתב ההוא לא היו כותבין אותו בספרים', עיי"ש. רמזים קבליים 'על דרך האמת', אשר 'סדרם ידוע לידועי חן' תמצא בחידושי לסוכה ה' ע"א, לו ע"ב, תענית כו ע"ב, קדושין לט ע"ב (פעמים, בשני עניינים שונים). ענייני קבלה הביא משמו תלמידו ר' יהודה ב"ר שלמה קנפנטון, בספרו 'ארכעא קניינים' (ניו יורק תשנ"ז).

לעתים רחוקות יותר מרמזו הריטב"א בקצרה, ובמילים מועטות, בחינת ו'המבין יבין', לכיוון מחשבה פילוסופית, כגון מה שכתב על דברי הגמרא, כי תלמידי הישיבה כאשר נפרדו זה מזה לחופשתם, בירכו איש את רעהו בנוסח שפתיחתו 'עולמך תראה בחיך' – ופידש הריטב"א: 'כאשר יגיע האדם לתכלית החכמה, דומה לעולם הנשמות שהם שכל נבדל, ומגיע לקצת עולם הנשמות בחיך; והשווה לפירוש הפשוט שכתב רש"י: 'כל צריך תמצא'. בדומה לכך היא המלצתו על נקיטת 'קו האמצעי' = שכל הזהב בין מידת השמחה והעצב, 'שהעצבון חולי הגוף הוא, וכשהאדם חולה אינו יכול לעבוד הבורא יתברך כראוי' (ברכות ל ע"ב), ובעקבות הרא"ה רבו אף ציין לדברי הרמב"ם במורה (ח"א פנ"ט; ברכות לד ע"א). גם נמצא בדבריו לעתים שילוב שיקולים לוגיים וסיסטמטיים, הלקוחים מתחום לימודי הפילוסופיה והלוגיקה של התקופה, כחלק משיקולי הכרעת ההלכה בשאלות של הלכה למעשה.¹¹⁶

קשת המקורות הספרותיים המשמשים לריטב"א מצע לדיוניו, הינה ספרדית קלסית, מורשת 'דבי רמב"ן'. מלבד שימוש המרוכה בתלמוד הירושלמי ובתורת גאוני בבל, הרבה להזכיר ולצטט את שיטותיהם של רש"י, ר"ח, ר"ף, רמב"ם, ר' זרחיה בעל 'המאור', הראב"ד, רבנו תם, 'תוספות' שונים (בעיקר תוספות ר"י הזקן ור"ש משאנץ), קצת בעלי תוספות נקובים בשמם (בעיקר הריב"א), ר' מאיר הלוי אבולעפיא, וכמובן הרמב"ן עצמו והרשב"א והרא"ה תלמידיו של הרמב"ן ורבותיו הוא; ואלו הם העמודים העיקריים שעליהם נשען החיבור כולו. גם בקובץ תשובותיו בולטת ביותר הישענותו, כמעט בכל תשובה, על מסורת ספרד בכלל, ועל שיטת הרמב"ן בפרט (אף שלא נמנע, פה ושם, מלנקוט עמדה עצמאית כלפיו), וכבר ציטטנו (לעיל, עמ' 55) את דבריו המפורשים בעניין זה, במכתבו לאחר מחכמי אשכנז הרבים שפעלו כימיו בספרד. מסכת התכתביות עם חכמי צרפת וגרמניה בכלל מהווה נושא מעניין כשלעצמו, אלא שלא נוכל לעיין בו במסגרת זו.¹¹⁷ מלבד הנזכרים בשמם, נזכרים חכמים שונים, מספרד ומצרפת,

116 תופעה האופיינית לחכמי ההלכה הספרדיים לבדם. ראה חא-שמע, הלכה, עמ' 79-94.

117 פרק מיוחד בתחום זה היא מחלוקתו הארוכה והמורכבת עם ר' דן האשכנזי, ראה מאמרי 'רבי דן אשכנזי', מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לפרופ' ישעיה חשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, בעריכת א' אלטמן ואחרים, ירושלים

חשמ"ח, עמ' 385-394.

בשמים, פה ושם, ובעיקר הרבה הריטב"א להביא שיטות ודעות בצורה אנונימית — יש שפירשו, יש שאמרו, וכדומה הרבה. הדבר המעניין בתחום הוא דווקא מה שלא הזכיר הריטב"א, הלוא הם תוספות הרא"ש ופסקי שעל סדר המסכתות, שכבר קנו להם מהלכים בספר עוד בדור שקודם לו, ואילו בכל היקף חיבורו של הריטב"א — היקף נכבד ביותר לכל הדעות ועל פי כל קנה מידה — לא נזכר הרא"ש, ככל הנראה, אפילו לא פעם אחת; ועניין זה דורש הסבר.

אמנם גם הרשב"א לא השתמש בתורת הרא"ש וגם לא הרא"ה, אולם אלה כתבו את חיבוריהם והשלימום עוד לפני התבססותו של הרא"ש בספרד, ואפשר אף בטרם הגיע שמה כל עיקר. הריטב"א, לעומת זאת, פעל בספרד כעשרים שנה במקביל לרא"ש, ואף שאפשר כי גם הוא השלים את חיבורו טרם התבססותו של הרא"ש בטולדו, מכל מקום קשה להבין כיצד נאלם לגמרי הרא"ש בספרד, ואף מן המהדורא האחרונה ומן התשובות. פתרתה של חידה זו נערץ בהבנת מסכת היחסים המורכבת ששררה בין חכמי ספרד במפנה המאה הי"ד לבין הרא"ש, המהגר לארצם, עם משפחתו ומחנהו, מאימת שלטון הרשע אשר באשכנז. הרשב"א, שרחש כבוד עמוק לחכמי אשכנז ולתורתם, יחס של כבוד שאותו ירש מרבו הרמב"ן, סייע לקליטת הרא"ש ולביצור מעמדו בספרד, הן בעולם הפנימי של קהילות ישראל שם והן בחצר המלכות, אולם עם זאת הקפיד הרשב"א, כשם שהקפיד על כך הרא"ש עצמו, לשמר את מסורת ההלכה המקומית שביד כל אחד מהם, במסגרת קהלו. הארכת על כך את הדיבור יותר בפרק על הרא"ש, בדברי על כך שגם הוא מיעט מאוד — אף כי לא במידה קיצונית כמותם — מלהשתמש במסורות הלכה לא אשכנזיות (וצרפתיות) ביצירתו הספרותית שלו. כרשב"א גם הריטב"א: הוא נזקק למסורות פרשנות והלכה משל בעלי תוספות צרפתיים אך ורק במידה שאלה קדמו לרמב"ן ועמדו לפני הרמב"ן לעיונו, ולא נזקק לחומר מן הסוג הזה שלאחר הרמב"ן אלא במידה מועטה מאוד בלבד.

מפרשים אנונימיים

עם מותו של הרשב"א נתפצלה, כאמור לעיל, מורשתו הפרשנית הכבירה לשני פלגים עיקריים: זה שמצא את המשכו בעבודתם המקיפה של הרא"ה, הריטב"א והר"ן, ממשיכי מסורת הרמב"ן ובית מדרשו לכל פרטיה ודקדוקיה, והפלג של טולדו ושיבותיה, אשר מיזג אל תוך מורשת הרשב"א את עיקרי תורתו ומסורתו הפרשנית של הרא"ש, על כל המשתמע מכך. קיומו של זרם זה אינו ניכר כמעט כלל במורשת הפרשנית הספרדית כפי שנשתמרה בידינו במהדורות הדפוס, ואף על פי כן גדול היה רישומה במאה הי"ד והדיה עולים אלינו כיום מתוך כתביידי שונים שנשתמרו בספריות שונות, רובם אנונימיים, לגמרי או למחצה, שלא זוהו בוודאות עד היום ורק מיעוטם ראה אור הדפוס.¹¹⁸

118 כבר במאה הי"ג נתרבה בספרד מספר החיבורים האנונימיים בתחום פרשנות התלמוד, הסיכות לתופעה זו אינן ברורות. בדרך כלל ניתן להגדיר, על סמך סימנים ספרותיים מובהקים, קבוצות ברורות של חיבורים אנונימיים המשתייכים למחבר אחד — כך הוא המצב לפנינו וכך גם ביחס למאה הי"ג. קבוצה שכזו, מאת תלמיד הרמב"ן — שייתכן כי נדע לזהות את שמו — תוארה לעיל, עמ' 65.

עם מותו של הרשב"א, בשנת 1310 לערך, עברו מקצת תלמידיו ללמוד בישיבתו של הרא"ש בטולדו, אשר נפטר בעיר זו שמונה עשרה שנים מאוחר יותר. בשנת 1328. אחד מהם, ר' אברהם ב"ר יום טוב שמו, כתב פירוש מקיף לכמה וכמה מסכתות שבתלמוד, ושילב בספרו מיטב מתורת הרשב"א, שאותו הזכיר תמיד בברכת המתים, ומתורת הרא"ש, שאותו כינה תמיד 'מורי נר"ו'. כפי שכבר נאמר (לעיל, עמ' 74), הרשב"א והרא"ש נמנעו מלצטט בספריהם איש מדברי רעהו, וזאת למרות הכבוד האישי ההרדי הרב שרחשו זה לזה. מטורותיהם ההלכתיות שונות היו, וכן דרכי לימודם, ועל כן נסתגרו בפועל איש בתחומו. שתיקה זו נשמרה גם בדור תלמידי הרשב"א, שפעלו במקביל לפריחתו של הרא"ש בטולדו, על פי אותו עיקרון: אין הרא"ש מזכיר את דברי הריטב"א, דרך משל, ומעט מאוד להפך. מתוך כך ניצבת לפנינו תורתו של הרא"ש, בפרשנות התלמוד ובפסיקה כאחד, כתחום מבודד לעצמו, שאינו משולב ביצירה הספרדית המקבילה, וכאילו אינו חלק ממנה. ספרו המקיף של ר' אברהם ב"ר יום טוב, אשר שילב את תורת שני האישים באופן הדוק, והעמידם יחדיו כחומר לימודים שוטף, משלים ומקביל, היווה פריצת דרך בתחום פרשנות התלמוד, אף שעיקר השפעתו — כהשפעת הרא"ש עצמו — היה בתחום התפתחות הפסיקה. מלבד שילוב דברי הרשב"א והרא"ש והצגתם זה לצד זה, פעמים רבות, כחלופות פרשניות ופסיקתיות שוות ערך (עם נטייה קלה, אך ניכרת, לכיוון הרא"ש), החיה ר' אברהם יסוד פרשני רב ערך נוסף, בכך שהרבה לצטט, באופן מילולי ובלשונו הוא, מתורתם של ר' מאיר הלוי (הרמ"ה) אבולעפיא ורבנו יונה גירונדי. שני חכמים גדולים אלה (ראה לעיל), אנשי טולדו גם הם, חיו כמאה שנה קודם לכן, ופרשנותם מייצגת את שנעשה בספרד בתחום זה לפני דריכת כוכבו של הרמב"ן. יצירתו הפרשנית הכבירה של הרמב"ן, איש קטלניה, השפעתו העצומה על תלמידיו ותורמותו להחדרת סגנון הלימוד ברוח בעלי התוספות בבחי המדרש של ספרד, הביאו למיעוט ערכם של שני ספרי הפרשנות המקיפים הקודמים, של הרמ"ה ושל רבנו יונה גירונדי; הרמב"ן עצמו מיעט עד מאוד בהזכרתם, והוא הדין הרשב"א שאינו מזכיר את הרמ"ה כלל, ואפילו רבנו יונה — שהיה רבו, כרמב"ן — אינו נזכר בו הרבה. ובזה חידש ר' אברהם ב"ר יום טוב, שהעלה והביא הרבה מאוד מתורתם של שני גדולים אלו, שכאמור היו גם הם גידולי העיר טולדו וגאווה בעבר. חכמים אלה קרובים היו אל הרא"ש גם בסגנון לימודם שמגמתו הייתה, בעיקר, פסיקת ההלכה, לכל פרטיה ודקדוקיה, יותר מאשר פרשנות עיונית לשמה, והרא"ש אכן נהג לצטט מתורתם הרבה יותר מאשר מתורת הרמב"ן ותלמידיו. רוח זו היא המנשבת מבין כתליו של פירוש ר' אברהם, איש טולדו, שספרו המקיף אכזר ונתפזר רובו בצוק העתים. פירוש מבית מדרש זה, לר"ף על מסכת בבא מציעא, נמצא בכתב-יד באוסף בודלי שבאוקספורד, ומספרו בקטלוג נויבאוואר 446,2; ובשערו: 'פירוש בבא מציעא שחיבר הר' אברהם בר יום טוב נ"ע מעיר טודילה'. בספר זה משלב המחבר, כאמור, מתורתם של הרשב"א, הרא"ש, הרמב"ן, הרמ"ה ורבנו יונה גירונדי — משני האחרונים שימר לנו חיבורו של ר' אברהם קטעים אכזרים רבים — וממזג פיסקאות פרשניות ופסיקתיות זו לצד זו בדרך אינטגרלית ובשטף. הפירוש ערוך כהלכה, בהיר, אינו לוקה בכפילויות מיותרות, המחבר בורר כהלכה

עיקר מן הטפל, ורוב עיונו מוקדש לנושאים מרכזיים במהלך הסוגיות שלפניו. כתב-היד לא פורסם בדפוס, אולם דברי הרמ"ה לוקטו מתוכו תדפסו לעצמם.¹¹⁹ ככל הנראה אותו המחבר הוא שכתב את כתב היד מס' 558,1 ברשימת נריבאואר, המתואר בדפו הראשון כריטב"א [על הרי"ף] למסכתות יבמות וגיטין (שניהם חסרים, כמתואר בקטלוג שם), אך בתיקונים לקטלוג זה¹²⁰ כבר הערתי על כך כי אין למחבר זה כל קשר עם הריטב"א, אלא תלמיד הרא"ש הוא, המביא מדבריו בתואר 'מורי' והרבה מדברי הרמ"ה, וככל הנראה הוא מחברנו. חיבור אחר למסכת גיטין נשתמר בכתב-יד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, מידחס אף הוא לריטב"א ומקיים גם כן את מרבית הסימנים הספרותיים הנ"ל. כתב-יד זה פורסם בשלמותו בידי הרב א' ליכטנשטיין (ירושלים תש"ס-תשמ"א), לתועלת הלומדים, כחלק ממהדורת הריטב"א לתלמוד שבהוצאת מוסד הרב קוק, אף כי מוסכם הדבר אצל המהדיר כי אין זה חיבורו של הריטב"א. כתב-יד זה, המקיף את כל המסכת, מורכב משלושה חלקים שונים, המלוקטים כולם ממקורות שונים, מעין 'שיטה מקובצת' למסכת זו, והמהדיר פירט במבואו בהרחבה כל מה שיש לומר בשאלת חלוקת הספר למקורותיו.¹²¹ שונה ספר זה מן החלקים האחרים הנזכרים לעיל, בכך שאין הוא מביא דבר משם הרא"ש באף אחד מארבעת מרכיביו, ועל כן הדעת נוטה לומר כי חלק זה נערך על ידי מחברו בטרם החל את לימודיו אצל הרא"ש. ושם מחבר אחר הוא.

לאותה הסדרה שייך, ככל הנראה, גם כ"י פירוש 'ברכות להרב הה"ר אברהם אלאשבילי', הנמצא אף הוא באוקספורד, נריבאואר 2361,2. כתב-יד זה עורר מבוכה לא מועטה בקרב החוקרים. הרב מ' הרשלר הזהיר כתב-יד זה וקראו 'שיטה לר"א אלאשבילי' (בתוך סדרת 'גנז' ראשונים' לברכות, ירושלים תשכ"ז), אך במבואו לספר האריך להראות כי לפנינו אחת ממהדורות הריטב"א — ככל הנראה מהדורא קמא — למסכת ברכות, וכי דברים 'שמזכיר ומראה מקום בשאר חיבוריו, שכבר כתב או האריך בפירושו או בחיבורו למסכת ברכות, והדברים נמצאים בחיבורנו כלשונם או בתוכנם', וכן ב'הלכות ברכות לריטב"א'. הרב מ' בלוי שיער כי הכוונה בשם 'אברהם' היא לאביו של הריטב"א, אולם הרשלר רחה השערה זו, בצדק, כי לו היה אבי הריטב"א מחבר ספרים, בוודאי לא היה בנו נמנע מלציין אליו.¹²² ועל כן שיער כי השם 'יום טוב' נפל מן הכותרת, והכוונה היא לריטב"א עצמו. בשנת תשמ"ד חזר הרשלר והדפיס ספר זה, על פי כ"י ניר-יורק, הסמינר התאולוגי, שהוא מלא יותר מזה שבאוקספורד, ובמבואו למהדורה

119 בתוך ספר נצר מטעי, לזכרו של נ"צ ראקאו, ירושלים תשנ"א, עמ' עא-פד.

120 E. May (ed.), *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1994

121 הרב א' שושנה ליקט את כל החומר המובא בשמו של הרמ"ה אבלעפאי, בכל ארבעת חלקי הספר הזה, ופרסמו יחד בספר 'חידושי הרמ"ה ושיטות הקדמונים לגיטין', א-ב, ירושלים תשמ"ה-תשמ"ט, והוסיף לו מבוא מפורט מאוד. כמו כן ציין לספר ליקוט דברי הרמ"ה מתוך כ"י הסמינר בניר-יורק, המקביל לכ"י אוקספורד-בדלי הגזר.

122 במקום אחר העלה הרב בלוי את ההשערה כי מדובר בבנו של הריטב"א, וכן כתב הרב קלמן כהנא במבואו לספר הזכרון של הריטב"א במהדורתו, עמ' כז.

זו חזק שוב את דעתו בדבר בעלותו של הריטב"א על החיבור והוסיף עוד על ראיותיו. מכל מקום, יהא מחברו אשר יהא, אחד הוא עם מחבר הפירוש ליבמות וגיטין הנ"ל, ומתלמידי הרא"ש והרשב"א, ואינו הריטב"א.¹²³ אין ספק כי היה הפירוש כתוב, כדרכו, גם על הרי"ף למסכת בבא קמא, ואף על פי שאין בידינו דבר מזה, די לנו בהבאה אחת שבדברי ר' בצלאל אשכנזי ב'ליקוטי שיטה מקובצת' למסכת שבת, שהעתיק קטע מדבריו בציון 'הרא"ב' יו"ט בפרק החובל בפידושו לאלפסי.¹²⁴

ככל הנראה כתב ר"א זה, 'בן הריטב"א', את פירושו גם למסכת קדושין. יש חוקרים הסבורים כי ר' בצלאל אשכנזי ייחס את ה'שיטה לא גורע למ"י למסכת קידושין, לבן הריטב"א. ספר אנונימי זה, נדפס לראשונה בקושטא תקי"א מתוך כתב-יד שנמצא במצרים, ואשר נכתב בשנת שכ"א לערך, על פי עדות המגיה, ולא כדברי מוצאו ומהדירו, שטעה ככל הנראה בקריאת קולופון שמצא בסופו.¹²⁵ ספר חשוב זה מלא וגדוש בדברי ראשונים, וניכר על פי קשת מובאותיו כי היה מחכמי פרוכנס, בדור הרשב"א. על דברי ר' בצלאל אשכנזי ידענו מעדותו של ב"מ לוי (אוצר הגאונים לקידושין, עמ' 3 הע' ד) כי 'בהגהותיו על הרמב"ם (כתב-יד הסמינר בניו-יורק) [כתב] שהם לבן הריטב"א'. התייחסות נוספת של ר' בצלאל אשכנזי נמצאת בספר הכללים שלו: 'כן כתב בחידושי קידושין לתלמיד הרשב"א, ונראה שהוא בן הריטב"א, על ההיא דפ"ק (לה ע"ב) ד"נאי ס"ד דכי כתיב בני אהרן', אולם מובאה זו אינה נמצאת ב'שיטה' הנדפסת, וכנראה נתכוון ר' בצלאל אשכנזי לספר אחר שהיה בידי.¹²⁶ ראיה ברורה לזה היא מן השיטה

123 ש' רוזנטל, 'פירושים וניסיונות ללקסיקון התלמודי', לשנתנו כט (תשכ"ה), עמ' 169 הע' 18, אשר עיין בספר זה בכתב-יד, עמד — בהקשר של הקטע המסרים אשר לפניו [נלדף כד ע"ב] — על הדיקה הכרוכה שכן תוכנו, ולשונו, של ר' אברהם זה לבן פירוש תלמידי רבנו יונה לרי"ף ברכות. דומה היה בעיניו כאלו מהווה פירוש הרא"מ מעין 'גרעין' לפירוש תלמידי רבנו יונה, אך סיים: 'מכיון שלמדתי שפי' אלשבילי עומד לצאת לאור בקרוב, בוודאי יחלבו הדברים אז הרכה יותר'. העיין בספר השלם מלמד כי המחבר השתמש בפירוש תלמידי רבנו יונה לרוב, לפעמים מתוך העתקה מילולית כרוכה וחד-משמעית, ולפעמים כעיבודים וקיצורים, ופעמים אחרות אף הזכיר שמו של רבנו יונה על דבריו, אולם לרוב עשה זאת בשתיקה, כשם שהשתמש לרוב בחידושי הרשב"א והרא"ה למסכת מבלי לנקוב בשםם אפילו פעם אחת (את הרא"ה הזכיר בשמו פעם אחת בלבד).

124 רמ"י בלוי (מהדיר), ספר הבתים על הרמב"ם (בסופו), נדפס תשל"ח, עמ' שס.

125 ראה: מ' בניהו, 'השיטה' לא נודע למי, קריאת ספר כה (תשי"ט), עמ' 126-131; תא"שמע, ר"ה, עמ' 127.

126 לוי הוסיף למה שציין כי 'כן אומר בעל מעשה רקח על הרמב"ם שהם לבן הריטב"א תלמיד הרשב"א'. מידע זה נמסר בשם ר' ליפא שוואגר, ולא צוין היכן נאמר כך בספר 'מעשה רקח'. לכאורה כוונתו למה שנאמר בספר זה (ח"ב, ליוורנו תרכ"ב), פ"ג מהל' אישות ה' ו: 'בס' כ"י קדמון מצאתי בן מחידושי קידושין לבנו של הריטב"א והוא תלמיד הרשב"א ז"ל, ח"ל...'. אולם גם מובאה זו אינה נמצאת ב'שיטה' האנונימית שלפנינו (אלא שכתב-היד שממנו נדפסה ה'שיטה' נקטע בדף זה, ואפשר כי הייתה המובאה בהמשך שאינו לפנינו). מובאה זו אינה נמצאת גם בספר האנונימי האחר, אף הוא לתלמיד הרשב"א, על מסכת קדושין (עז דף י"ב בלבד) שנדפסה בסוף שיטת מהר"י בי רב לקדושין. כאמור, גם המובאה השנייה מספר הכללים של ר' בצלאל אשכנזי — ספר היכל לד' הופמן, ברלין 1914, החלק

מקובצת לכתובות מו ע"ב, שם הביא כמה פעמים מדברי 'תלמיד הרשב"א בפרק קמא דקדושין', והדברים נמצאים לפנינו כדיוקם, מילה במילה, לרף ג ע"ב, אלא שכאן לא הזכיר כלל תואר 'בן הריטב"א', ועל כרחך ספר אחר הוא שהיה לפניו במקומות הנזכרים. לאחרונה נדפס פירוש אנונימי נוסף למסכת קדושין (ירושלים תשנ"ט) ומהדירו, הרב א' שושנה, הוכיח במבוא המפורט שצירף למהדורות, כי אכן זה הוא הספר שייחסוהו החכמים הגזכרים ל'בן הריטב"א', וכל מה שהביאו משמו אכן נמצא בו. עיקר סמיכתו של הספר היא על תורתם של הרמב"ן והרא"ה – הנזכרים תמיד בברכת המתים – אולם המחבר היה גם תלמידו של הרשב"א, ומכיון שהרשב"א נזכר בו בברכת החיים, הרי שיש לקבוע את זמן חיבור הספר בין השנים 1300-1310. על בן הריטב"א לא ידענו דבר, מלבד העובדה כי אחד מבניו הוא אשר קיבץ את תשובותיו וערכן יחד לקובץ מסודר, שאת אחת מהעתקותיו ההדיר הרב י' קאפח (ירושלים תשי"ט), ולא נמצאו כל סימוכין בגוף הספר לייחוס זה. הדמיון הניכר שבין מהלכי הספר הזה לספר חידושי הריטב"א יסודו בכך שתורת שניהם נעוצה בתורת הרא"ה רבם.

בשנת תשמ"ה נתפרסם בדפוס ספר 'חידושי תלמיד הרשב"א והרא"ה' למסכת בבא קמא, מתוך כ"י מוסקבה, והוא מקיים את כל הסימנים הספורתיים שגמנו לעיל בשלמותם. שלא כבכרשים הקודמים, בכתב-היד הזה אין רמז לשם המחבר, ולאחרונה ביקשו לזהות¹²⁷ עם ר' אברהם אבן איסמעיל, רבו של רבנו ירחם ב"ר משולם ותלמיד הרא"ה, שכן נמצאו מקבילות אחדות בין הנאמר בספר זה לבין דברים הכתובים בספר 'מישרים' לרבנו ירחם, כשם רבו אברהם אבן איסמעיל.

ר' אשר ב"ר יחיאל – הרא"ה

ר' אשר ב"ר יחיאל (1250-1328) נולד באשכנז ושם חי ופעל רוב שנותיו,¹²⁸ אולם מרבית ידיעותינו אודותיו הן מעשרים ושלוש שנות חייו האחרונות בספרד. בכיר תלמידי מהר"ם מרוטנבורג היה ר' אשר, ולאחר מות רבו הגדול מילא את מקומו כראש וראשון לרבני אשכנז וכמנהיג דורו שם. עם הידרדרות מצבם הביטחוני, הכלכלי והאישי, של יהודי אשכנז ברבע האחרון של המאה הי"ג, ובפרט לאחר כליאתו הממושכת של מהר"ם ופטירתו בבית הכלא בשנת 1293, נמלטו אלפים מיהודי אשכנז ומצאו להם מקלט בארצות שונות, קרובות ורחוקות יותר, ורבים מהם – ובראשם הרא"ה, בני ביתו, תלמידיו הרבים והנלווים אליהם – היגרו

העבר, עמ' 377 הע' 14 – לא נמצאת שם. מובאה נוספת מ'חידושי תלמיד הרשב"א' נמצאת בשו"ת רדב"ן, חלק ת, בני ברק תשל"ה, סי' י, ואף היא אינה נמצאת ב'שיטה' זו. על האפשרות כי מחבר ה'שיטה' לא נודע למי' הוא ר' יוסף שלויש, ראה מה שכתב הרב נ' וק"ש במבוא למהדורתו של ה'שיטה', ומה שנחלק עליו ח' בטוב, 'שיטת קידושין למהר"י בירב', בר"אילן ו (חשכ"ח), עמ' 263-286, ובפרט עמ' 269 הע' 28.

127 י' גולדשטיין, 'פסקי בבא קמא לרבי אברהם אבן איסמעיל', מוריה טו (תשמ"ו), עמ' כב-כג.
128 ביבליוגרפיה מלאה לתולדות הרא"ה, פרשת הגירתו לספרד ויצירתו הספרותית, כלולה במאמרי 'רבי אשר ובנו רבי יעקב בעל הטורים: בין אשכנז לספרד', פעמים 46-47 (תשנ"א), עמ' 75-91. כאן אציין רק לספרו של בער, ספרד הגוצרית, עמ' 205-211.

לספרד, שם יסדו מחנה קהילתי רחב ידיים, מעין תחום אשכנזי אוטונומי, שמרכזו בטולדו ושלוחותיו בקצת מערי המדינה האחרות. קליטתו האיתנה של הרא"ש במולדתו החדשה, שאליה הגיע בשנת 1305, וההכרה המלאה במנהיגותו ובסמכותו לה זכה הן כלפי פנים והן מצד שלטונות המדינה, נתאפשרו במידה רבה הודות לגרעין היישוב האשכנזי שכבר נתבסס בטולדו עוד טרם בואו של הרא"ש, אך בעיקר הודות לשיתוף הפעולה המלא מצד הרשב"א, שהיה הסמכות ההלכתית והציבורית העליונה במדינה, ואשר סייע לקליטתו של הרא"ש בכל כושר משקלו הרשמי והאישי. את הכבוד העמוק לתרבות אשכנז, למסורותיה ולרבניה, ירש הרשב"א מן הרמב"ן רבו, והחזיק בו כל ימיו.

תרומתו של הרא"ש לספרות הפרשנית – בשניים היא: (א) מערכת תוספותיו לתלמוד; (ב) ספר הפסקים שמסביב לרי"ף. מלבדם הותיר אחריו קרוב לאלף תשובות בהלכה – ראה להלן – וכן קובץ פירושים 'תוספות הרא"ש' לתורה, שנרפס בקובץ 'הדר זקנים' (ליוורנו ת"ר), ואינו מעניין הספר הזה. תוספותיו נכתבו, ככל הנראה, עוד באשכנז – ככל הנראה כהכנה להגירתו לספרד – אך הושלמו ונחתמו בספרד. ספר 'פסקי הרא"ש' נכתב ככל הנראה בספרד, אולם אין בכך ודאות ואפשר כי גם הוא רק נחתם שם. על פי סמיכתו הרבה, למעשה קרוב למחלטת, של הרא"ש על ספרות התוספות הקלסית ועל ספרי הפוסקים האשכנזים, בשני הספרים אשר חיבר, מתבקש היה הדבר לכלול את פרשנות הרא"ש במסגרת הפרק הצרפתי-האשכנזי, ולא בפרק על ספרד. אולם מאחר שכמעט כל הידוע לנו על חייו ופועלו של הרא"ש נובעים מן התקופה הספרדית בחייו, ומאחר שתוספותיו לא נודעו כמעט כלל מחוץ לספרד (עד למאה הי"ח) והשפעתם מצומצמת היתה לארץ זו לבדה, ומאחר שאין גם אפשרות להתעלם מן המשקע הספרדי – מועט, אולם מרתק – ביצירתו, ואשר על מידת השפעתו על הרא"ש נחלקו הדעות בין החוקרים (ראה להלן), נראה היה לי נכון יותר לקובעו כאן. בכך גם ניתן להבליט ביתר שאת את כיוון ההתפתחות הייחודי שנטע הרא"ש בין לומדי התלמוד בספרד, עד לגידוש.

למרות ההערכה האישית ההדדית העמוקה ששררה בין הרשב"א לבין הרא"ש¹²⁹ כל הימים, שמרו שני האישים, ותלמידיהם אחריהם, בקפידה, על מסורותיהם הנפרדות בכל עת שנוקקו להכרעת ההלכה למעשה. עם זאת, הבדל גדול היה בדבר זה ביניהם: דרך לימודו של הרשב"א מקובלת הייתה בידו מרכז הרמב"ן, אשר שילב בדיוניו מידה מרובה מאוד של דרך התוספות וסגנון לימודם, כמוסבר לעיל, ומסורת ספרד הקדומה נשתמרה בידו בעיקר בשלבי הכרעת ההלכה ופתרון ספיקותיה למעשה. סגנון משולב זה, שכבר היה חדור בעצמו נטייה למדנית צרפתית-תוספותית מובהקת, הוריש הרמב"ן לתלמידיו הגדולים, והוא הסגנון שנקטו בו הרשב"א ותלמידיו. הרא"ש, לעומתם, נקט כל ימיו במסורת הלימוד וההוראה כפי שהייתה רווחת במולדתו, וגם כבואו לספרד לא סר ממנה ולא ויתר בעניין זה כמלוא הנימה. בישיבתו נלמדה ספרות הפסיקה האשכנזית ומורשת

129 הערה מעניינת בעניין זה, ראה ט' פרשל, 'מקורו של סיפור המובא ב'דרשות על התורה' לר"י אבן שועיב', סיני קי (חשנ"ב), עמ' קפט.

התוספות הקלסית, שאותה חתם וערך הרא"ש בעצמו לרוב מסכתות הש"ס, ואותה לימד — כשהיא תתומה וערוכה על ידו — בחבורת ישיבתו. יש להניח כי את תשתית מפעל 'תוספות הרא"ש' שלו, כפי שהוא מצוי בידינו כיום רובו ככולו, הכין הרא"ש עוד בהיותו באשכנז, כהכנה מדעת לקראת נסיעתו לספרד, ובבואו שמה הוסיף עיקרי דברים מתוך ספרות הפרשנות והפסיקה הספרדית הקלסית ובת הזמן, שאותה מצא בבואו שמה. שילובים אלו בתוספות הרא"ש אינם מרובים, וגם ב'פסקי הרא"ש', שבהם שילב מספר רב יותר של תוספות אלו.¹³⁰ עדיין אין מספרן גדול. יתר על כן, בקרוב לאלף תשובותיו שבידינו, שבהן פסק הלכה למעשה במעשים שהיו, לא השתמש הרא"ש כלל בפסיקה הספרדית לדורותיה — למעט ספרי הרמב"ם והרי"ף שנחשבו מימי מהר"ם מרוטנבורג ואילך לפוסקים מרכזיים גם באשכנז, ושימשו כגשר איתן שאפשר את דרישה ההלכתי בין הקהילות השונות בספרד — ולא ציטט מיוחדתו כמעט כלל אפילו מדברי הרמב"ן והרשב"א. מסורת אשכנז 'נקייה' היא זו שנקט בה הרא"ש, ושילובה המועט יחסית של תורת חכמי ספרד בפסקיו ובתוספותיו, נועד להקל על קבלתם של ספריו אלו כספרי לימוד בלעדיים בישיבתו. ואכן, תוספות הרא"ש הפכו לחומר הלימודים הבלעדי בחוג ישיבתו ובקרב חלמידיו בטולדו, ובנו, יהודה, מיעץ באיגרתו ליהודי אשכנז המתכוונים לצאת לספרד, שלא להביא עמם קובצי תוספות, כאשר תוספות הרא"ש לברן נלמדות בישיבה, ומתוכן ילמדו גם המהגרים הבאים. נמצא סיכומו של דבר, כי ההשפעה הצרפתית-האשכנזית על עולם לימוד התורה הספרדי — שהביאה בעקבותיה תנופת התפתחות יצירתית רחבת ממדים, ממחזקת ובעלת קורים מקוריים וחשובים רבים משל עצמה — השפעה זו גדולה הייתה ועמוקה לאין ערוך מהשפעתו המועטה של סגנון הלימוד הספרדי הקלסי על מסורת צרפת-אשכנז, אשר שמרנותה וסגירותה מנעו בעדה מלקלוט השפעות חיצוניות, והחישו בכך את שקיעתה במשך המאה הי"ד, וביותר במאה הט"ו, שיצירתה הפרשנית לתלמוד מועטה ביותר.

השתקפותו של הרא"ש בספרד הביאה לחידוד עמדות וליצירת מחנות מופרדים ומוגדרים היטב, לא רק ביחס למסורת ההלכה אלא גם בשאלת הגישה הלימודית דרך הלימוד בישיבה. באופן פרדוקסלי, דווקא הרמב"ן ותלמידיו המשיכו את שיטת בעלי התוספות הצרפתיים, שהדגישו את ה'חידוש' בדברי תורה, בדרך של פלפולי סברות על בסיס קושיות ותירוצים על כל רוחב התלמוד, כערך הלימודי הגבוה ביותר, ואף תרמו לעידון השיטה, להעמקתה ולהרחבתה. ואילו הרא"ש, לעומתם, אשכנזי היה, מקורב לחסידי אשכנז, ואת שיטת בעלי התוספות הצרפתיים אימץ לעצמו במגבלות הביקורת האשכנזית על שיטה זו. באופן זה נוצרו בספרד שני מחנות מרוחקים למדי, והדבר ניכר היטב בכך שאישי שני המחנות אינם מצטטים האחד ממחנה רעהו אלא לעתים רחוקות בלבד. שני המחנות המשיכו את קיומם בספרד זמן רב, ותולדותיהם כיוצא בהם לאורך כל המאה הט"ו.

הרא"ש יסד את מערכת תוספותיו על תוספות ר"י הזקן, ועל קובצי התוספות

130 ראה ר' זעפני, 'דרכי התוראה של הרא"ש', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ס.

של הר"ש משאנץ.¹³¹ וכך התעלם בידועים מקובצי תוספות צרפתיים מאוחרים להם, בהם תוספותיהם של רבנו פרץ ושל ר' אליעזר מטוך. את תוספות שאנץ קיצר הרא"ש ועיבד, ועליהן הוסיף מעט משל אחרים ומחידושו הוא, וכן מן הקלסיקה הספרדית. לשונו קלה, בהירה ושוטפת, יפה מאין כמוה לסיכום, והמניע הרידקטי ניכר באופן ברור מסגנון הדברים וממהלכם. לדברי פרופ' אורבך, 'ברור שתוספות הרא"ש אינן חיבור מקורי, ואף לא כמוכן המוגבל של המונח, מעין עבודותיהם של רבנו פרץ או ר' אליעזר מטוך ושאר עורכי התוספות. הוא לא הרכיב ולא עיבד קבצים שהיו לפניו, אלא העתיק את תוספות הר"י, הר"ש משאנץ או של ר' יהודה שירליאון, עד כמה שהיו בידיו, כמעט ללא שינוי, וכאן וכאן הוסיף דברים מתורת רבו המהר"ם'. זוהי הערכה קיצונית מדי, וממילא אין כלל בלא יוצא מן הכלל, וכבר ציין הוא עצמו כי תוספות הרא"ש למסכת בבא מציעא עשירות ומפותחות הרבה יותר מהתוספות הידועות למסכת זו, ומתוספותיו למסכתות אחרות, ומשוקע בהן מאמץ רב יותר. מכל מקום, בהניחו את תוספותיו אלו כחומר לימודים עיקרי בישיבתו סטה הרא"ש בשניים ממסורת לימודם של הרמב"ן ותלמידיו: במעטו ממשקלה היחסי של מסורת הלימוד הספרדית ובמסירתו את תוספות הר"ש משאנץ (בעיקר) כחומר לימודים חתום — כחלק בלתי נפרד מסדר הלימודים הבסיסי של הלומד וממתכנת לימודי החובה שלו — ולא כחומר תוספות חי ותוסס שעליו ניתן, ואף מתבקש לכתחילה, 'להוסיף' ולקדוח עוד כמתכונתו וכמוהו, כדרך שנתפסו תוספות אלו על ידי הרמב"ן.

הרא"ש חכם אשכנזי היה, ולא צרפתי, וכרוב חכמי אשכנז נטה אף הוא אחרי חסידות אשכנז וערכיה, וכמותם רחש אף הוא הערכה עמוקה לבעלי התוספות הגדולים (בלבד) ולתורחם, ולא ראה בעין יפה את הלימוד הפעיל והיצירתי על פי דרך התוספות כשיטה היפה לרבים. כרוב חכמי האשכנזים היה גם הרא"ש, בעיקרו של דבר, בעל נטייה לפסק, והרמה הלמדנית הטהורה, רמת הפרשנות לשמה, שנייה בחשיבות הייתה לו, ככלי עזר יעיל לשכלול רמת הפסיקה. משתי בחינות אלו יש לראותו כממשיך דרכו של רבנו יונה, בעל האוריינטציה האשכנזית מבית מדרשם של חכמי איורא ומייסד האסכולה החסידית בספרד, ובהחלט לא כממשיך דרך הרמב"ן.

מערכת תוספותיו לתלמוד, המקיפה (כיום) כעשרים מסכתות, שירתה באופן בלבדי את המחנה התורני האשכנזי המפותח בספרד לאורך כל המאה הי"ד, אך לא נודעה כלל בין האשכנזים שמחוץ למדינה. בהדפסתה הוחל רק במאה הי"ח, ולמעשה נדפס רוב חומר תוספותיו רק במאה העשרים, אך כיום כבשו תוספותיו אלה מקום חשוב בלימוד הישיבתי הרווח, משום לשונו המרווחת ותלותו בתוספות ר"י הזקן ובתוספות שאנץ. במחקר משמשים תוספותיו כאמצעי יעיל להכרת תוספות ר"י הזקן והר"ש משאנץ במתכתתם המקורית. השימוש הנפוץ בתוספות אלו הביא לריבוי המהדורות הנדפסות, בידי מהדירים שונים שביססו את עבודותיהם על כתב-יד שונים זה מזה, הסתירו פעמים רבות את מקורותיהם ולא התחשבו האחד בעבודת האחר. בתוך כך נתברר כי קיימות מהדורות שונות

לתוספות אלו, מהן ארוכות יותר ומהן קצרות (או מקוצרות), חלקן בודאי מעשה ידי הרא"ש עצמו.¹³² פחות נתפרסמו פירושו למשניות סדר זרעים (ומסכתות תמיד ומידות), אף שהם נדפסו ראשונים ליתר תוספותיו (פראג תפ"ה; אלטונה תצ"ה), והם מתייחסים בעיקרם לפירוש הר"ש משאנץ למשניות זרעים.¹³³ עיקר פרטומו של הרא"ש לדורות הוא בפעולתו כפוסק, והוא נמנה על ידי ר' יוסף קארו כאחד משלושת עמודי ההוראה בישראל, בפרט לאחר שנתפרסם ספר ה"טורים", לבנו ר' יעקב, המהווה למעשה סיכום ממרין ומסוג של פסקי אביו הגדול.¹³⁴

גישתו האשכנזית החמורה ניכרת ביותר בפולמוסו הנסער עם ר' ישראל מטולדו, מגדולי התורה בעיר, בן למשפחת ריינים מקומית עתיקה, וחבר נכבד בבית דינו של הרא"ש בטולדו. השאלה שהתעוררה הייתה זו: האם ניתן לשלב שיקולי היגיון כלליים, הנקוטים במדע הלוגיקה – שהיה מפותח מאוד בחוגי המשכילים בספרד של המאה הי"ד – ולהשתמש בהם כהשלמה מועילה לכללי ההלכה במקום שהדבר מתבקש ואפשרי על פי טבע העניין הנידון. השאלה המידית נסבה על הגדרת המונח המשפטי 'הראוי ליורשה' שהיה קבוע בשטרי הנישואין המקומיים. על פי תקנות קדומות שהיו מקובלות בטולדו בטלה זכות הבעל לירשה אם מתה האישה בשנה הראשונה לנישואיהם בלי ולד של קיימא, תקבע כי נכסים שהעמידה האישה לבעלה בגדוניה יעברו לרשות מי שהוא 'ראוי ליורשה', היינו אביו או אחר ממשפחתו. המטרה הייתה להבטיח מתן נדוניה נאה לכלה על ידי אביו, שלא יחשוש שמא תיסוב הנחלה ממשפחתו אל משפחת הבעל במקרה של מות מוקדם – ושכיח למדי בעת ההיא – של בתו. במקרה שהובא לדיון בפני הרא"ש, עקפה האישה את תנאי הנישואין בכך שציוותה נכסים אלה ישירות לבעלה, ועשאתו במפורש ליורשה החוקי, היינו ל'ראוי ליורשה', ובזה ביטלה לכאורה את תקפה של תקנת טוליטולה שהוטלה בנישואין.¹³⁴ הרא"ש דחה את צוואת האישה בטענה שהיא סותרת את רוח התקנה, ומפני שהאישה התולה נתונה הייתה ממילא לשלטונו המוחלט של בעלה, אך בעיקר מפני שאין אפשרות לראות בבעלה אדם 'הראוי ליורשה', משום שמעיקר הדין אין הבעל יורש את אשתו, שהוא השיקול ההלכתי העיקרי הנותן תוקף לתקנת העיר טולדו. לעומתו הורה ר' ישראל כי המונח 'ראוי ליורשה' הוראתו בפי הבריות היא כל אדם שמצד השכל ראוי ליורשה, אף על פי שמצד הדת מנוע הוא מירשה וזו. כדי לחזק את

132 אוסף דוגמאות לפרשה זו ראה כמבואותיהם של א' הורביץ, אי"כ ליכרמן ומ"ח דייטש, לכמה דפי גניזה מתוספות הרא"ש, העמק ב (תשמ"א-תשמ"ד), עמ' יז-מ.

133 בדפוסים הראשונים תושמטו דיבורים שאינם מתייחסים לפירוש הר"ש משאנץ. דבר זה תוקן ביחס למסכת פאה, במהדורה המלאה של הספר, על פי כתב"ד, ערוכה בידי א' פלדמן, יד לפאה, ירושלים תשכ"ז.

134 ראה לאתרונה, י"ד גלינסקי, 'ארבעה טורים והספרות ההלכתית של ספרד במאה ה'14', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט, חלק א, עמ' 135-6.

134 פרשה זו תוארה במחקר כמה פעמים, מנקודות מבט שונות. חיבור מפורט ומדוקדק של האירועים בפרשה זו, תוך תיקון שגיאות רבות שנפלו בתיאורים קודמים, וקריאה מחודשת של המעשה כולו, ראה א' שויקה, 'הפולמוס על תקנת טולדו ופירשה', תרכ"ח סח (תשנ"ט), עמ' 87-127, ושם צוינה ביבליוגרפיה מלאה.

טיעונו הביא ר' ישראל דוגמאות שונות לנוסחים רווחים, שעל פי הגיון הבריות ועל פי ההיגיון הלוגי הרווח משמעותם מוגדרת וברורה, אף על פי שמצד הדין הדתי אין תוקף למשמעות ההיא. אנשים מדברים לפי רציתם לוגי מוסכם, והוא הקובע תוקף משפטי לנאמר על ידם, ואין תוקף בהקשר זה למגבלה המוטלת על משמעות זו לפי הלך המחשבה הדתי.

הרא"ש דחה בתוקף טיעון זה, אשר העלה את חמתו ביותר, כי ראה בו פגיעה חמורה בקדושת ההלכה, באופייה הדתי המוחלט ובעקרונותיה הראשיים, פגיעה הנובעת מן השימוש החופשי בכללי מחשבה והיגיון פילוסופיים חילוניים, שהם יפים, מועילים ותקפים במסגרתם — ובכך הודה הרא"ש בפה מלא! — אך נעדר תוקף ומשמעות ביחס לעולמה הדתי של ההלכה, שכל מושגיה והליכות מחשבתה מוגדרים על ידי כלליה היא בלבד. בדברו קשות כנגד טיעון זה השתמש הרא"ש בביטויים חריפים במיוחד, רצא חוצץ כנגד העירוב בין תחומי הקודש והחול, תוך דחיית כל מגע אפשרי בין טיעונים לוגיים, פילוסופיים ורציונליים, לבין שיקולים הלכתיים המכריעים, לדעתו, את ההלכה בכל מקום מתוך עצמם, ואינם מכירים בשום תוקף וסמכות שמחוצה להם. במקום אחר¹³⁵ הראיתי כי חכמי התורה הספרדים נהגו, מאז ותמיד, לשלב מונחים משפטיים המשקפים הלכי מחשבה בעלי תוקף לוגי-רציונלי כללי בשיקולי ההכרעה שלהם, ולא סברו כי הלך המחשבה המשפטי הדתי ניזון אך ורק מהיגיון פנימי 'מקצועי' וייחודי משלו, שאינו מכיר בתקפותה של מערכת היגיון אנושית נורמלית שמחוצה לו. גישה זו אופיינית לחכמי אשכנז לבדם, שלא מצאנום מעולם משלבים כן, אף כי לא טרחו מעולם לנסח זאת במילותיהם לפני הרא"ש, כי לא נודמנה להם, על פי דרכם, שעת כושר לעשות כן. מחלוקת קשה זו, שנמשכה שנים רבות, והביאה לערעור יחסי הידידות ששררו בין שני חכמי תורה אלו קודם לכן, מקורה בשתי תפיסות קוטביות של מהות ההלכה וסדריה, והיא השאירה רישום קבוע על המשך סדרי לימוד התורה בספרד, והביאה לפיצול המחנה התורני בספרד בין תלמידי אסכולת הרא"ש לבין אנשי אסכולת ר' ישראל, שיש לראות בהם ממשיכי אסכולת תלמידי הרמב"ן, פיצול שנמשך עד לדרד גירוש ספרד, כמבואר בדברינו לעיל.

ספר 'פסקי הרא"ש' שהזכרתי לעיל, נועד מעיקרו ללוות את הלימוד השיטתי בספר הרי"ף, לימוד חלופי, שהיה רווח בקרב חוגים רחבים בספרד — ובמידה ידועה גם באשכנז — מקדמת דנא. מבחינה זו מהווה הספר מקבילה ספרותית ל'תוספות הרא"ש', שנועדו ללוות את הלימוד השיטתי, הקלסי, בסוגיות התלמוד עצמו. מגמתו העיקרית של הספר היא להצמיד את מבחר השיטות העיקריות של בעלי התוספות הגדולים לצד שיטת הרי"ף, ולהגשים בכך את הוראתו העקרונית של המהר"ם מרזטנבורג, שלפיה הלכה כרי"ף וכרמב"ם בכל מקום שאין בעלי התוספות חולקים עליהם, שאז תהא הלכה כבעלי התוספות. מחלוקות ישירות בין הרי"ף והרמב"ם לבעלי התוספות אינן דבר שבשגרה, אף כי הן מצויות למדי. שהרי עיקר חידושיהם של בעלי התוספות נוגעים בפרטי הלכה המסתעפים ממגוון האפשרויות

135 תא-שמוע, הלכה, פרק ד. הפיצול נמשך עד לדרד הגירוש; ראה מאמרי 'לידיעת מצב לימוד התורה בספרד במאה ה-15', דרד גירוש ספרד, בעריכת ד"ר עסיס ר' קפלן, ירושלים תשנ"ט.

הפרשניות המוצעות על ידי בעלי התוספות לסוגיא, וביחס לאלה אין ללמוד בדרך כלל על עמדת הרי"ף. שאינו נוהג להתייחס להסתעפויות צדדיות אלא לעתים רחוקות בלבד.¹³⁶ נמצא כי הצמדת שיטותיהם של בעלי התוספות, יותר משהיא משמשת להצגת מחלוקת עם הרי"ף משמשת היא להעשרת תוכנו, ומחייבת את הרא"ש לצמצם את משאו ומתנו באופן שיהיה ברור ללומדי הרי"ף, שאינם שמים מעינם בלימוד מפורט של הסוגיא על 'תוספות הרא"ש' המוצעים לה. הספר נחל הצלחה מידית, ובמשך הזמן החליף הלימוד בו את הלימוד ברי"ף עצמו, ותפס את מקומו לגמרי. עד כמה נפוץ היה הלימוד ב'פסקי הרא"ש' כלימוד חלופי ללימוד הרי"ף, אפשר להסיק מן העובדה המאלפת כי כבר באמצע המאה הי"ד נפוצים היו בכתבי-היד טפסים של 'פסקי הרא"ש' שלצדם הועתק פירוש רש"י, כשהוא מותאם למצב הסוגיא בספר הפסקים, ממש כדרך שקודם לכן נפוצו בספרד ובאשכנז טפסים של ספר הרי"ף שלצדם הועתקו מותאמות מתוך פירוש רש"י. כמצוי בידינו במהדורות הדפוס של הרי"ף.¹³⁷ עובדה היא כי 'פסקי הרא"ש' נדפסו לצד מסכתות התלמוד החל ממהדורות הדפוס הראשונות, בעוד שהרי"ף נלווה למסכתות הדפוס החל באמצע המאה הי"ט. כך יכול היה ספר הפסקים לשרת באופן מועיל ביותר גם את לומדי הרי"ף וגם את לומדי הסוגיא במקורה ובמלאה — על 'תוספות הרא"ש' אשר לצדה — אשר ביקשו להכיר גם את עמדת הרי"ף ודיוניו בסוגיא, שלא נכללו, כמובן, בקובצי תוספות הרא"ש. ואכן, גם כיום, לאחר שנתפרסמו תוספותיו המלאות לתלמוד במהדורות טובות, לא פגה חשיבותו של ספר 'פסקי הרא"ש', ושני ספריו אלו של הרא"ש משמשים את ציבור לומדי התורה בישיבות כווג ספרותי המשלים האחד את חברו בהרמוניה לימודית שלמה ואחידה.

סמכותו הגדולה של הרא"ש, מודעותו לסמכות זו, והשימוש המתמיד בה, עולים היטב מן העיון בקרוב לאלף תשובותיו שבידינו.¹³⁸ אישיותו הגדולה, איתנותה ותוקפה של מסורת אשכנז הקדומה שהוא היה מייצגה הגדול, מעמדו הציבורי האיתן בקהילתו ובחצר המלך, הגיבוי שהעניק לו הרשב"א, וכוחו הגדול והולך של המחנה האשכנזי הגדול, החי והפעיל, בעת ההיא בספרד, כל אלו חברו יחדיו

136 בענין זה קיימת אי הבנה. החוקרים נחלקו בעניין עמדתו של הרא"ש ביחס לספר יד החזקה של הרמב"ם: מהם הסבורים שהרא"ש התנגד להסתרת המקורות שנקט בה הרמב"ם אך לא לתכניו ההלכיים עצמם, ומהם סבורים כי התנגד להכרעותיו ההלכתיות. בעניין זה רחייב את הדיבור מ'ושופסקי' — M. Washofsky, 'R. Ascher b. Yechiel and the Mishneh-Torah', — *Approaches to Medieval Judaism* 3 (1988), pp. 146-157 — הנקט כדעה השנייה, אך כל הראיות שהביא להדגמת עמדתו, נוגעות למקומות שבהם עומד פסקו של הרמב"ם בניגוד לדעת בעלי התוספות הצרפתים.

137 ראה מאמרי 'רש"י-רי"ף ורש"י-רא"ש', רש"י: עיונים ביצירתו, בעריכת "שטיינפלד, רמח"ן תשנ"ג, עמ' 209-220.

138 תולדותיו של קובץ תשובות חשוב זה, אופן הרכבתו ועריכתו וסדר חשיפת חלקיו, בדפוס ובכתבי היד, מהווים פרשה סבוכה ומרתקת בתולדות הספר העברי — על כך ראה מבראו של המהדיר למהדורתו המלאה, הביקורתית והמערעת: "יש יודלוב, שו"ת הרא"ש, ירושלים תשנ"ד, עמ' 9-13, ושם ביבליוגרפיה נוספת. תשובות נוספות אותרו לאחר הדפסת הספר: ש' טולידאנו, 'כמה תשובות חרשות של הרא"ש', קבץ על יד יב (תשנ"ד), עמ' 163-169.

להאציל מכוחם על סמכותו. מנהגים והליכות שהיו רווחים בספרד מימים ימימה, חכו לתמיכה וגיבוי מצד גדולי ספרד שלפניו, אך עמדו בניגוד למה שהיה מקובל באשכנז. הן בעניינים שבין אדם לחברו, כגון שמיטת כספים בזמן הזה, והן בעניינים שבין אדם למקום – כגון שאלת היתר אכילת החסידה – נדחו על ידי הרא"ש באופן חדר-משמעי, ואם לא הצליח לבטלם מן העולם, מכל מקום סירב, בדרך כלל, לדון בשאלות משפטיות הנובעות מהם, והפנה את השואל לריינים מקומיים. שאלת יחסו המדויק של הרא"ש לחילופי מסורות אלו, נתונה במחלוקת בין החוקרים, כי למרות הזדהותו המלאה עם מסורת אשכנז, לא היסס הרא"ש להשתמש ביתרונות שהעניקה לו מסורת הרבנות בספרד, ובמקרים לא מעטים 'העניק לה הכרה מסוימת ומסויגת כתופעה עובדתית שיש להשלים עימה'.¹³⁹ כך, לדוגמא, ביחסו אל הסמכות המוכרת שהייתה לבעלי ההלכה בספרד לפסוק עונשי גוף, כולל עונש מיתה, אף על פי שמסורת זו עמדה בניגוד למה שהכיר וידע ממורשת אשכנז.

בית מדרשו של הרא"ש המשיך לפעול בטולדו זמן רב לאחר פטירת הרא"ש, תחילה עמד בראשו ר' יהודה, בן הרא"ש, ואחר כך בני משפחה אחרים. יצירה ספרותית מבית מדרש זה לאחר פטירת הרא"ש כמעט ואינה מצויה בידינו. על המעט הנמצא ראה לעיל, בסעיף "מפרשים אנונימיים" ולהלן, בחוק ג. אחד מתלמידי בית מדרשו של הרא"ש, שעסק אף הוא בפרשנות תלמוד, הוא הרב מרדכי רומאנו, שמקצת ספרו שרד בידינו.¹⁴⁰

רבנו נסים ב"ר ראובן – הר"ן

רבנו נסים (הר"ן) ב"ר ראובן גירונדי, היה גדול חכמי התורה בספרד באמצע המאה ה-13. שנת לידתו אינה ידועה, אולם מאחר שכשנת צ"ו [=1336] כבר כתב לעצמו ספר תורה,¹⁴¹ מן הסתם כבר מלאו לו בעת ההיא עשרים וחמש שנה לכל הפחות.¹⁴² שנת פטירתו היא קל"ו [=1376]. עיר מגוריו הייתה גירונה,

139 ראה: ד' זפרני, 'לדרכי הפסיקה של הרא"ש', סיני צד (תשי"ט), עמ' רעח-רפג; הנ"ל, 'פסקי הרא"ש, סדרם חמנם, יחסם לתשובותיו ולתוספותיו', דיני ישראל י"א (תשמ"ד), עמ' שמו-שסד; א"ג אלינסון, 'לחקר קווי הפסיקה של הרא"ש', שם צג (תשי"ט), עמ' רלד-רמד; שם צה (תש"כ), עמ' קמ-קמח; ומאמר מרחיב ומסכם: א' וסטרייך, 'הכרעות שיפוטיות של הרא"ש בספרד', מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל לכבוד הרב פרופ' מ"ע רקמן, בעריכת מ' בר, רמח"ג תשנ"ד, עמ' 157-182, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

(תשכ"ז), עמ' ריח-רכד.

141 ספר זה נמצא כיום בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים – עליו ראה ש"ן הבלין, 'ספר תורה שכתב הר"ן לעצמו', עלי ספר יב (תשמ"ו), עמ' 36-5.

142 תולדותיו נכתבו בידי ל"א פלדמן, אשר ההדיר כמה מספרי הר"ן והקדים להם מבואות – ראה לדוגמא: מבואו לפירוש הר"ן לתורה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 7-92, ולשו"ת הר"ן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 20-22. וראה גם מאמרו הגרמני בכתב העת, *Udim* 11-12 (1981-1982), pp. 257-268. סיכום נאות ראה מבואו של א' ליכטנשטיין למהדורת הר"ן למסכת עבודה זרה, ירושלים תש"ן, עמ' 30-5.

והנחה קרובה היא כי רבו המובהק שם היה ר' פרץ הכהן (ראה להלן, עמ' 139) אשר עמו עמד הר"ן בחליפת מכתבים. בתקופה מאוחרת יותר – ומכל מקום לאחר שנת 1352 – עקר לברצלונה, ושם הצליח לשקם את ישיבתה המפורסמת ולהחזיר עטרתה ליושנה, לאחר המכה הקשה שהוכתה בימי מגפת 'המוות השחור'. באמצע המאה לערך סייע הר"ן לר' פרץ הכהן לקבל את משרת הרבנות של העיר ברצלונה, לאחר ששיכנע את ראשי העיר ועשיריה לקצוב לו שכר שנתי קבוע כראוי למעלתו.¹⁴³ מעמדו המרכזי של הר"ן בחיים הציבוריים והקהילתיים של יהודי ספרד, ומעורבותו הרבה והמכרעת בכל ענייני השעה, בהלכה ובחברה – אף כי אין ראייה כי נשא במשרה רשמית כלשהי, בשכר או בחנם – עולה בבירור מכל המקורות הספרותיים והתעודתיים בני התקופה.¹⁴⁴ עמדתו התקיפה בכל העניינים שבהם היה מעורב הביאתו ער לכותלי בית המשפט וכליאה בבית הסוהר, עם עוד אישים מהנהגת הציבור, כתוצאה מהלשנות עליהם בפני השלטונות. פרטי המאורע אינם ברורים, וגם לא תאריכו, והעניין עצמו תואר במקורות ובמחקר. המקורות הספרותיים מעלים לפנינו גם מספר ניכר של חכמי תורה ידועים שהיו תלמידיו ממש, או שראו עצמם כן, ולמעשה כל מורי ההוראה החשובים בספרד בדור שאחריו, היו תלמידיו במישרין או בעקיפין. תלמידיו הגדולים הם הריב"ש, הלוא הוא ר' יצחק ב"ר ששת, בעל ספר התשובות המפורסם על שמו, ר' חסדאי קרשקש בעל ספר 'אור ה', ור' יוסף חביבא בעל ספר 'נמוקי יוסף' (להלן). הר"ן הוא האחרון בשלשלת 'הראשונים' רצף תלמידי הרמב"ן, אשר תורתו מקושרת בתורתם, והשפעתו על הנוף התורני סמכותית כשלהם, ויפה לדורות. בעבודתו מיזג הר"ן ממידת המקוריות והחידוש המאפיינת את הרמב"ן, מלמדנותו, תקפו וסמכותו האישית הכבדה של הרשב"א, ומאיכות כוח ההסברה וההבעה שניחתו בה הרשב"א והריטב"א. מלבד תכונות אלו ניחן הר"ן בכוח סידורי ובמתק לשון וסגנון שחיבתו ביותר על קהל הלומדים. לצד חיבוריו בהלכה ובפרשנות התלמוד גילה הר"ן – כריטב"א, וכיתר תלמידי הרשב"א – עניין מעמיק בשאלות עיוניות של מוסר, מחשבה דתית אמתית ופילוסופיה, ואף בתחומים אלה חיבר ספרים, שבהם התווה את דרכו הממצעת בין הרמב"ם לרמב"ן.

רבו נסים הרבה לכתוב. ספריו שעיינו הם: (א) חידושי תלמוד; (ב) פירושו לרי"ף; (ג) שאלות ותשובות; (ד) דרשות; (ה) פירוש התורה; (ו) פיוטים. ראש לכל הם פירושו לתלמוד, ואותם כתב תחילה, קודם לפירושו על הרי"ף. מתוך כך כולל הספר גם התייחסויות ענייניות רבות לרי"ף במהלך הפירוש, וכן סיכומים הלכתיים שונים בקצות הפירוש. בספר זה אין התייחסות לספר האחר על הרי"ף, בעוד שבפירוש הרי"ף מצויות הפניות רבות לפירוש התלמוד. תאריך כתיבת החיבור אינו ידוע, אולם מסכת עבודה זרה נתפרשה בשנת 1349, כמפורש בתוכה (דף ט

143 ראה מאמריהם של הרב ש' אסף ור' שצמילר (להלן, עמ' 139).

144 רגילים לציין לדבריו החריגים של הריב"ש תלמידו: ידעתו רחבה מני ים ושכלו זך וישר. אין ערוך אליו, בכל חכמי ישראל אין להשוות. כולם לפניו כקליפת השום וכגרגר שומשום... אם באנו לכתוב אין אנו מספיקין ולא מפסיקין. כי בכל חכמי ישראל אין ערוך אליו (שרית הריב"ש, סי' שעה).

ע"ב). חידושו לתלמוד מקיפים עשר מסכתות, ולארבע מסכתות אחרות מיוחדים לו חידושים נדפסים, אך אלה לא יצאו מידי ספיקם.¹⁴⁵ אין כל סיבה להניח כי פירושו הקיף במקורו יותר מזה, אך לאלה יש לצרף את ספר 'שיטה מקובצת' למסכת ביצה (מ"ץ תקכ"ד), המיוחד בטעות לר' בצלאל אשכנזי, ובאמת אינו 'שיטה מקובצת' כלל, אלא יצירה פרשנית מקורית פרי עטו של אחד מתלמידי הר"ן, אשר חיבר גם את ספר חידושי הר"ן לשבת. חידושי הר"ן האמיתיים למסכת שבת הם אלו שנדפסו בעבר כ'חידושי הריטב"א'.¹⁴⁶ מהדורה ביקורתית ומוערת של חידושו לתלמוד, בתוספת מבואות נחוצים, יוצאת לאור על ידי מוסד הרב קוק, ועד עתה ראו אור במסגרת זו שבע מסכתות. לפרסום מיוחד זכה פירושו למסכת נדרים, אשר נדפס לצד הפירוש המיוחד רש"י למסכת זו, ומשמש כפירוש הסטנדרטי למסכת. על פי מסורת הגאונים שלא להורות הלכה בענייני נדרים, ושלא להורותה ברבים, נמנע הרי"ף מלערוך את ספרו למסכת זו, והרמב"ן השלים חיסרון זה בחיבור 'תשלום הרי"ף' כתחליף לו. בהיעדר פירוש רש"י ופסקי הרי"ף למסכת זו — שני אבות-טקסטים המהווים אבני יסוד ללימודן של רוב מסכתות הש"ס — ולמעשה, גם מערכת 'תוספות' טובה חסרה (ועל כל פנים לא עמדה בפני הר"ן). ביקש הר"ן לתקן חיסרון זה, ועל כן מיהג בפירושו לנדרים את מעלותיהם הייחודיות של שתי מערכות ספריו, לתלמוד ולרי"ף, ויצקן בספר אחד, שרכש לו מקום של כבוד בין הלומדים. כולט מאוד בספר זה יסוד הסברה המקורית והמחדשת, מתוך משא ומתן תמציתי, בהיר ומשכנע, בדברי הרמב"ן והרשב"א, קודמיו למסכת זו, ובשילוב עמדותיו המיוחדות של הרמב"ם כפי שהן עולות מתוך ספר 'משנה תורה' שלו. ביתר המסכתות שפירש הר"ן תופסים מקום בראש רש"י, ר"ת, הרמב"ם, הרמב"ן והרשב"א, רבנו תם, הראב"ד ור' זרחיה הלוי. מערכת פירושו לרי"ף מונה גם היא כחמש עשרה מסכתות, ומגמת פניה שונה מן המערכת התלמודית בכך שעיקר עניינה הוא בכל עיון שיש בידו לעזור בקביעת פסק ההלכה. הויקה אל הרי"ף נובעת מן המגמה עצמה ולא מספור הפרטי של הרי"ף דווקא. בפירוש הר"ן לרי"ף אין לספור ההלכות של הרי"ף מעמד מיוחד ביחס לכל יתר המקורות והדעות הנשקלים על ידי המתבר בדרך לקביעת ההלכה. מסכת שיקולים זו נשענת גם על חלקי סוגיא שאינם נמצאים ברי"ף ומקום מיוחד נתון לרמב"ם ולרש"י, שהם ראשי המדברים אצלו בכל מקום. אין המפרש מתחייב לפרש את כל דברי הרי"ף וגם לא להכריע את ההלכה דווקא כמותו. לומדי הרי"ף שלהם מתכוון המחבר מכירים יפה את מהלך הסוגיא כולה, ולימודם ברי"ף כוונתו לזקק מן הלימוד המלא את מסכת ההלכה למעשה מתוכו. בספר זה גובר — על פי טבע העניין והמגמה — היסוד הפרשני והרצוף, על יסודות החידוש, בסגנון ראשוני ספרד שקדמוהו, המאפיינים את מערכת חידושו לתלמוד. הר"ן הוא מן

145 על החידושים המיוחדים לו למסכת מגילה ראה אפשטיין, מחקרים בספרות, א, עמ' 291-293. מסופקים גם חידושי למסכת מועד קטן, לכתובות (ירושלים תשנ"ו), ולמסכת מנהדרין. על כך ועל רשימת המסכתות שעליהם נודעו חיבוריו של הר"ן אך לא נדפסו — ראה מבואו של הרב א' ליכטנשטיין לחידושי מסכת עבודה זרה (לעיל, הע' 142).

146 על עניין זה ראה אפשטיין, מחקרים בספרות, ב, עמ' 678-687.

הראשונים, אם לא הראשון ממש, שחתר להפיק מפסק ההלכה של הרמב"ם ב"ד החזקה' מסקנות על אופן לימודו והבנתו את הסוגיא ומהלכה, ולהעלות ממנו תרכנות חדשות שאינן מפורשות בו אך אפשר שהן משתמעות מדבריו.¹⁴⁷ מהלך זה דומה במידה רבה לנסיונו החלוצי של ר' אפרים וידאל בעל ספר 'מגיד משנה', בן זמנו ואולי גם חברו של הר"ן, לאתר את מקורו התלמודי של כל אחד מפסקי ההלכה של הרמב"ם כסדרם, ולרושםם יחד בספר נושא-כלים ללימוד הרמב"ם. אלא שרישום שיטתי כזה, אשר נקודת המוצא שלו הוא ספר יד החזקה' של הרמב"ם, נועד לשמש בעיקר ככלי-עזר לפוסקים, בעקבות התראותיו הקשות של הרא"ש נגד הנטייה הרווחת לפסוק הלכה מתוך הרמב"ם בלא ידיעת מקורה התלמודי ובחינתה לאור העיון החוזר בגוף הסוגיא על מפרשיה, ואילו ספרו של הר"ן, המיוסד על סדר פרקי התלמוד ודפיו, מכון בעיקרו אל קבוצות לומדים ולא אל קבוצת הפוסקים. עם זאת, שתי המגמות מצטלבות ביניהן בהכרח, והן מעידות, יחדיו, על המגמה הלמדנית למצות פרשנות תלמודית מאחורי הקלעים של ספר יד החזקה' לרמב"ם. ספר 'מגיד משנה' מציין גם לפסקי רמב"ם משלימים או מקבילים במקומות אחרים על פני ספר יד החזקה', מתייחס לקשיים בפסקי הרמב"ם בהשוואה למקורם התלמודי כפי שצוין על ידו, משווה להלכות הרי"ף ועמדותיו באותו עניין, מתייחס אל השגות הראב"ד בכל מקום שמצאן וטורח ליישבן, וכן משווה בין שיטת הרמב"ם למבחר שיטות ראשונים אחרות בפירוש הסוגיא.¹⁴⁸ שני הספרים הללו, חידושי הר"ן וספר 'מגיד משנה', נשענים במידה רבה על תורת הרשב"א, ושניהם מציינים את תחילתה של מגמה פרשנית חדשה לגמרי לתלמוד, המנותקת משלשלת הפרשנות המסורתית, ששורשיה נעוצים היו תמיד בסוגיא התלמודית עצמה ובמתבקש מתוכה וממקבילותיה ודומותיה. מגמה פרשנית חדשה זו הכחינה לראשונה בקשר ההדוק הקיים לא רק בין פסיקתו של הרמב"ם לבין מסורת פירוש בסוגיות התלמוד, אלא אף ברימוזים העדינים העולים מן הניסוח המילולי המפורט והמדויק של כל הלכה ברמב"ם — על הקשריה התחביריים והספרותיים עם הקודם לה ועם מה שלאחריה — אל סוגיית התלמוד אשר במקורה. לשון הרמב"ם — שלא כלשון הרי"ף אשר יסד את חיבורו על

147 M. Washofsky, 'The "Commentary" of R. Nissim b. Reuven Gerondi to the : ראה :
;"Halachot" of Alfasi: A Study in Halakhic History', *HUCA* 60 (1990), pp. 191-258

נוסח עברי קצר: מ' ושוכסקי, 'ר' נסים בן ראובן גרונדי ו"משנה תורה" לרמב"ם', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות (תש"ן), עמ' 187-194. ושוכסקי כלל במאמרו האנגלי לוחות ניתוח מפורטים של מבנה פירוש הר"ן לרי"ף למסכת כתובות, ניתוח של דרך טיפולו של הר"ן בפסקי הרמב"ם, וכן מפתח מלא של ההבאות בספר.

148 מחקר מפורט על ספר חשוב זה, ותיאור רחב של נהגים על אודותיו, ראה י"ש שפיגל, 'ספר "מגיד משנה" שעל "משנה תורה" להרמב"ם', קריית ספר מו (תשל"א), עמ' 554-579. ספר דומה, קודם מעט לספר 'מגיד משנה', הרושם אף הוא מקור תלמודי לכל הלכה ברמב"ם ומנסה להתמודד עם השגות הראב"ד, הוא הספר 'מגיד עזר', לר' אברהם ב"ר שם טוב גאון, אף הוא חכם ספרדי מתלמידי הרשב"א. ספר זה נופל בערכו מחברו. עליו ועל מחברו ראה ד"ש לוינגר, 'רבי שם טוב בן אברהם בן גאון', ספרות ה (ב) [=ספר צפת] (תשכ"ב), עמ' ט-לט.

לשון הסוגיא עצמה, ומתוכה ממש – הותירה רמזי פענוח מעניינים לשחזור הפרשנות שנקט בה, ואפשרות זו שימשה אתגר ללומדי התורה מעת שהבחינו בה יפה, לאחר שרכשו היכרות אינטימית יותר עם מלוא עוצמתו של הספר. מגמה זו עתידה הייתה להתחזק במאות המאות יותר, וליהפך לאחת הטכניקות הפרשניות הרחחות ביותר. מסיבה זו, בעיקר, נודעה לר"ן השפעה ניכרת על פסיקתו של ר' יוסף קארו, בעל הישלחן ערוך, המונה את הר"ן בין גדולי ההלכה אשר השפיעו על הכרעותיו ברמה השנייה, לאחר מעמדם המרכזי של שלושת 'עמודי הפסיקה': הר"ן, הרמב"ם והרא"ש. (על הקרבה בין ספרו של הר"ן על הר"ף לספר 'נמוקי יוסף', והחלפת מקצתם זה בזה, ראה להלן).

מחשבותיו של הר"ן נשארו בידינו פחות ממאה. תשובות אלו נדפסו לראשונה ברומא ש"ה ובשנית בקושטא ש"ח. תשובות בודדות נדפסו מחרן לאוסף זה, ומהדורה מסכמת נדפסה על ידי ל"א פלדמן, בירושלים תשמ"ד. הר"ן נחשב לפוסק הגדול בדורו ובמקומו, ואין ספק כי הקובץ הזה מייצג חלק קטן בלבד מחשבותיו של הר"ן, ואין בידינו להציע פתרון לחידת היעלמו של חומר חשוב זה.

הר"ן הוא מן הבודדים בין גדולי התורה שמן השורה הראשונה אשר גילו עניין ממשי בפילוסופיה ובהקשרים העלולים להיות לה עם עולם ההלכה. בדרשותיו¹⁴⁹ העלה הר"ן לדיון כמה מן השאלות המרכזיות ביותר בעולמה של המחשבה ההלכתית, ביניהם שאלת מקור הסמכות הרבנית, מהותה של המחלוקת ומעמדה בהלכה, הגדרת מושג ה'אמת' בהלכה, סמכות המלך ורשויות השלטון למיניהם על פי ההלכה,¹⁵⁰ וכן שאלות שונות הקשורות ביחס שבין המדע – כפי שנודע בזמננו¹⁵¹ – לבין עולם האמונה הדתית. מקצת שאלות אלו, והדומות להן, הועלו לדיון גם בפירושו לתורה (ירושלים תשכ"ח),¹⁵² שאותו חיבר בסוף ימיו וכנראה לא הספיק להגיע אל מעבר לפרשת תולדות שבספר בראשית. מטרתו ככל אלו היא להוכיח את עליונות ההשגה הנבואית על זו הפילוסופית.¹⁵³ על פי עדות תלמידיו לא היה הר"ן כרוך אחרי תורת הקבלה.

149 דפוס ראשון: קושטא רצ"ג. מהדורה ביקורתית, עם מבוא, ל"א פלדמן, ירושלים תשל"ד;

M. Saperstein, *Jewish Preaching: 1200-1800*, New Haven 1989

M. Lorberbaum, 'Politics and the Limits of Law in Jewish Medieval Thought', Ph.D. 150

dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 1992, pp. 154ff. 'על

מלכים ותחיקתם במחשבת היהדות בימי הביניים', תרבות וחברה ביהדות ימי הביניים,

בעריכת מ' בן-ששון ואחרים, ירושלים תשמ"ט.

Z. Harvey, 'Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter', *The Frank* 151

Talmage Memorial Volume, II, ed. B. Wallfish, Haifa 1992, pp. 87-98

152 ראה י" נבו, 'דרכי פרשנותו של הר"ן לתורה', סיני קטז (תשנ"ה), עמ' נט-עז.

S. Klein-Braslavy, 'Verite Prophetique et Verite Philosophique chez Nissim de

Gerona', *REJ* 124 (1975), pp. 75-99

לעיצובן של תורות העיקרים של חסדאי קרשקש ושל יוסף אלבו, אשל באר-שבע ב (תש"ס),

עמ' 177-197.

ר' יוסף חביבא

תלמידו המפורסם של הר"ן הוא ר' יוסף חביבא, בעל ספר 'נמוקי יוסף' (נמק"י). מעט מאוד ידוע על קורותיו של חכם זה.¹⁵⁴ בכמה מקומות בספריו נזכרת העיר ברצלונה כעיר מגוריו. רבו האחר, ר' חסדאי הוא, ככל הנראה, ר' חסדאי קרשקש בעל 'אור ה''. מאחר שהר"ן נזכר אצלו בברכת החיים והוא מזכיר שמועות מפיו, הרי שכתב את ספרו לפני שנת קל"ו. כתב היד הקדום של ספרו הוא משנת ר' [1440=] וממילא היו ימי חייו בין שני תאריכים אלו. את ספרו כתב סביבות הלכות הרי"ף, בדוגמת ספרו של הר"ן רבו, ומתוך דמיון מבני ניכר ביניהם, והוא האחרון מבין מפרשי הרי"ף הראשונים, עד למאות האחרונות. עם זאת, צמידותו לרי"ף חלשה בהרבה מזו של הר"ן, והוא גולש הרבה לביאור סוגיות התלמוד גם אם הן לא נזכרו ברי"ף, וכן לדברי פוסקים אחרים מלבד הרי"ף, כולל פסקי עצמו. עם זאת נמנע ר"י חביבא מלעסוק בהלכות שאינן נוהגות בזמן הזה והן חסרות ערך מעשי. פירושו לשבע עשרה מסכתות מצוי בידינו, חלקן בחזקת ספק ומיעוטן בלא קשר לרי"ף, כמסכתות נדרים ושבועות, שאין עליהן רי"ף. לגבי כמה מסכתות נתהווה במשך הזמן חילוף מסורות בשאלת זהות מחברן, האם הוא הרב חביבא או הר"ן, ובשאלה זו טיפל בפרטות שפיגל במאמרו הנזכר. רוחת הייתה הדעה כי הנמק"י כתב את ספרו רק לאותן המסכתות שעליהן לא כתב הר"ן את פירושו לרי"ף, אולם רשימת המסכתות הוודאיות שבידינו מוכיחה כי אין הדבר כך, וכי קיימת 'כפילות' ניכרת ביניהם בנקודה זו. יש אומרים כי הנמק"י כתב ספר נוסף של חידושים על התלמוד גופו, מלבד ספרו העיקרי על הרי"ף, אף זאת בעקבות הר"ן רבו שעשה כן, אולם אין הוכחות לדבר זה. חלק הפירוש – למשנה בעיקר – מיוסד על רש"י ועל רבנו יהונתן הכהן מלונלי, ואילו חלק הפלפול והחידושים מיוסד בעיקר על הר"ן, על הריטב"א ועל הרשב"א. הספר נתחבב ביותר על קהל הלומדים, והוא מספרי הדפוס הראשונים שבידנו (קושטא רס"ט לצד ספר הרי"ף) ולא נס ליחו בין לומדי התורה עד היום הזה, המתאיגעים לדרת לעומק סברותיו במקומות המוקשים – הלא מרעטים – שבספר.

קטע אחד מתוך הגמק"י מעורר שאלה מעניינת. במסכת ברכות דף כ"ז-כ"ח, בקשר לסוגיית התלמוד שם, נאמר בספרנו כך: 'מכאן יש לנו ללמוד דרך מן הדרכים איך ינהגו התלמידים ההולכים בישיבה לשמוע הלכה מפי הרב ואיך ינהג הרב עמהם' – והולך ומתנה שש עשרה 'דרכים' כאלה, שיש בהן עניין רב להבנת תולדות לימוד התורה בספרד בעת ההיא ולהבנת האווירה האקדמית שם ובאשכנז, שלדעת המתברר המצב בישיבותיה שונה לגמרי, כי 'מלכות צרפת ואשכנז שיש תלמידים שיודעים בהלכה כמו הרב ולפעמים מנצחים אותו... אבל בגלילותינו אלה, מלכות ארגון וספרד, שהרב שלם מאוד ובקי ביותר על התלמידים, ולפעמים

154 האמור כאן הוא בעקבות מאמרו המפורט של י" שפיגל, 'ספר "נמוקי יוסף" לר' יוסף חביבא', סידרא ד (תשמ"ח), עמ' 111-162; חומר מפורט נאסף גם בידי א' שטולברג, 'ר' יוסף חביבא: האיש ומשנתו, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשנ"ד.

שאינ התלמידים מבינים הלשון והרב מלמדם.¹⁵⁵ בגיליון כתב־היד רשום לצד פתיחתו של קטע זה 'זה כתבתי אני מלבי עד פיסקא', והיא ככל הנראה הערת המחבר עצמו (אם לא הערת מעתיק מאוחר יותר). והנה עניין זה כולו כלול בספר דרשות על התורה לר' יוסף בן דוד מסרגוסה (מהדורת ל"א פלדמן, ירושלים תשל"ג, עמ' רסד) בלשון 'הנה יוצאים לנו מזה המעשה (בברכות הנ"ל) ששה עשר תועלות', שהוא סגנתו הרגיל של הרב חביבא המדבר תמיד על היתועלות היתועלות מן הסוגיא שהוא עומד בה; וככל הנראה מחייבת הקבלה זו לומר כי מחבר הדרשות הנזכר אינו אלא ר' יוסף חביבא עצמו, ששם אביו היה אפוא דוד, ומוצאו מן העיר סרגוסה. במקרה כזה ילמד הדבר על התעניינותו של ר' יוסף חביבא בתחומי המחשבה, הפילוסופיה ומדעי הטבע, גם זאת בדומה לר' רבו. והנה, לאחרונה נדפס ספר נמוקי יוסף למסכת שבת, ובסוף פרק ר', בסוגיית איסור 'דרכי האמורי', כותב המחבר כך: 'ולפי פירושו [של רש"י] ז"ל לית להו לאביי ורבא גני דמייתי בגמרא דאין בהן משום דרכי האמורי... ואני לא אמרתי כן בפירקא פרשת וארא, ותסמכתי שם בסכרת הרב"ר ז"ל'. והדברים אכן נמצאים לפנינו בדרשות הנדפסות הנ"ל (עמ' קכ-קכד), ובכך הוכחה לחלוטין זהות הדוברים.¹⁵⁶ והזיהוי הנתון בשער ספר הדרשות, המבוסס על עדותו של ר' שלמה אלקבץ, אינו יכול להתקיים.

ר' שמעון בן צמח דוראן — הרשב"ץ

תלמידו המובהק של הר"ן היה הריב"ש, הלוא הוא ר' יצחק ב"ר ששת מברצלונה, גדול חכמי ספרד בזמנו, ומחברן של מאות שו"ת הריב"ש,¹⁵⁷ שמהן יתר ומהן פיעה לפסק ההלכה בישראל, ברמותיה הגבוהות ביותר, במשך מאות בשנים. חכם זה מיעט בכתיבת פירושים לתלמוד, והמעט שכתב לא הגיע לידינו.¹⁵⁸ תשובותיו המרוכות מלאות בפירושי סוגיות, אולם אין אנו עוסקים אלא בספרות שהייתה מיוחדת מעיקרה לפרשנות התלמוד. בזקנתו חי ופעל הריב"ש באלג'יר שבצפון אפריקה, לאחר שגלה מספרד מולדתו בשנת 1391, היא שנת קנ"א המפורסמת,

155 לבירורו של קטע חשוב זה ראה מ' בריאר, 'לחקר הטיפולוגיה של ישיבות המערב בימי הביניים', פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה, בעריכת ע' אטקס ור' שלמן, ירושלים תש"ס, עמ' מה-נז.

156 עמר על כך הרב מ' בלוי, מהדיר הפירוש למסכת שבת, ניו יורק תשמ"ז, מבוא עמ' 3.

157 מהדורה מוערת ומבוקרת, בצירוף מבוא והערות על ידי הרב דוד מצגר, נדפסה בירושלים תשנ"ג.

158 לפי ידיעה שנתגלתה בין הביבליוגרפים פירוש למסכת כתובות נמצא בב"י גינצבורג 964, אולם לאחרונה נתברר כי רק שלושת דפיו הראשונים של כתב־היד הם מפירוש זה, וכל היתר — כארבע מאות עמודים — פירושי ראשונים אחרים לאותה מסכת. המעט הנמצא נדפס בידי רב גניחובסקי, מוריה ג (תשל"ב). חידושי למסכת זו (בלבד) צוטטו פעמים אחדות על ידי עצמו בתשובותיו — ראה מפתח המצורף למהדורה הנזכרת — וקטעים נוספים צוטטו על ידי ר' בצלאל אשכנזי ב'שיטה מקובצת' שלו למסכת כתובות.

המציינת את ראשיתן של מאה שנות השמר והרדיפות על יהודי ספרד, שנטתימו בגירושם הסופי מארץ זו בשנת רנ"ב (=1492). שמונה עשרה שנה חי ופעל הריב"ש באלג'יר, כרבה הראשי של המדינה בתוקף צו המלכות, ולצדו פעלו שם רבנים נוספים, צעירים ממנו בשנים הרבה, כולם מן הגולים. בין הגולים היה גם ר' שמעון בן צמח דוראן, מחכמי מיוזקה, תלמידו של ר' אפרים וידאל בעל ספר 'מגיד משנה', אשר נולד בשנת 1362 והיה אפוא כבן שלושנים שנה בעת שגלה ופעל כרב מן המניין לצדו של הריב"ש, זקן הרבנים וגדולם. עד מהרה קנה הרשב"ץ את מקומו בעולם התורה והמנהיגות הציבורית באלג'יר, ואף היה בין הרבנים המעטים אשר יצא בגלוי נגד הכתרתו של הריב"ש כרב ראשי בתוקף המלכות, בטענה כי על פי ההלכה, אין למלך שום סמכות להטיל מרות בעניין יהודי פנימי מובהק שכזה. זרם הגולים מספרד ובנותיה אל חופי צפון אפריקה הביא לפתיחת דף חדש, ומפואר מאוד, בתולדות יהודי המחוז הזה, והתשב"ץ וצאצאיו, בניו ונכדיו, הם שהנהיגו את קהילות אלג'יר ובנותיה קרוב למאה שנה, והם הנחשבים למייסדי תרבותן המפוארת.

ר' שמעון בן צמח דוראן (1362-1444),¹⁵⁹ ראש וראשון לרבני משפחת דוראן,¹⁶⁰ ובלא ספק הגדול שבהם, כתב ספרים רבים בהלכה, במחשבה, בפרשנות מקרא, כמוסר ועוד, והוא עצמו רשם, בנקנתו, איש על מחנהו ואיש על דגלו, בסוף ספר תשובותיו. כריב"ש, מיעט גם הוא לכתוב בפרשנות התלמוד ממש, אף על פי שגם בתשובותיו מצויה פרשנות כזו למכביר. עם זאת, נבדל הוא מן הריב"ש בכך ששרד בידינו פירוש שלם משלו לאחת המסכתות, מסכת ברכות, שאותה פירש בצעירותו, בשנות העשרים לחייו, בהיותו במיוזקה וקשור לגדולי ספרד, כשלהי המאה הי"ד, ובטרם נתגרש לאלג'יר.

מרבית ספריו הנרפסים ראו אור לראשונה בליורנו, באמצע המאה הי"ח, כשלוש מאות שנה ומעלה לאחר שנכתבו, ואילו פירושו לברכות נרפסו לראשונה מכתב-יד, בירושלים תשל"א, על ידי ד"צ הילמן, שהוסיף לספר מבוא קצר והערות. ספר זה מסמן את חתימתו של הפרק הספרדי המפואר בתולדות פרשנות התלמוד, שנמשך כמאה וחמישים שנה, מימי הרמ"ה אבולעפיה והרמב"ן. לקראת תום התקופה כבר נתמצה כושר היצירה והחידוש בסגנון זה, והדבר נתבטא כבר בימי הריב"ש במיעוט העיסוק הפרשני הישיר בסוגיות התלמוד, ועד לעצירתו הסופית בימי התשב"ץ. פירושו של התשב"ץ למסכת ברכות, סובב בעיקרו על הרי"ף למסכת זו, אולם כולל בתוכו גם צנייני המסכת שאינם מובאים ברי"ף. הספר שואב מקגוון רחב של פרשנות ספרד, פרובנס וצרפת שקודם לו, ויחדו בכך שפיתח דיון נרחב וממוקד בשאלות הלכתיות מוגדרות היטב. דרכו לאסוף ולצרף יחדיו שיטות קדמתנים הרבה, לפתח משא ומתן נרחב כדי לקיים, או לדחות, כל

159 י"מ פלס וי' קטן, 'בענין שנת פטירתו של הרשב"ץ דוראן', סיני ק"ז (תשנ"ז), עמ' רסו.
 160 I. Epstein, *The Responsa of Rabbi Simon ben Zemah Duran*, London 1930
 רב כלול בספרו של א' הרשמן, רבי יצחק בר ששת, ירושלים תשט"ו, מפתח: בערכו. וראה
 מבואו של י' קטן למהדורה המוערת והביקורתית של קובץ תשובות התשב"ץ, ירושלים
 תשנ"ח, עמ' 20-60.

דעה ופרט הלכה מדעותיהם, ולחזור ולסכם את כל הפרטים שנתאמתו בדעתו, וליצור בכך מעין מונוגרפיה הלכתית לא הדוקה מדי, מעין ראייה קליידוסקופית של אותו עניין. מקום מועט הקדיש גם לענייני אגדה, ובעיקר ניכרת ביקורתו כנגד הגישה הרציונליסטית המשתקפת בין פרשני פרובנס. כמה פעמים הדגיש כי פירושים שכלתניים אלו מוציאים את האגדה מידי פשוטה, וכוונת המפרשים היא להוציא מן האמונה בשדים ובמזיקים, שלדעת התשב"ץ אין להטיל ספק בקיומם, ובכך שהתלמוד האמין בקיומם. בנושאי הלכה ואגדה כאחד אין המחבר מצניע, או ממעט, בערך דעתו שלו, והוא האחרון בין גדולי ספרד אשר עדיין ראה עצמו כחלק מאותה שלשלת סמכותית של תלמידי הרמב"ן והרשב"א, הלמד מתורתם ויחד עם זאת משכלל אותה בתרומתו שלו. חידושיו למסכת בבא מציעא נזכרו והובאו על ידי מקצת מצאצאיו, אולם ברשימת ספריו שחיבר הוא עצמו בזקנתו, אין ספר זה רשום.

פרק ב

צרפת: בעלי התוספות

'דרכם של בעלי התוספות בפירוש התלמוד ובפסק ההלכה' הוא שם הפרק הארבעה עשר בספרו המונומנטלי של פרופ' א"א אורבך 'בעלי התוספות', ומוקדשים לו שבעים וחמישה עמודים מלאים ומפורטים (676-752). אין תחליף לתיאור הנתון שם ואין כוונתי לשפרו; הפרק שלפנינו, כקודמו בכרך הקודם, מיוסד בחשתיתו על מה שמפורט אצל אורבך שם, בתוספת מקצת תובנות חדשות, הנובעות מן הניסיון לראות את ספרות התוספות כמהלך אינטלקטואלי רב-שלבים, שניתן להבחין דרגות שונות בסדר התפתחותו.

בבואנו לתאר את קורותיה של ספרות התוספות במאה הי"ג, עלינו לתת את הדעת תחילה על ההבדל העקרוני בין מה שנתרחש בתחום זה במאה הי"ב לבין מה שנתפתח במאה הי"ג. כבמאה הי"ב, התרחש רובה המכריע של הפעילות בצרפת, אך בתצפית ממרחק הזמן – ומבלי להיכנס לניתוח מפורט – ניתן לומר כי עיקר תגופת היצירה והחידוש בהלכה שאנו רגילים לייחס לבעלי התוספות, חדל לקראת השליש השני של המאה הי"ג. עד אז נוצרו קובצי התוספות העיקריים אשר שימשו תשתית לכל מה שנתפתח אחריהם, בידי קבוצה גדולה של תלמידים מסודים שסיכמו את תורת רבותיהם הגדולים: רבנו תם, ריב"א, רשב"ם, ריב"ם וחבריהם. תלמידים אלו, שפעלו במחצית השנייה של המאה הי"ב וראשית המאה הי"ג, העמידו קבצים שונים זה מזה בתוכנם, לפי מה ששמעו והבינו הם מתורת רבותיהם במחזורי לימוד שונים, ואחריהם החלו בעלי התוספות בני המאה הי"ג, למן הר"ש משאנץ ואילך, לערוך קבצים משולבים, שליקטו ומסרו את המיטב מן הקבצים העיקריים שניקרו לפניהם, בתוספת מה שפלפלו הם עצמם עם תלמידיהם בדברי קדמוניהם, במהלך העיון החי בבית המדרש. ספרות התוספות של המאה הי"ג מתאפיינת בעיקר במאמץ עריכה של החומר הקדם, ובמגמה להתאים את החומר המקורי, המחודש והמגוון הזה, מורשת המאה הי"ב, אל דקדוק מהלך הסוגיות ככתבן וכפשטן. בעלי התוספות הראשונים, עד לר"י הזקן – והוא עצמו בתוך – עסקו בעיקר בפיתוח מושגי, עיוני ומשפטי, של הסוגיא התלמודית, העלו תפיסות מקוריות וסברות מחדשות כדי לקרב או לרחק סוגיות שונות, והעלו גישות חדשות לעניינים הגידותיים בסוגיא. לעומתם, תלמידיהם שפעלו במפנה המאה הי"ג ובמהלכה, השקיעו מאמץ רב בהפיכת היסודות המשפטיים והעיוניים הללו לחומר לימודי, פרשני מסודר ויעיל, שיוכל להדריך את תלמידי הישיבה בעת לימודם השיטתי, הרצוף והשוטף, בסוגיות התלמוד. שתי מגמות אלו יחדיו, מיון וברירה, שיבוץ, שילוב ועריכה, של כל קשת התוספות בת המאה הי"ב, ורתימתה

לרצף פרשני שוטף, הביאו – בהכרח, אולי – לריסון תגופת היצירה המקורית. זאת, מלבד המיצוי ההדרגתי הטבעי של אוצר החידוש וההתקדמות בסגנון יצירתי זה, עד לחתימה הסופית של מפעל התוספות לקראת סוף המאה הי"ג. דברים אלה נכונים לגמרי, אולם התבוננות מדוקדקת במהלך העניינים מעלה מורכבות מפורטת יותר של התפתחות, ופירוקה לשלביה השונים. בעשרות השנים האחרונות הועלו מתוהם נשיית כתבי-יד כמה וכמה קבצים מוקדמים יותר של תוספות, ממפנה המאות הי"ב והי"ג, כפי שנחזה בלימוד הישיבה והועלו על הכתב על ידי אחד מן התלמידים, באריכות לשון, ובשילוב דברים מתוך כתביהם של ראשוני בעלי התוספות ומפיהם, בטרם נערכו הדברים באופן מושכל על ידי הר"ש משאנץ. ר"י מפריס וחבריהם. חומר זה, שבחלקו לא עמד לפני פרופ' אורבך בעת שכתב את שתי מהדורות ספרו הגדול, מאפשר לנו להתבונן באופן מעמיק יותר במהלכי השיטה, ולעמוד יפה יותר על אופן התפתחותה.

מן הדין להקדים ולומר, כי ידיעותינו על אודות הראליה של סדרי הלימוד בישיבות צרפת בעת ההיא מועטים עד כדי אֵלם היסטורי של ממש. אמנם, גם בדברנו על אודות המאה הי"ב הדגשנו חסר זה, אלא שבמאה הי"ג נדעצת לדבר משמעות עמוקה יותר, בעיקר בהשוואה המעניינת אותנו עם העולם האוניברסיטאי המקביל, שאת התפתחותו במאה הי"ג אנו מכירים היטב.¹ שתיקתם של מקורותינו ככל הנוגע לסדרי הלימודים – תוכנית הלימודים, חלוקת יום הלימודים לשעות ולמכתנות אפשריות שונות של טכניקות הוראה ולימוד, סדרי דיון וויכוח, בחינות, מתן תארים, הקניית היתרי הוראה, הוריי התלמידים וכדומה – שתיקה מוחלטת זו אומרת דרשני. הרי אין אנו חסרים חומר ספרותי מן המאה ההיא; חומר תוספות רב ומגוון הגיע לידינו, בדפוס ובכתבי-יד, אלא שאין בו התייחסות, ואפילו דרך רמז והזכרה, לעניינים אלו.² זאת ועוד. כידוע, האוניברסיטאות הראשונות בגרמניה

1 אמנם, גם במקצת זה אין ידיעותנו שלמות – ראה למשל הדיון המעניין בשאלה האם העלו הסטודנטים במאה הי"ג, רשימות והערות על גבי הכתב במהלך השיעור, ואם כן, האם עשו זאת על גבי טופס המקור שבידיהם, שפמנו למדו, או על פתקי קלף נפרדים, והאם עשו זאת בדיו או בכתב ארעי, כמעין עיפרון, שניתן למחקר: Ch. Burnett, 'Give Him the White Cow: Notes and Note-Taking in the Universities in the 12th and 13th Centuries', *History of Universities* 14 (1995-1996), pp. 1-30. לשאלה זו השלכות עקיפות חשובות גם לענייננו.

2 פרט קורדי – שאינו חסר משמעות – יש לנו ללמוד מפירושי הראשונים לדברי הגמרא (שבת טז ע"א) 'שני ת"ח המדגילים [נוסח אחר: מרגילים] זה את זה בהלכה הקביה אהבך. רש"י פירש: 'מאספים זה את זה ואומרים ברא תלמד תבין בין שנינו, והאיל ואין לנו רב ללמדנו; אולם בערוך פירש: 'שני ת"ח המקשין ומכחישין זה לזה בהלכה הקביה אהבכם' (ערוך 'דגל' א'). ביטוי מפורט לפירוש הערוך נמצא לפנינו במחזור ויטרי (עמ' 334): 'דיגלא... לשון שקר. תלמידי חכמים המרגילין זה לזה בהלכה, המשקין, "אתה משקר בדבר זה"'. לפנינו הד חי מאופן התבטאותם של התלמידים זה כלפי זה בעת לימודם וויכוחם בצוותא. מעניין להיווכח כי טכניקת לימוד זו נתקיימה כבר בזמנו ובמקומו של בעל הערוך, באיסלiah של סוף המאה הי"א, עוד בחיי רש"י. 'שקר' בהקשר זה פירושו 'טעות', כמו שתראה בפירוש הרשב"ם לתורה (שמות ב, ב): 'המפרש לפי שראתהו הטמינתהו משקר ואז, שכל החולדות אימתן מרחמות עליהן'.

הוקמו רק במאה הי"ד, וליתר דיוק במחצית השנייה של המאה ההיא, והנה דווקא שם יודעים אנו היטב על ההתפתחות המקבילה שהתרחשה אותה עת בעולם הישיבות האשכנזי. ואף שאין אנו יודעים כל שהיינו רוצים לדעת, מכל מקום מידע עיקרי מצוי בספרות הרבנית וניתן להתלקט בנוחות. על כן רבה התמיהה, מה משמעותה של שתיקה זו בספרות המאה הי"ג? האם ניתן להסיק מן השתיקה כי לא נתקיימה בצרפת מתכנת לימודים מגובשת, ואפילו לא בקווים כלליים? צא וראה: במקביל לתוספות על התלמוד מצויים בידינו קבצים רבים מאוד של 'תוספות' על התורה, מהם שנדפסו והעיון בהם קל ונח. בקבצים אלו, הדומים בשיטתם ובמבניהם לתוספות שעל התלמוד, נזכרים שמות של בעלי תוספות רבים, מהם מפורסמים יותר ומהם פחות, מיעוטם בני המאה הי"ב ורובם בני המאה הי"ג, צרפתים בעיקר. אולם בכל המכלול הגדול הזה – שטרם נחקר באופן שיטתי כדרך שנחקרה ספרות התוספות על התלמוד – אין לכאורה צל של ראייה לכך שחומר זה נלמד במקורו, או נערך בתכליתו, לקבוצת לומדים מסודרת, השומעת שיעור או מקיימת דין או ויכוח במסגרת קבועה כלשהי בנושא זה; והוא הדין לפרשנות הפיוט, הרחבה עד מאוד בכתבי-יד. בכל אלו נושא הדיון אופי פתוח לחלוטין, נעדר כללי ארגון וסדר, וחסר מסגרת חברתית מחייבת מכל סוג שהוא. תכנית הלימודים נראית כינעולה על מקצוע אחד ויחיד, לימוד התלמוד,³ אף כי אין ביטחון גמור בדבר. תשובה מלאה ומפורטת לשאלות קשות אלו ניתן למצוא לכאורה, בחיבור החידתי הידוע בשם 'חוקי התורה';⁴ המציע תוכנית לימודים מפורטת, שיש בה חלוקה לגילים, לרמות השכלה, למקצועות לימוד נפרדים, לשעות הבוקר הערב והלילה, ולטכניקות הוראה שונות, אלא שאין אנו יודעים היכן נכתב ספר זה: בצרפת, בפרובנס או במקום שלישי; באיזו מאה נכתבה התוכנית, והאם היא משקפת מציאות חינוכית של ממש או שמא אינה אלא תוכנית תאורטית ודמיונית שלא נתבצעה מעולם, כדעת רוב החוקרים.

עם כל זאת, דבר אחד ניתן לקבוע בוודאות: ישיבות בעלי התוספות בצרפת – ככל הישיבות – היו מוסדות לימוד והוראה של אדם אחד, הוא 'בעל התוספות' שעמד בראש הישיבה, ואשר טובי הלומדים בישיבה כתבו 'לפניו' (ראה להלן). ואף על פי שאין שום מקור ספרותי האומר זאת במפורש, הרי העיון בכל מקורות המאה הי"ג, ו'ספר חסידים' בפרט, מעלה מסקנה זו בבירור.⁵ בכל מקום מדובר על החכם, או ראש הישיבה האומר, או עושה, כך או אחרת, וכל מערכת היחסים הפנים-ישיבתית ביסוד חסידים מתוארת במסגרת מגעים בין יחיד זה לבין תלמידיו, או בין התלמידים לבין עצמם, ובשום מקום לא משתקפת מסגרת של קבוצת

3 ראה מ' בריאר, 'תולדות הישיבות כאספקלריה של תולדות ישראל', חינוך והיסטוריה, בעריכת ר' פלדחי וע' אטקס, ירושלים תשנ"ט, עמ' 183-184.

4 נתפרסם, בציון מבוא, על ידי ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, א, תל-אביב תרפ"ה, עמ' ו-טז. וראה E. Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit 1992, pp. 101-115.

5 העיד על כך א"י איגוס, 'מורי התלמוד ותלמידיהם בחברה היהודית בגרמניה', ספר זכרון לש' בלקין, בעריכת מ' כרמלי וז' ליי, נירדודק תשמ"א, עמ' 135-141.

אנשים העומדים בראש הישיבה. ואף על פי שאין זו ראייה גמורה, מכל מקום נראה הדבר קרוב לאמת. לנקודה זו חשיבות רבה, והיא המפרידה למעשה בין קורות הישיבה הצרפתית במאה הי"ג לבין תולדות האוניברסיטאות והתפתחותן בצרפת במאה ההיא. המאה הי"ג הייתה מאת שנים של פריחה מרעית ותרבותית גדולה עד מאוד באוניברסיטאות השונות שפעלו אז, ואוניברסיטת פריס בפרט,⁶ בעוד שבישיבות צרפת הייתה אותה מאה, למן תחילת השליש השני שלה ועד תומה, תקופה של דריכה במקום. האוניברסיטה רכשה את שמה מן העובדה כי המרצים השונים, שבמהלך המאה הי"ב פעלו כל אחד ככוכב בודד לעצמו, החליטו להתאגד ולפעול כאיגוד מקצועי וכגוף משפטי אחיד, על פי תכנית לימודים מובנית, מדורגת ומוגדרת למקצועות ולשנים, מול הסטודנטים המבקשים תורה מפיהם. כיום מוסכם בין החוקרים כי מטרת ההתאגדות לא הייתה תועלתנית בלבד, אלא שיקפה את הבנת המרצים כי פעילות הוראתית מתואמת ומובנית תקדם כל אחד מן המקצועות הלימודיים לעצמו.⁷ אין ספק כי התארגנות מחודשת – ומקורית! – זו כגוף אקדמי-מקצועי רב תחומי הייתה אחד הגורמים העיקריים לפריחתו של המוסד כולו במאה הי"ג, וחטרונה של מסגרת זו הוא שהביא למיצויה המוקדם של שיטת הלימוד בישיבה הצרפתית ולנסיגה, אטית אך בטוחה, במהלך המאה. ניתן לומר סברות שונות מדוע לא אירעה התפתחות דומה כזו של האוניברסיטאות גם בעולם הישיבות, אך לכאורה סיבת הדבר היא בכך, שבעוד שכל יתר נושאי הלימוד, כגון פרשנות מקרא, דקדוק עברי, אמנות הדיבור, אגדה, וכדומה, הוכרה חשיבותם ואין ספק כי נלמדו במסגרת זו או אחרת, הרי רק לימוד התלמוד נחשב כעיסוק המוציא את האדם ידי חובת מצוות תלמוד תורה יומם ולילה, ועל כן לא יכלו לכלול את שאר מקצועות הלימוד כחלק מסדר היום הקבוע בישיבה, וכודאי שלא העמידו להם מורה אחראי קבוע בפני עצמו. בין כך ובין אחרת זהו המעט מן הראליה הישיבתית שנוכל לומר עליו כמעט בוודאות כי הוא ידוע.

ר"י הזקן מדמפייר ופעולתו

פעולתו של ר' יצחק (ר"י) הזקן מדמפייר, תלמידו המובהק ובן אחותו של רבנו תם, אשר ירש את שיטת הלימוד החדשה מרבו הגדול והנחילה לתלמידיו הרבים במשך עשרות שנות הוראה כראש ישיבת דמפייר, פתחה דף חדש בתולדות לימוד התורה בצרפת – וממנה לכל ישראל. ר"י הזקן הוא שיישם את עקרונות השיטה החדשה הלכה למעשה כטכניקה לימודית שגרתית לאורך כל מסכתות התלמוד, והדגים את הפוטנציאל הלמדני הגלום בה, הן מבחינת איכותה הגבוהה של התוצאה המושגת – בתחומי הפרשנות והפסיקה כאחד – והן מבחינת פיתוח אישיותו האינטלקטואלית של הלומד. ר"י הזקן הורה כיצד לשלב פרשנות מקומית טולידית,

6 מן הספרות הרחבה מאוד בנושא זה אסתמך בציון לספר אחד: G. Leff, *Paris and Oxford Universities in the 13th and 14th Centuries*, New York 1975

7 S. C. Ferruolo, *The Origins of the University*, Stanford 1985

'קלסית', שתהא נאמנה ללשון הסוגיא, למהלכיה ולרוחה — בנוסח הישן והטוב, שאין מנוס ממנו בעת לימוד שגרתי ושיטתי של הסוגיא — עם מרכיבי עיון השודאתי מקיף, משפטי, חריף ומעמיק, בדרך האופיינית לבעלי התוספות הגדולים מאסכולת רבנו תם וחבריו. ר"י הזקן הוא אשר הפך את השיטה החדשה מדרך המיעוט ליחירי סגולה ועילויים, לטכניקה רווחת ולהפצתה — באמצעות תלמידיו המרובים, שפעלו ברבות הימים כראשי ישיבות — כדרך הלימוד הבלעדית בכל רחבי צרפת. תורתו מצויה כמעט בכל עמוד ממסכתות התלמוד, בדבורי התוספות שעל-אתר וכדברי יתר חכמי הראשונים, אשכנזים כספרדים, אולם יש לדעת כי כמעט הכול מעובד מכלי שני, שלישי ואף רביעי, ואין לנו כמעט דוגמא מזהה ומקרימת של תוספותיו המקוריות, כפי שכתבן הוא עצמו, בדברו אלינו בגוף ראשון. עם זאת, מן המעט המקורי הקיים, כגון עמודים מועטים שהעתיק ר' יהודה שירליאון מפאריש, תלמידו הגדול (ראה להלן), מגוף פירושו לתחילת פרק 'כל הצלמים' שבמסכת עבודה זרה, וכללם כנספח בסוף תוספותיו שלו לפרק זה (שאף הן מבוססות כמובן, כולן, על תורת ר"י הזקן רבו) בחתימה 'עד כאן לשון רבי'.⁸ רואים אנו עד היכן הפליג ר"י הזקן באריכות ובפרטנות בדקדוקי הפשט, על כל פיתוליו האפשריים, תוך שילוב מיטב האפשרויות הפרשניות בסבך פיתולים אלו. מעניין במיוחד לראות כי בתוספותיו של ר' יהודה שירליאון עצמו לפרק זה, בעמודים המקבילים לעמודי הנספח, הובאו עיקרי דברים בלבד 'מפי רבי', תוך הדגשה: 'אבל בלשון רבי מפרש טעם' וכו'; והדברים אכן מצויים לפנינו בקטע המובא בלשונו בנספח הנזכר. דפים מקוריים אלו מצויים היו בעיבודו של ר"י שירליאון, יחד עם נוסח תוספותיו שלו, ונשתמרו — ונדפסו, לבסוף — עמן. דפים יקרים אלו, הכתובים בידי ר"י הזקן עצמו, מדברים אלינו בגוף ראשון, ומבטאים התלבטויות וספקות רבים בפתרון בעיות פשטיות, באריכות ובכמה פנים. דפים אלה כתבם ר"י כטיוטת עזר לעצמו, אך בלימוד הקיבוצי שבהנחייתו בא לסיכומו אותו חומר בלבד שמביאים התלמידים בשמו, היינו: העמדת השאלות העיקריות והצגת דרכי הפתרון העולים על הדעת, בקיצור ובתמציתיות, תוך השמטת רובו המכריע של המשא והמתן הפלפולי והטכני בנבכי האפשרויות הפרשניות. תופעה זו עולה גם מן העיון בדברי ר"י הזקן המצוטטים הרבה, בלשונם, בקובץ התוספות למסכת בבא קמא שהדפיס הרב בלוי (ראה הערה 8). המעיין בדברים אלו אינו יכול שלא להתרשם מן המאמץ הרב המושקע בבירור סככי פשט הסוגיא לאור

8 ר"י שירליאון העתיק מטופס זה קטעים בודדים נוספים, כגון לדפים נ"א וע"ו. מצאנוהו מתייחס לטופס זה במקום נוסף. לר' נ ע"א, בלשון 'וכל הקרשיות שהיקשה רבי ופירשם למעלה בלשונם קשה לזה הפי', אך לפנינו אין העתקה מתאימה. אפשר שגם קטע זה היה כלול בתוספות ר"י שירליאון, אולם יותר נראה כי לפנינו מוכאה מדברי ר"י הזקן עצמו בעת הלימוד בישיבה, שציטט מדברי עצמו, שהרי מכל מקום המשיך ר"י שירליאון ואמר 'על כן נראה לרבי לפרש', כלומר בעת הלימוד בצוותא בישיבה, וכל הדיבור כולו מסתיים במילים 'מפי רבי'. אני משער שהקטע הגדול בסוף פרק רבי ישמעאל (מהד' מ' בלוי, נד' יורק חשכ"ט, עמ' רצד-רצו), המתחיל 'מסקנא דמילתא', וסופו חסר, אף הוא לקוח מגוף ספרו של ר"י הזקן. תומר רומה כלול בספר 'שיטת הקדמונים' למסכת בבא קמא, מהד' הרב מ' בלוי, נד' יורק תשל"ו. על מהדורה זו ושיבה ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 643-645.

האפשרויות הפלפוליות השונות שעל פי חידושיהם של בעלי התוספות הקודמים. בתוספות 'שלנו', הערוכים עריכה אחר עריכה, על ידי בעלי תוספות מאוחרים עד לסוף המאה הי"ג, כבר בטלה אריכות זו, ונותרו ממנה אך ורק עיקרי הרעיונות המשפטיים, מבחר ראיות וקושיות, ותריש תמציתי של פירוש הסוגיא.

שיטת הלימוד

השיטה הרווחת בישיבות צרפת בעת ההיא הייתה מבוססת על דיונים וויכוחים בין תלמידי הישיבה, בפני רבם ובהנחייתו, שבסופם נערך סיכום תמציתי בכתב של השיטות העיקריות שהועלו, ושל מערכת הקושיות, הראיות, הדחיות והתירוצים, בצורה אנונימית ולפעמים עם שם האומר, סוגיא אחר סוגיא מתחילת המסכת ועד סופה. את הסיכום ערך הבכיר – או קבוצת הבכירים – שבחבורת הלומדים, ולאחר שאושר תוכנו וניסוחו על ידי ראש הישיבה, הפך הנוסח הכתוב למסמך 'תוספות' רשמי, שנשא עליו את שם הכותב ואת שם ראש הישיבה כאחד: 'תוספות שכתב רבי פלתי בפני רבי אלמוני', או 'תוספות תלמידי רבי פלוני אלמוני'. אולם לצדן של תוספות 'מקרימות' אלה, נתקיימו גם קבצים פרטיים של תלמידים שסיכמו לעצמם את תוכני הלימוד בצורה דומה, בלא לקבל את הגרשפנקה של ראש הישיבה על מחברותיהם; ופעמים, כאשר הגיעו הדברים לידי בירור, הסתייג מהם ראש הישיבה: 'פעם אחת מצא ר"י כתוב בתוספת הלומדים לפני רבנו תם... ועל דבר זה שלח לו ר"י לרבנו תם... והשיב לו ר"ת כי התלמיד שכתב, נבהל היה לפסוק, וחט ושלום שלא עלה על לבו' (עבודה זרה נז ע"ב, תוס' ד"ה לאפוקי).⁹ תוספות אלו כולן, המאושרות והמוסמכות פחות, הועתקו במשך הזמן על ידי תלמידי חכמים מישיבות אחרות שהיו מעוניינים בתוכן, נפוצו בהדרגה והיוו את חומר הלימודים העיקרי בישיבות צרפת לאורך כל המאה הי"ג.

השיטה כולה, על פרטיה ודקדוקיה, הייתה רווחת גם בבתי המדרש הגבוהים בצרפת בעת ההיא, ובאוניברסיטאות שנפתחו בה החל בשנת 1200. השיטה הסכולסטית – הקרויה כך על שם היותה רווחת בבתי מדרש גבוהים אלו – מיוסדת הייתה על הטכניקה הדיאלקטית, אשר נתחדשה אז, ושאבה את חילה מן הדיאלקטיקה הסוקרטית המצומצמת שנודעה אז לבני התקופה. הנחתה היסודית הייתה, כי בהחלפת דעות מונחית ומסודרת, בטכניקה של ויכוח סוקרטית אפלטוני לוגי, ניתן לסנן בביטחון את כל הפסולת מן הסולת, לסלק מן הדין את הדעות המוטעות ולהגיע בדרך האלימינציה אל חקר האמת. הנחה זו שלטת הייתה בעולם האקדמי והתרבותי של צרפת כמאה הי"ג (וכמובן, גם מאוחר יותר), ועולם הישיבות בכלל. אלא שבניגוד לאקדמיה, שראתה בטכניקת הוויכוח הרציונלי את חזות הכול, וטיפחה מערכת כללים מדויקת לניהולה, הדגישו הישיבות גם ערכי מסורת וטמכות, וכללי הוויכוח אשר לפיהם נהגו בעלי התוספות – אם אכן

נתקיימו כללים כאלה ביניהם כל עיקר — נראים רפויים הרבה ממה שהיה רוח בסביבתם. באוניברסיטאות שימש הוויכוח כלי עיקרי בהוראה, ובתרגול הכיתתי והפומבי. למרכיב הוויכוחים נודעה חשיבות מרכזית בהוראה האוניברסיטאית, וכל מרצה חייב היה להעביר כמה ויכוחים כאלה במשך השנה, שסדרם מורכב היה למדי. בדרך כלל הוקדשו לכל יחידת ויכוח יומיים. במעמד הוויכוח השתתפו כל חברי הסגל שבאותה פקולטה וכל הסטודנטים של אותו מרצה, אשר היה מודיע מראש את נושא הוויכוח, והמדריך (=המתרגל) שלו — או המרצה עצמו — היה מרצה את עיקרי שיטתו באותו נושא. כיום הראשון של הוויכוח היה המתרגל מאוין לדעות השונות שהובעו על ידי קהל המשתתפים, להשגותיהם על שיטת המרצה, להצעותיהם הם, ולראיות ולקושיות שהועלו, והיה עליו להתערב בדינאים בעצמו. החומר כולו, שהועלה בלי סדר ובלא שיטה אלא כפי שהורמן, היה נרשם, ולמחרת חייב היה המרצה לגבש חומר זה לכלל מסכת טיעון הגיונית, שתטיל סדר בכל הנאמר, תגן על שיטתו, תיישב את כל התמיהות שעליה ותרחיק את ההצעות החלופיות שהועלו. רק למרצה שמורה הייתה הזכות לסכם באופן מוחלט את הדיון ולקבוע את מסקנתו ותוצאתו הסופית.¹⁰ ויכוחים נתקיימו גם כחלק מן הבחינות התקופתיות, בחינות ההסמכה וההווי החברתי בין הסטודנטים, ובמסגרות הפומביות יותר נתקיימו כללים קפדניים אשר קבעו את האסור ואת המותר במהלך כל אחד משלבי המוגדרים של הוויכוח. נתקיים שיפוט קפדני של מהלך הוויכוח, שבו ניתן היה לנצח או להפסיד לגופו של עניין, או — במה שרגילים לכנות כיום — 'בנקודות'.¹¹ בויכוחים הפתוחים היה המנצח זוכה בפרסים שונים והמפסיד נקנס. סגנון תחרותי כזה — השאוב מאווירת ה'אגון' היווני הקלסי, המהווה חלק בלתי נפרד מן ההווי החברתי הסוקרטי — לא נודע בעולם של בעלי התוספות — שם שימש הוויכוח אמצעי בלבד, לא אמצעי יחיד ובוודאי לא מטרה בפני עצמה, והיה דומה לוויכוח האוניברסיטאי ביומו הראשון. מתכונת היום השני של הוויכוח לא נתקיימה בישיבות כלל, ככל הנראה. על כן לא תימצא בתוספות דעה מנצחת, אלא אוסף דעות והשקפות, אלו לצד אלו, כשהן מלוות בויכוח ענייני, ומהלכים של 'דוחק' נאמרים ונשקלים באותה רצינות כמהלכי סברה יצירתיים ומוצקים, ואין בעלי התוספות מבקשים הכרעה סופית בשום מקום. החוקרים מניחים כי מגנן הוויכוח המתואר לעיל, התפתח כתוצאה מחלקו הרביעי, האחרון, של מהלך השיעור הפרונטלי, אשר שימש אף הוא מרכיב עתיק בהוראה האוניברסיטאית, ואשר במסגרתו סוכמו הנקודות שנשארו סתומות לאתר תום שלוש חלקיו הראשונים של השיעור: קריאה בטקסט, פירושו המילולי וניתוח כותנו. נקודות עמומות אלו סוכמו כ־*dubium est, dubitandum est* היינו

10 ראה: P. Mandonnet, 'Chronologie des questions disputées', *Revue Thomiste* 23 (1918), pp. 267-279; H. Roos, 'Ein unbekanntes Sophisma des Boethius de Dacia', *Scholastika* 38 (1963), pp. 378-391; I. Angelloli, 'The Techniques of Disputation in the History of Logic', *The Journal of Philosophy* 67 (1970), pp. 800-818

11 ראה L. J. Daly, *The Medieval University*, New York 1961, pp. 147-150

'צריך עיון' בלשון התוספות; ואפשר שיש זיקה בין המונחים.¹² בתפיסתם של בעלי התוספות, הוויכוח אמנם מנפה – אולי נכון יותר לומר: חושף – הרבה קשיים ופסולת, אולם הסולת הנותרת אינה בהכרח חד־משמעית, אינה ניתנת לשיפוט ולהכרעה אובייקטיבית, ותוקפה כמידת השכנוע שהיא נרשאת צמה לכל לומד יחיד, ועל כן נותר מרחב מחיה ניכר לערכי מסורת וסמכות. ריבוי קובצי התוספות שנתהוו במהלך השליש הראשון של המאה הי"ג – רובם ככולם צאצאי טופסי תלמידי ר"י הזקן – הביא להיווצרות ספרות ענפה, אשר לצד פיתוחים למדניים אישיים רב היה בתוכה, כמובן, גם החומר המקביל, ומתוך כך נתבקש עיבוד חוזר ומתמיד של החומר המגוון המתרבה והולך, כדי לסלק ממנו כפילויות, לייחס נכונה את הדברים לאומריהם וליצור גוף אחד וממוחג של תוספות למסכתות הנלמדות, שיציג את מיטב ההישג הלמדני בצורה יעילה. תחילה נערכו הגירסאות השונות של תוספות ר"י הזקן, אשר המובחר והמסולת שבהן הוא הקובץ שעורך ר' שמשון משאנץ, מתלמידי ר"י הזקן. שכבר התבסס בעבודתו גם על עריכות קדומות יותר של חומר זה. בצורה דומה נערכו קבצים מקבילים, פרי עטם של תלמידים אחרים של ר"י הזקן, כגון תוספותיו של ר' יהודה שירליאן מפרס (קבצים אישיים אחרים, מאוחרים יותר ומתקדמים יותר, יידונו להלן). עריכה מטיפוס אחר לגמרי, מקצועית לחלוטין ונטולת גוון אישי של יחסי תלמיד־רב, מייצגות התוספות 'שלנר', שנערכו במחצית השנייה של המאה הי"ג, בידי ר' אליעזר מטוך. מן העיר טובהיים שבגרמניה.¹³ חכם זה יסד קובץ משולב, ערוך בצורה תמציתית ורצאת דופן באיכותו, של המיטב מכל ספרות התוספות העשירה אשר הייתה לפניו, ובזה הניח את היסוד לנוסח התוספות הגלמד בכל תפוצות ישראל, עד לימינו. עריכה זו היא למעשה כתיבה מחדש, בצורה תמציתית ובהירה, של חומר תוספות מגוון ומורכב עד מאוד, ואינה דומה כלל לשלבי העריכה הקודמים לה, ומהווה הישג ספרותי ולמדני שקשה להפריז בערכו.

החלוקה לתקופות

את תקופת בעלי התוספות הצרפתיים במאה הי"ג יש לחלק לשניים: עד לסוף השליש הראשון של המאה לערך, ומאז ועד לסוף המאה. בחלקה הראשון ממשיכה עדיין היצירה ההלכתית בסגנון מפעל התוספות. חכמי תקופה זו, ובראשם האחים יצחק ושמשון בני אברהם – הריצב"א והר"ש משאנץ – ור' יהודה שירליאן מפרס, הוסיפו נדבך מקורי חשוב למפעל שפתח בו רבנו תם, לצד עבודתם הגדולה בעריכת החומר הקדום. משם ואילך חלה סטגנציה מסוימת, וניכרת דריכה

12 מונח נוסף שמן הראוי להשוותו למונח הלטיני המקביל לו, הוא 'נראה'=*Apparens*. ראה H. Roos, 'Zur Begriffsgeschichte des Terminus "Apparens" in den logischen Schriften des ausgehenden 13. Jahrhunderts', *Virtus Politica*

13 על עניין חשוב זה, שרא מטוך היה חכם אשכנזי ולא צרפתי, ראה מאמרי 'חולדות היהודים בסולין במאות הי"ב-י"ג', ציון ג (חשמ"ח), עמ' 356 הע' 31.

במקום — איסוף ועריכה, תוך שיפור והרחבת דברים בסגנון העבר, אך בלא לפתח אופקים חדשים כבעבר. הלימוד — בדרך בעלי התוספות היה, אבל כוח היצירה המיוחד והאופייני לדרך זו כבר נחלש בהדרגה, עד כי נתמצה לקראת סוף המאה, וכבר ניטש לחלוטין על ידי חכמי המאה היידי, שסללו להם דרכים חדשות לגמרי בלימוד התלמוד.

רבנו תם ור"י הזקן

ניתן להתוות מהלך התפתחותי בספרות בעלי התוספות, למן ראשיתה ועד לימיה האחרונים, אף כי חלק הארי מן הקבצים שנתקיימו בעבר אבדו מאתנו. תוספותיו של רבנו תם — אף אם לא כולן — הגיעו אלינו גם באמצעות 'ספר הישר' שלו. השוואת הדברים שם עם מקבילותיהם בתוספות שלנו ובקדומות להן, מעלה כי ברוב סימני 'ספר הישר' נמסרו הדברים במלואם, פחות או יותר, פעמים הרבה בגוף ראשון ובסגנון דיבורו המיוחד של רבנו תם, מתוך משא ומתן בתוכנם ושימת דגש על נקודות החידוש שבהם. בקובצי התוספות נמסרו עיקרי הדברים בלבד, בהשמטת חלק גדול מן המשא והמתן וכלשון מקוצרת, מעובדת ועקיפה. בכל מקום שהדבר אפשרי, עולה תועלת מרובה להבנת עומק הדברים מן העין ביספר הישר. לעומת זאת, ברור למדי כי גם 'ספר הישר' — שכבר לוקט, וגם נערך במקצת, בעזרת (אולי ביחזמת) קבוצת תלמידים קרובים — רחוק מלבטא את מלוא היקף תורתו של רבנו תם, ולא נועד מעיקרו אלא לבטא ולהדגים את דרך לימודו המיוחדת והמהפכנית, את גישתו הנועזת אל בעיית הנוסח התלמודי, את ראייתו התלמודית הכוללת, ואת נקודות הכובד האופייניות לדרך עיזו בסוגיא התלמודית. מרכיבים יצוגיים אלו שליטים בספר, והרושם המתקבל הוא כי הם, ורק הם, נכללו בו, בעוד שפרשנותו השוטפת, הפשוטה והמסורתית, במקום שאינה מעוגנת בסברה מחדשת ומהפכנית, לא הודגמה בספר.

בקובצי התוספות הרגילים המצב מהופך: חידושי הגדולים של רבנו תם נמסרו בעיקריהם בלבד, בתמצית, בהשמטת משא ומתן חשוב ובניסוח מחדש, אך לעומת זאת שימרו תוספות אלו גם — ואולי בעיקר — מהלכים פרשניים פשוטים יותר של רבנו תם, בעלי אופי 'מקומי', שלא נכללו ב'ספר הישר' משום שחרגו מן המתכנת שנקבעה לו. המתח 'תוספות' קדום הוא לרבנו תם (חלק א, עמ' 66), וחידושי המרובים של רבנו תם עצמו כמובן 'תוספות' הם, אלא שטרם נקבעו אז כסוג ספרותי לעצמם בשם זה, אלא נאספו והודגמו יחד בספר מיוחד, שמחברו קראהו 'ספר הישר', להדגשת הישגיו ביישור נוסחאות התלמוד ובהגנה עליהן מפני הצורך לתקן ולהגיהן — מטרה שהייתה עניין עיקרי בעיני רבנו תם. הטיעון הסמרי הוא, כי העובדה שניתן ליישב נוסחאות תלמודיות הנראות תמוהות בעזרת אותן סברות מחדשות — פעמים מהפכניות — שהעלה רבנותם, משמשת הוכחה איתנה לאמתותן של אותן סברות, ה'משוקעות' בנוסחאות תמוהות לכאורה אלו. ר' זרחיה בעל 'ספר המאור', שכתב את חיבורו במחצית השנייה של המאה הייב, ואשר הושפע ביותר מדרכו המיוחדת של רבנו תם (חלק א, עמ' 201), ציטט מדבריו עשרות פעמים, וברוב המכריע של המקרים הדברים לקוחים מ'ספר הישר' תמצאים במהדורה שלפנינו. לעומת זאת, אין המתח 'תוספות' נזכר ב'ספר המאור'

אלא פעם אחת בלבד, ודווקא בהקשר ל'פירושים ותוספות שמצאתי משיבתו של רבנו שלמה'.¹⁴

ספרות 'תוספות' עצמאית, כדרך שנתפתחה בצרפת במאה הי"ג ומוכרת וידועה לנו כיום, ראשיתה במפעלו של ר"י הזקן מדמפיר (Dampierre), אשר נטל לראשונה את עקרונות השיטה, והפכה לטכניקה לימודית מפורטת ושיטתית, המשלבת את יפי החידוש ההלכתי המקורי והמהפכני (לעתים) — שקרקע נביטתו היא הסברה המשפטית היוצרת — עם מאמץ פרשני, עקב בצד אגודל, הפורט את המהלך החדשני לפרוטות של מהלכי הסוגיא, לשלביהם ולמשפטיהם ולמילותיהם, על פי מיטב המסורת של רש"י וקודמיו, כפי המתחייב מן הלימוד המשותף בצוותא בין כתלי בית המדרש. חיבור אורגני זה בין החידוש המשפטי היוצר ללימודה המילולי, המדוקדק והשוטף, של הסוגיא, הוא לבה של ספרות התוספות הצרפתית בת המאה הי"ג, והוא שהקנה לה את עוצמתה לדורות. באופן זה מבטאים קובצי התוספות לא רק את החידושים שנתחדשו בבית המדרש, אלא את סדר הלימוד השוטף כולו. גם מפנה זה גרם, בין היתר, לכך ש'תוספות' אלה שוכ לא נחשבו כספרו האישי של ראש הישיבה, כדוגמת 'ספר הישר' של רבנו תם, אלא כיצירה קיבוצית של תלמידי הישיבה, בהנחייתו. מה שנעלם במידה רבה מאוד מקובצי התוספות של המאה הי"ג הוא המשא והמתן החי בין תלמידי הישיבה לבין עצמם ולבין ראש הישיבה, משא ומתן שהיה לעתים סוער¹⁵ ולא תמיד הייתה ידו של הרב במשא ומתן על העליונה.¹⁶

בקובצי התוספות שמן המאה הי"ג מכוסה המשא והמתן החי הזה במכסה כבד של אנטימיות, ונמסר כולו מפי 'דובר' אחד. קבצים אלה היו מעין יומן לימודים ומסמך מקובל של סדר הלימודים הקבוע בישיבה, והעתקות שנעשו מהם שימשו את תלמידיהם של הישיבות האחרות, שביקשו להרחיב את אופק ראייתם ולגוון את מחזור לימודיהם. במצב עניינים זה רוחחו בין התלמידים קובצי תוספות רבים אשר נכדלו זה מזה בעיקר ברמת הסמכות שלהם. קובצי תוספות שנכתבו בחסותם של גדולי תורה מפורסמים דחו מעליהם קובצי תוספות מקבילים בעלי רמת סמכות נמוכה יותר, והם — ולפחות חלקם — ששדו לדורות; בדור שאחרי ר"י הזקן היו אלה בעיקר שני תלמידיו הגדולים, הר"ש משאנץ ור' יהודה שיליאן מפרים. אך היו אלה תוספות שאנץ בעיקר — אף כי לא לבדם — שהטביעו את חומתם על ספרות התוספות 'שלנר'.

הר"ש משאנץ

ר' שמשון משאנץ מגדולי דודו היה, והמפורסם שברבני צרפת במחצית הראשונה של המאה הי"ג. מפעלו הספרותי גדול משל כל יתר בעלי התוספות, לפניו ולאחריו, ותוספותיו הקיפו את כל התלמוד כולו, אף כי לא כל חלקיו הגיעו לידינו. תוספות אלו, לצד פירושו המקיף למשניות זרעים וטהרות, מלמדים על שליטתו המוחלטת

14 ראה תא"ש מע, רד"ה, עמ' 105-112.

15 ראה לעיל, הע' 2, ממחזור ויטרי.

16 אורבך, בעלי התוספות, עמ' 264. דוגמאות נוספות מצויות במקומות שונים בספר זה.

במקורות חז"ל – בבלי וירושלמי, תוספתא ומדרשי הלכה ואגדה – לכל היקפם, וסגולה זו הוכרה על ידי כל חכמי ישראל באידופה בזמנו, שידעוהו ועמדו עמו בקשרי מכתבים, ועל כן הפכו תוספותיו לחומר הלימוד הסטנדרטי והמועדף על כל גדולי הדורות שאחריו. תולדותיו של הר"ש וקשריו עם חכמי זמנו, נסקרו בהרחבה על ידי פרופ' אורבך בספרו בעלי התוספות, פרק שביעי, ושם ניתנה סקירה מקיפה על מצב תוספותיו לתלמוד, אלה שהגיעונו בעין, ואלה שאנו יודעים על אודותיהן מכלי שני בלבד, ועל היחס שבינן לבין התוספות 'שלנו' בכל מסכת ומסכת; ומשם יקחן הקורא.¹⁷ תוספותיו נשענות, בעיקר, על תוספות ר"י הזקן רבו, מעובדות בטכניקה המתוארת לעיל, אולם רמת הפיתוח גבוהה בהרבה, הן בכמות החומר הנסקר – והדבר טבעי, כמובן – והן באיכות הדיון ואופן ההבעה, מקובצי תוספות ר"י אחרים. בעשרות השנים האחרונות נדפסים והולכים מתוך כתב-יד קובצי תוספות שונים, שעריכתם קודמת לתוספות טוך שלנו, מהם תוספות ר"י הזקן ומהם תוספות שאנץ ואחרים,¹⁸ ואף על פי שרובם מעובדים הם בידי מקצרים ועורכים שונים, ניתן כעת להגדיר טוב יותר את טיב עבודתו של הר"ש משאנץ בעריכת התוספות.

העיון מורה, כי בעוד שתוספות ר"י הזקן – בצורתן הערוכה והמעובדת – קצרות היו ולקטניות ברובן הגדול, והחומר העיוני הוצג בהן במשפטים קצרים, במיעוט משא ומתן ובמגוון דעות מצומצם, תוך שימת הדגש בדרך כלל על מרכיבי הפשט שבסוגיא, הרי שתוספות שאנץ תופסות יריעה רחבה הרבה יותר, החומר מגוון הרבה יותר, והדגש עובר לאטו בחזרה ממרכיבי הפשט אל מרכיבי הסברה והעיון ההשוואתי המכוונים אל שורש הבעיה המשפטית-ההלכתית בכל מקום. שלא כתוספות ר"י הזקן שבידינו, שרובן ככולן נמסרו על ידי תלמידיו, בעריכתם 'ובחסות' של ר"י הזקן, נכתבו תוספות שאנץ על ידי הר"ש משאנץ עצמו, המדבר בגוף ראשון. יש להניח כי מצויים היו גם טפסים לא רשמיים, מחברות שנכתבו על ידי תלמידים שונים לעצמם, וגם אלה נאמנים היו למקור הדברים ובוודאי רוחו גם העתקיהם בישיבות, אולם תוספות שאנץ שבידינו נכתבו, בדרך כלל, בידי עצמו. המובאות המרובות בשם 'אמר ר', 'תימה לר', 'תירץ רבי' וכו', מכוונות בכל מקום לר"י הזקן רבו. פעמים רבות הביא מה ששאל הוא עצמו את רבו, או מה ששאלו חברים אחרים לספסל הלימודים, ומה שענה להם רבו, כולל ההיסוסים השונים והחזרות שהיו מצויים בדבריו מדי פעם. פעמים הביא מה ששאלו אחיו, הלוא הוא הריצב"א, ומה ששאל ר' שלמה הכהן, גיסו של הר"י, את 'רבי'.

זאת ועוד. תוספות שאנץ נכתבו מלכתחילה כספר מסודר, עם הפניות פנימיות בתוכו, באותה מסכת ולמסכתות אחרות, וכמה וכמה פעמים כתב מחברו לשון כגון

17 וראה גם מבואו של י' ליפשיץ למהדורת תוספות שאנץ למסכת סנהדרין, ירושלים חשל"ד, עמ' 45-3.

18 וזה מה שנדפס עד כה מתוך תוספות אלו, בכרכים לעצמם, מלבד תוספות שאנץ הנדפסות בגיליון התלמוד שלנו: (א) פסחים, על ידי הרב א"ד רבינוביץ-תאומים (האדר"ת), ירושלים תשט"ז; (ב) כתובות, על ידי הרב א' ליס, ירושלים תשל"ג; (ג) עבודה זרה, על ידי הרב מ"י הכהן בלר, נידפס תשכ"ט.

'כאן פי' בקיצור לפי שהארכתי במס' יבמות ובמס' ע"ז פ' רבי ישמעאל' (תוספות הר"ש לפסחים כה ע"ב). הפניות כאלו במסכת פסחים מצויות גם למסכתות הבאות: חולין (ד ע"א), בבא מציעא (לא ע"א), בבא בתרא (ו סוף ע"ב), נדה (ט סוף ע"ב), כתובות (לא ע"א), וכך גם ביתר תוספותיו למסכתות אחרות שבידינו. תוספות שאנן מעלות את המשא והמתן ההלכתי ואת ריבוי הדעות וההשקפות במסגרתו, כערך תורני בפני עצמו, מעבר – וללא כל קשר – לתוצאה ההלכתית המושגת ממנו, ואת פלפול החברים – פלפול פתוח, בלתי מוכרע ושקול בכל חלקיו – כדרך הלימוד הנכונה, כשהיא לעצמה, לכל אורך התלמוד, מסכת אחר מסכת. קובצי התוספות העיקריים שעמדו בפניו, ואשר המשא והמתן בדבריהם ממלא את דפיו, הם תוספות ריב"א, ר"ת ור' יעקב מאורליינש – מתלמידי ר"ת, שעקר לאנגליה ונהרג שם בשנת 1189 – ורוב המשא והמתן בתוספות הר"ש משאנן לפסחים, לדוגמא, נסוב על תוכנם. בקטעים רבים מובא מ"ר, היינו כפי שנשמעו בפלפול החברים – מהם שנזכרו בשמותם ואינם ידועים לנו, כגון: 'שהקשה ה"ר משה כהן לר', 'הקשה ר' אהרן לר', 'הקשה ה"ר חיים... ותיירץ ר', 'תימה לר'... ומפרש ה"ר יוסף' – בישיבתו של ר"י הזקן, וחלק אחר נידון במשא ומתן של הלכה בישיבת הר"ש משאנן עצמו. המשא והמתן נמסר בצורה חיה, כמין דיווח ישיר ומהימן של סדר התפתחות העיון בבית המדרש עצמו כפי שהיה, תוך פירוט שלבי הדיון והעיון, מה חשב הרב תחילה לומר, מדרע נאלץ לחזור בו מכוח פרכות שהעלו תלמידיו או הוא עצמו, ומה הם צדי הספק שנתרו בעינם. באופן זה הופך הדיון עצמו חשוב יותר ממסקנותיו האפשריות, ורשם זה עצמו הוא אחד המסרים הלימודיים החשובים שמבקש קובץ תוספות זה להקנות למעינים בו. ובה שונות תוספות אלו תכלית שינוי הן מ'ספר הישר' של ר"ת – המביא לידי ביטוי את דעותיו, שיטותיו העקרוניות והכרעותיו ההלכתיות של רבנו תם כמסר העיקרי של הספר, ואילו הדעות האחרות מובאות בקצרה כדי לדחותן – והן מתוספות ר"י הזקן, שרמת הפיתוח התוכני בהן רחבה יותר, אולם נקודת הכובד מצויה ב'תרגום' החידוש המשפטי העיוני לפרוטרוט של דקדוקי פשט הסוגיא במקומה במידה רבה יותר מאשר בגיתוח יסוד הסברה ההגיונית והמשפטית שביסוד הסוגיא השלמה במלואה. הר"ש משאנן הרחיב יותר את קשת הדעות, ייחס יתר חשיבות ליסודות הסברה והחידוש, אך בעיקר העלה את ערך הוויכוח הלימודי למדרגה שווה בחשיבותה לערך התוצאה ההלכתית המושגת ממנו, ולמרכיב מרכזי במצוות תלמוד תורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

קיומן של מחברות סיכום פרטיות של תלמידים חשובים שבישיבה, שנפוצו לצד טופס הר"ש עצמו, יש בו כדי לבאר תופעה מתמיהה לכאורה, שהעירו עליה החוקרים, והניחוה בצריך עיון. למרות שאין כל ספק באמתות הזיהוי ובמקוריות של רוב קובצי הר"ש משאנן למסכתות שבידינו, מצויים קטעים רבים בספרות הרבנית המובאים בשם הר"ש משאנן, שאמיתותם ברורה אף היא, ועם זאת אין הם כלולים בקבצים המאומתים אשר בידינו. תלמידים שונים, במחזורי לימוד שונים, דיווחו על התפתחויות לימודיות שונות, 'מפי הרב' ושלא מפי הרב, וכללו דברים שאפשר שהושמטו על ידי ראש הישיבה בסיכום הרשמי והמאושר על ידיו, או שנאמרו על ידיו לאחר שכבר יצא הטופס שלו מתחת ידיו. חלק מאותם

תלמידים זכו והיו לראשי ישיבה מפורסמים ולבעלי תוספות מפורסמים בזכות עצמם, ובכתביהם נשתמר לנו חומר מקורי נוסף מתורת הר"ש משאנץ.

במחצית הראשונה של המאה הי"ג כבר הפכו ה'תוספות' לסוגיהן ולמיניהן חומר לימודים סטנדרטי וחלק נכבד ביותר מסדר הלימוד בישיבות. נתקיימו ישיבות רבות שבראשן עמד תלמיד חכם מקומי, לאו דווקא מן השורה הראשונה שבחכמי המדינה, ובאלה בוודאי היו קובצי התוספות השונים חומר לימודים עיקרי, וחומר גלם להכנת השיעור. אוסף עשיר של קובצי תוספות היה מן הדברים שייחדו רב מרעהו, והוא היווה כוח משיכה לתלמידים שנהרו אל אותו רב דווקא, כדי להפיק תועלת מן העיון באוסף העשיר אשר ברשותו. על כן קובע 'ספר חסידים' (סי' תתתרע"ח) כי 'אם יש לו תוספות ואין לרב אחר תוספות, לא יאמר לא אשאל לו ויבואו תלמידיו ללמוד לפני'; חומר נוסף בעניין זה ציינתי במקום אחר, ומשם ייקחנו הקורא.¹⁹ במצב עניינים זה הפכו תוספות שאנץ ל'תוספות' בה"א הידיעה למן אמצע המאה הי"ג, ומאלפת עד מאוד העובדה כי השימוש במתחן 'תוספות' כדי להפנות את הלומד לעיין בספר מיוחד המצוין בשם זה, מתייחס תמיד לתוספות שאנץ. זאת ועוד: למעט שימושים מרעטים ונדירים מאוד במאה הי"ב, לא מצאנו את השימוש בכינוי 'תוספות' כמראה מקום ספרותי רוח ונפרץ לפני אמצע המאה הי"ג, ובכל מקום שמצאנוהו מאז, הכוונה היא אל קובץ תוספות שאנץ,²⁰ אות למעמדם המרכזי בקרב הלומדים במהלך המאה הי"ג.

מפעלו הפרשני הגדול של הר"ש משאנץ, אשר נכתב על ידו כספר מקורי, מתוכנן. אישי וחדשני, הוא פירושו המקיף למשניות זרעים וטהרות, שאין עליהם תלמוד בבלי, אלא תלמוד ירושלמי לסדר זרעים בלבד. לפירוש זה הקדיש פרופ' אורבך דיון מפורט בספרו, עמ' 298-312, והתיאור הקצר דלהלן מבוסס עליו. קדם את הר"ש בפירוש משניות אלו ר' יצחק בן מלכיצדק מסיפונט שבאיטליה (חלק א, עמ' 221-222), וכפי שהראה הגר"ש ליברמן,²¹ כבר השתמש הר"ש בפירושו הרבה, מילה במילה, בשמו ובסתם, ופעמים מכון פירושו להוציא מידי קודמו. גם נוסחאותיו בתוספתא לקוחות, פעמים הרבה, מדברי ר"י בן מלכיצדק, בעוד הפירוש עצמו הוא משל הר"ש, ולהפך. עם זאת, באשר לאיכות הפירוש כשלעצמו, מבחינת מטרותיו, תוכנו הממשי והישגיו התכליתיים, אין מקום להשוואה בין השניים. הריבמ"ץ די לו בתמצית סוגיית הירושלמי על-אתר, ברמיזה לסוגיית הבבלי במקום שיש כזו, בהוספת דברים מועטה, ובהכרעת ההלכה. לעומתו הר"ש מקיף את העניין מצדדים רבים, והירושלמי והתוספתא מתפרשים אצלו כמעט בשלמות, תוך התייחסות אל מבחר סוגיות ישירות ועקיפות בתלמוד הבבלי, ואל מבחר דעות פרשניות אשר עליהן, שהוא דן בהן בהרחבה מתוך משא ומתן של הלכה. עבודתו ערוכה בסגנון התוספות, אולם רישומה על המעיין שונה לחלוטין, משום מיעוט החומר הלמדני הקודם המשתקף בספר, היעדר האופי הקיבוצי המאפיין את ספרות התוספות, ומחמת תשתיתו הייחודית, המבוססת ברוכה על התלמוד הירושלמי.

19 תא-שמע, הלכה, פרק ו, ובעיקר לקראת סופו.

20 אפשטיין, מחקרים בספרות, ב, עמ' 676.

21 תוספת ראשונים, ד, ירושלים תרצ"ט, עמ' טז-כא.

בידי הר"ש היו כמה כתבי־יד של המשנה והתוספות, והוא הקדיש מקום ניכר לברירת הנוסח 'הנכון' שיביא את החומר התלמודי הרלוונטי לידי הרמוניזציה מלאה, לפי מיטב מסורת בעלי התוספות. הר"ש מתייחס גם אל נוסח מדרשי ההלכה והאגדה הרלוונטיים, שנתבררו מעט מאוד — אם בכלל — לפניו. תכונה עיקרית בפרשנותו היא העדפת סוגיות בבלייות, בכל מקום שניתן הדבר, על פני דרך הירושלמי שעל־אתר. את פירוש המשניות לרמב"ם לא ראה הר"ש, ומקורותיו הפרשניים הם רש"י, הערוך, פירוש הגאונים לטהרות, הריב"מ"ץ ובעלי התוספות הראשונים. ככל הנראה כתב הר"ש מהדורה שנייה לפירושו, ובה מחיקות והוספות רבות, וממנה ציטט ר' בצלאל אשכנזי, בתשובתו סי' א', אך לידינו לא הגיעה. פירושו זה היווה עבודה חלוצית של ממש, בתחום שמעט מאוד עסקו בו, ושתועלתו העיקרית היא בקשר לעלייה לארץ ישראל. קרוב לוודאי כי עיסוקו של הר"ש בסדרים אלו בכלל, ובתלמוד הירושלמי בפרט, מעיד על הכנותיו המוקדמות לעלות לארץ, כפי שאכן עמד ועשה בערוב ימיו. עיסוקו בתורת ארץ ישראל ובהלכותיה נודע למרחוק, ור' יהונתן מלוניל — שעלה אף הוא לארץ ישראל מעט לפני הר"ש משאנץ — פנה אליו, ואל הריצב"א אחיו, בצרור שאלות הנוגעות לדך קיומן של כמה מצוות התלויות בארץ.

ר"י שירליאון

שונות מתוספות שאנץ הן תוספות ר' יהודה שירליאון מפרס, אף הוא מתלמידי ר"י הזקן, אשר הרבה להביא משמו בחתימה הרגילה 'מ"ר', כגון בתוספותיו למסכת עבודה זרה, שעיקר חומרן בא 'מפי רבי'. תוספותיו למסכת ברכות מפותחות יותר מהתוספות של שאר המסכתות, ובהן קטנה תלותו בר"י הזקן מזו של הר"ש משאנץ, והוא אינו מצטט קטעים מספרו של ר"י הזקן, כמנהגו. בניגוד לר"ש, שעיקר חומרו מתלקט משלושת בעלי התוספות העיקריים שקדמו לו, ר"ת, ריב"א ור"י מאורליינש, מתוך פירוש שלבי הדיון בעת הלימוד בישיבתו של ר"י הזקן, ובהוספת דברים מן המתחדש בישיבתו שלו, אין ר"י שירליאון חלוי בשום קוֹבץ תוספות קודם. פרט לשמועות מפי רבו הנזכר, דיבורו עצמאי, והוא מרבה להזכיר חכמים שונים — אף כי כל אחד מהם פעמים בודדות בלבד — על קושיות שהקשו ותירוצים שהעלו, ביניהם חכמי צרפת, פרחנס, אשכנז וצפון אפריקה, כולל הר"ף. והוא הראשון בין חכמי צרפת — כפי שהעיר לנכון פרופ' אורבך — המצטט את הרמב"ם בחיבורו.²² יתר החכמים הנזכרים בתוספותיו הם: ריב"א, ר' יהודה הברצלוני בספר העתים, ר' שמעיה, פי' רשב"ם לתהלים, ספר הערוך, רבנו חננאל, ר' יוסף ב"ר משה, רב נסים גאון, ר' מאיר אבי הרשב"ם, ר' אליהו מפרס, ר' אשר מלתיל, ר' מאיר ש"ץ, ר' אלחנן (בנו של ר"י הזקן) שהיה מורה, מדרש פרקי רבנו הקדוש ועוד. לתפרצה גאוגרפית זו אין אח ורע בספרות התוספות עד לר"י שירליאון. חומר תוספותיו שאוב — ומקביל — לאוסף הקלסי המקובל הקודם

22 ציטוט בדברי מחשבה, בעניין מניעת ההגשמה, מצויה כבר אצל ר' יוסף בכור שור, שהיה מתלמידי רבנו תם, וייתכן שהיא ההזכרה היחידה הראשונה ממש בצרפת מספרי הרמב"ם — ראה י' גליס, בעלי התוספות על התורה, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' סה.

לו, אלא שאין הוא תלוי בקובץ מסרים אחד או שניים, אלא פתוח לשאוב מכל מקור שעמד לפניו. תוספותיו אינן משקפות הווי לימודים חי בישיבה – המשתקף בכל הקבצים שלפניו – ועל אחת כמה שאינן נרשאות אופי של יומן לימודים. דבריו נאמרים בקיצור, בתמצית, בהעמדת דברים על עיקרם תוך דילוג על שלבי הדיון, ההיסוס וחילופי הדעות בישיבה. ר"י שידליאון כתב תוספות לרוב מסכתות הש"ס, והן נזכרות על ידו ועל ידי חכמים אחרים ודברים מתוכם כלולים בתוספות 'שלנר' למסכתות אחרות. מן הקבצים המקוריים הגיעונו רק למסכת ברכות (מהר"נ זקש, ירושלים תשכ"ט), עבודה זרה (ניר-יורק תשכ"ט), וקצת נדרים, ומצויות בהן הפניות לתוספותיו למסכתות אחרות. אין ללמוד מהן על סדר כתיבת תוספותיו, שכן בכתב-יד אחדים – כגון כ"י ניר-יורק למסכת ברכות,²³ חסרות הפניות רבות הנמצאות לפנינו בדפוס (שנעשה על פי כ"י אוקספורד, ברדלי 2364), והנחה סבירה היא כי אלו נוספו על ידי המחבר על גבי טופס חיבורו, לאחר שכתב את תוספותיו למסכתות האחרות.

תוספות איורא

סוג לעצמו הן התוספות הקרויות על שם עיר מוצאן – איורא (Evraux). בעיר זו שבגורמגריה נתקיימה במחצית הראשונה של המאה הי"ג ישיבה גדולה, שבראשה עמדו שלושה אחים, שמואל, משה ויצחק, בני שניאור, 'גדולי איורא'. ישיבה זו נתייחרה באווירתה האשכנזית, ברוח חסידות אשכנז, שלא הייתה רווחת בצרפת בדרך כלל. בעניין זה הארכתי את הדיבור (לעיל, עמ' 20-21), בדברי על ר' יונה גירונדי אשר למד בישיבה זו, נתגדל באווירתה והשרה מדרכה וממידותיה המיוחדות על יהדות ספרד ארצו, בשוכו אליה לאחר סיום לימודיו בה. חסידי אשכנז ביקרו קשות את שיטת לימודם של בעלי התוספות (חלק א, עמ' 81-84), בהמליצם לשוב אל דרך הלימוד הישנה, ששמה את עיקר מעייניה בלימוד פשוט כל סוגיא במקומה, תוך שימת דגש על אופן פסיקתה למעשה, ברוח ספר הלכות גדולות, שאת הלימוד והעיון בו החשיבו מאוד. חכמי איורא ביקשו להגשים המלצה וידקטית זו בישיבתם, ועל כן יסדו שיטת לימוד חדשה, שאינה מתעלמת אמנם מבעלי התוספות ומפעלם, אולם מציבה אותם במקום שני בסדר החשיבות. חכמי איורא כתבו גם הם תוספות, אך לצדן יסדו את 'שיטת איורא', ש'אופיין המיוחד' מתואר אצל אורבך בלשון זו:

מצד אחד מוצאים בתוספות, שלגבן אין ספק שאמנם נוצרו בבית מדרש זה, הבאות ארוכות מפידושי רש"י לפיסקאות שבגמרא והמשא והמתן בדבריו ובפירוש הסוגיא על-אתר תופס מקום בראש. לעומת זאת מעטים יחסית הדיונים החודגים מהסוגיא המקומית והעוסקים בהשואה אל סוגיות מקבילות, דיונים האופייניים לתוספות בכלל... מאידך מוצאים שעל ידן של התוספות נוצרה בבית מדרשם של חכמי איורא 'השיטה'. אם עד לפני זמן לא רב לא ידענו חיבור מסוג זה רק מתוך הבאותיו של ר'

23 ראה ד' זק"ש, 'השלמת תוס' ר"י למסכת ברכות', סיני לו (תשס"ו), עמ' פז-קד.

בצלאל אשכנזי בשיטה מקובצת, הרי בידינו כעת שיטה שלימה למסכת נזיר, שנתפרסמה מכתב־יד גינצבורג 490. דרכו של בעל השיטה להעתיק את לשון המשנה בצירוף דברי התלמוד... אחרי ההבאות בא הפירוש של ההבאה והרצאת המשא ומתן כגמרא תוך כדי שימוש בלשונות: 'ואקשינן'... 'ופריק'.

ראה לעיל, עמ' 21 המשך לשון המובאה. אורכך תלה את התופעה במיעוט טפסי התלמוד שסיבתה, לדעתו, בשרפת התלמוד ובגזרת ביעורו בצרפת לאחר ויכוח התלמוד שם בשנת 1240.²⁴ אולם כאמור, התופעה עמוקה הרבה יותר, והיא נעוצה באופייה המיוחד של ישיבת איוורא ובנטייתה לסדר לימודים פשטני וסולידי יותר, ברוח חסידי אשכנז.

יושם לב לכך כי שניים מראשי הישיבה היו תלמידיהם של הר"ש משאנץ והריצב"א אחיו, ובית גידולם היה בית המדרש הרגיל של בעלי התוספות הצרפתיים. הדרך המיוחדת שהתוו חכמי איוורא לתלמידיהם פרי הכרעתם הייתה, ודרך תגובתם דומה הייתה לזו של חכמי אשכנז הגדולים במפנה המאה ה־13, אשר הביאו בספרי הפסק הגדולים שכתבו את עיקר שיטות התוספות, בליודי קטעים מקוצרים מתוך המשא והמתן המלווה אותן, אולם הכול מתוך כפיפות להיבט הפסיקתי, ודחיקתו לשוליים של ההיבט הלמדני שהיה עיקר בעולמם של בעלי התוספות. חכמי אשכנז הכירו בתוקף ההלכתי של מפעל התוספות על חידושיו, ובגדולתם ובסמכותם של האישים התורניים שעמדו בראש המפעל, אולם הסתייגו מן ההיבט הדידקטי של דרך לימוד זו, וכמעט שלא העלימה בהבאותיהם.²⁵ חכמי אשכנז אלה הזדהו עם השקפת חסידי אשכנז – ורובם גם נמנו על אישיה בפועל – על כן ביקשו בעיקר למצות את מסקנות עיון התוספות הלכה למעשה. רוב מערכת התוספות שבידינו נכתבה ונערכה במאה ה־13 בתחומי צרפת, ורק מיעוט נכתב באשכנז.²⁶ באשכנז נכתבה בעת ההיא ספרות רבנית רחבת היקף שאינה 'תוספות', וגם אינה פרשנות רצופה לתלמוד, ועיקרה הוא ספרי פסק וליקוטים סביב נושאים שונים;²⁷ בספרי הליקוטים נכללו העתקות רבות מפרשנות התלמוד הקודמת, של בעלי התוספות

24 מתוך השערותיו זו סבור היה אורכך כי ר' משה מאיוורא כתב תוספות על הרי"ף, לאחר שציבור הלומדים הוצרך לשנות הרגלי לימודו, כתוצאה מן המחסור בספרים, והחל ללמוד רי"ף במקום תלמוד. אולם באמת לא כתב שום בעל תוספות וגם לא הרי"ם מאיוורא תוספות על הרי"ף מעולם – ראה מאמרי קליטתם של ספרי הרי"ף, הרי"ת והלכות גדולות באשכנז ובצרפת במאמרו הי"א והי"ב, קרית ספר נה (תש"ס), עמ' 193-194.

25 לענין זה ראה תא-שמש, הלכה, עמ' 94-111.

26 כגון תוספות הרב אליעזר ממין: אך ככל הנראה גם הוא חכם צרפתי ולא אשכנזי, כפי שהראה ש' עמנואל כמאמר העומד להתפרסם בקרוב. וראה ש' עמנואל, 'ספרי הלכה אחרים של בעלי התוספות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג, עמ' 76-80. 27 הקלסי שבהם הוא ספר 'אור ודע' לר' יצחק ב"ר משה – עליו ראה ש' פוקס, 'עיונים בספר 'אור ודע' לר' יצחק ב"ר משה מירנה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג, ושם ביבליוגרפיה מקיפה. וראה עוד ש' אברמסון, 'ליקוטי תורה', סיני קג (תשמ"ט), עמ' קצג-ריב.

וחכמים אחרים, אך אלה עלו עם תומר רב ומגוון אחר,²⁸ ועל כן תורגמו ממסגרת ספרנו.²⁹ יוצאים מן הכלל חכמי איזורא, אשר שימרו אמנם את דרך הלימוד של התוספות, אולם העמידה על תשתית מינימלית, תוך קיצוץ כנפיה וריסון מהלכיה ההשוואתיים והסברתיים ותוך קירובה המרכי אל פשט הסוגיות. על ההבדל היסודי הזה שבין התוספות האשכנזיות לצרפתיות, עור במאה הי"ב, עמד י"נ אפשטיין – והבדל זה הוא שנתן את אותותיו בתוספות איזורא ושיטתם, שחכמיה נטו לחסידות אשכנזית.

הדרך המיוחדת שהתחזק חכמי איזורא השפיעה מאוד על כיוון התפתחות ספרות התוספות במאה הי"ג, ומציינת את ראשית המפנה הלימודי, שעיקרו חל במחצית השנייה של המאה הי"ג וסופו במאה הי"ד, ב'תוספות חכמי אנגליה' (ראה להלן) עם חתימתה הסופית של שיטת התוספות וראשיתה של תקופה חדשה ושונה לחלוטין בתולדות העיון הפרשני בתלמוד. שלב ביניים בתהליך זה היא פרשנותם לתלמוד של רבנו פרץ הכהן, ר' יחיאל מפריס ושלושת תלמידיו הגדולים, רבנו פרץ מקורביל, רבנו נתנאל מקינן ומהר"ם מרוטנבורג, וחבר תלמידיהם האנטימיים, מחברי ה'תוספות ישנים' (שם שנקבע על ידי המדפיסים במאה הי"ז והי"ח, לציין כי לקוחים הם מכתבי יד ישנים ולא מן הדפוסים החדשים) אשר למעשה מאוחרים הם לכל הקבצים האחרים).

ר' יחיאל מפריס

ר' יחיאל מפריס מגדולי צרפת היה ובאמצע המאה הי"ג היה, ורישומו ניכר מאוד בספרות התקופה.³⁰ למד אצל הר"ש משאנץ, ר' יהודה שירליאון וחכמי איזורא. ר' יחיאל כתב פירושים בסגנון התוספות לתלמוד, אולם בתוספות שלנו

28 ראה עמנואל (לעיל, הע' 26).

29 יוצא מכלל זה הוא 'ספר החכמה' לר' ברוך ב"ר שמואל ממגנצא, אשר נפטר בשנת 1220-1225 לערך. ספרו אבד ולא הגיע לידינו אלא בציטוטים (מרוכזים למדי) מכלי שני ושלישי, אשר מתוכם אנו למדים כי הספר היה ערוך לפי סדר המסכתות, והקיף את סודי נשים וזיקין. מקצת סדר מועד ומסכת תולין (לכל הפחות). השם 'ברוך' רוח היה בין חכמי המאה ההיא, ואין ביטחון בקביעה כי הבאה מסימט היא מספר דווקא (ואף החליפתו ב' ברוך מורמיזא בעל 'ספר התרומה'), אלא אם כן מצטרפים לכך רמזים אחרים, כגון הבאת מספר הסימן בספר, שיש בה כדי להעיד כי הכוונה לספרו של ר' ברוך זה שהיה קבוע בסימנים. אוסף מצוין של מובאות מ'ספר החכמה' ימצא הקורא בעבודתו של עמנואל (לעיל, הע' 26). עמ' 122-141, אולם אין בכל אלה די כדי לבסס תיאור של דרכו הפרשנית של חכם זה. ר' ברוך כינס אל תוך ספרו רבות מתשובותיו, וכדרכו עמנואל, 'המכנה המשותף למתבררים שנקטו בדרך זו הוא, שצורתם הספרותית דומה. הם עשויים בעיקרם על פי סדר המסכתות, אך אין בהם פירוש סדיר ושיטתי על הדף דוגמת התוספות... ספר החכמה הלך בדרך המלך של בעלי התוספות האשכנזיים, שאחזו אמנם בדרך הלימוד של בעלי התוספות הצרפתיים, אך מיעטו לכתוב תוספות. את כל תורתם אספו בחיבור אחר, שהיה עשוי פזות או יותר על פי סדר התלמוד, והם שיקעו בו גם ביאורי סוגיות, חשבויות, ועוד'.

30 עליז ראה: עמנואל (לעיל, הע' 26), פרק ו; I. M. Ta-Shma, 'Rabbi Yehiel de Paris: L'homme et l'oeuvre', *Annuaire des Ecoles pratiques des hautes études* 99 (1990-1991), pp. 215-219

לא נזכר שמו אלא חמש עשרה פעמים, כולם במסכת פסחים, אך על פי שר' אליעזר מטוך – עורכן של רוב התוספות 'שלנו' – היה מתלמידיו. עיקר פרטומו קשור בוויכוח פריס עם המומר ניקולאוס דתין על האשמותיו בקשר לתלמוד, ויכוח שנסתיים בגזרה על שריפת התלמוד בשנת 1244, שנודעו לה תוצאות קשות לתולדות ישראל בארצות הכנסייה. כמו כן נתפרסם שמו של ר' יחיאל בגלל עלייתו המפורסמת לארץ ישראל, ופרשת הישיבה שהעמיד – או לא העמיד – בעיר עכו. פרשיות אלו, ופרטים ביוגרפיים אחרים, נידונו על ידי פרופ' אורבך בספרו 'בעלי התוספות', פרק ט', ומשם יקחם הקורא.³¹ כדברי אורבך, 'מחבריו של ר' יחיאל לא הגיע לידנו אלא מעט מזער, ושרידי תורתו נשמרו בחיבורי תלמידיו ותלמידי תלמידיו... שרדו מספר תשובות... ר' יחיאל חיבר ספר דינים...³² תוספותיו לפרק ערבי פסחים נזכרות במפורש פעמים אחדות'. בעיקר יש להוסיף על דבריו, כי ר' יחיאל חיבר 'פירוש', או 'שיטה' לכמה וכמה ממסכתות התלמוד, 'שיטה' שהייתה כתובה ברוח 'שיטת איזורא' הנזכרת, ואף קיצונית ממנה בעקרונות לימודה, עד כי נתרזקה ביותר ממה שניתן היה עוד לכלול תחת כותרת ה'תוספות', ועל כן לא כלל ר' אליעזר מטוך את פרשנותו של ר' יחיאל בכלל עריכת התוספות. שיטתו של ר' יחיאל למסכת מועד קטן מצוטטת הרבה בפירוש האנונימי למסכת זו המכונה 'שיטה לאחד מתלמידי רבנו יחיאל מפאריש' ('ירושלים תרצ"ז), חו למסכת יבמות נזכרת בתוספות מהר"ם מרוטנבורג למסכת, שאינן שלו אלא של אחד מתלמידי רבנו פרץ. בראש תוספות אלו נאמר: 'שיטה זאת כמו שכתבתי מראשה [ד"ה לחייבון] ועד סופה, הועתקה מפרישת הרב ר' יחיאל זצק"ל' (עמ' נ). שיטת רבנו יחיאל למסכת חולין נזכרת בהגהת רבנו פרץ על סמ"ק סי' ר"א: 'בשיטת מ"ר יחיאל בשם רבי' אלחנן פירש'. ואף על פי שפירשו למס' עירובין נקרא פעם אחת בשם 'תוס' (תוספות רבנו פרץ לעירובין, דף יג ע"ב), אין ספק כי אף היא 'שיטה' הייתה. בפרט ניכרת דרכו הדקדקנית המיוחדת ב'שיטה' שכתב למסכת בבא קמא, ושממנה הועתקו דברים מתוך מקור המכונה בפי ר' בצלאל אשכנזי בספר 'שיטה מקובצת' בשם 'תוס' ר"י כ"ץ' (מתלמידי רבנו פרץ אף הוא). כאמור, היה ר' יחיאל מתלמידי איזורא בעצמו, ואת פירושו לתלמוד ערך ברוח תלמודם, אלא שכבר נתרחק יותר מהם מן המבנה הקלסי של התוספות, ורוב ערכו של הפירוש היה בעת לימוד פשט הסוגיא בבית המדרש. ואכן, חלק גדול מן המובאות בשמו הם פסקים קצרים וחתוכים, וכן דברי תורה מזדמנים – קושיות ותירוצים – ששמעום תלמידיו בעל פה בלומדם לפניו. יש לזכור כי רבים מתלמידי אלה היו גדולי המחצית השנייה של המאה הי"ג – מהם רבנו פרץ, רבנו יחיאל מנירנבורג, ר' אברהם ב"ר אפרים, ר' נתן ב"ר יהודה בעל 'ספר המכחים' ומהר"ם מרוטנבורג – ורוב מה שהביאו משמו, משמועתם שבעל פה הביאו. אך עדיין 'בעל תוספות' לפנינו, ובצדק כללו אורבך בספרו הגדול על בעלי התוספות, עם שהוא משקף שלב של שינוי בסגנון לימודם של בעלי התוספות, לקראת המהפך

31 וראה עוד א' ריינר, 'עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל: 1099-1517', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 78-80.

32 נדפס על פי כתב יד, ביד א"ר פינס, ירושלים תשל"ג.

הלימודי הגדול העומד להתחולל באזורים אלו עם תחילת המאה הי"ד. דומה לשל ר' יחיאל מפריס היא תרומתו של רבנו נתנאל מקינן למפעל התוספות.³³

תוספות רבנו פרץ

הקבצים החשובים שבהם נשתמר סגנון תורתם של גדולי איורא וניחוחה המיוחד, הם תוספות רבנו פרץ ב"ר אליהו מקודביל, תלמיד רבנו יחיאל מפריס (ואחרים), וראש לרבני צרפת בשליש האחרון של המאה הי"ג,³⁴ ותוספות מהר"ם מרוטנבורג, שהיה ראש לחכמי אשכנז בתקופה המקבילה. תוספות רבנו פרץ נכתבו בידי תלמידים שומעי לקחו, אשר לעתים העתיקו גם מתוך גוף הישיטה שכתב רבם ובלשונו. 'תוספות תלמידי רבנו פרץ' למסכתות ברכות, עירובין, פסחים, בבא קמא ובבא מציעא, נדפסו בשנים האחרונות, ואחרות נמצאות עדיין בכתב-יד; התוספות 'שלנו' למסכתות ביצה, תענית, נדרים, נזיר, עבודה זרה ומכות — מעריכתו הן. שלא כמו תוספות רבנו פרץ, נראה כי תוספות מהר"ם נכתבו בידי עצמו, אלא שלידינו הגיע מעט מאוד מתוספות אלה. תוספות רבנו פרץ ערוכות על יסוד תוספות שאנץ, ורוב המדברים בהן הם מתלמידי איורא ומחוגו של רבנו פרץ, שהיה תלמיד איורא בעצמו. בתוספות אלו מוקדש מקום שווה לערך לדיונים שבסברה כלמשה ומתן צמוד-פשט ולדקדוק דעות המקשן והתוצן. בעיקרן הרי אלו 'תוספות' קלסיות — רוצה לומר: חידושי דינים על פי חקר הסברה שבחשתי הסוגיות, תוך השוואה לסוגיות אחרות — זאת בעיקר בשל חומר התוספות הקדום המרובה המשוקע בהן, אך באותה מידה כמעט ניתן לראות בהן 'ישיטה' לליבון דיוק הסוגיות ופשטן ככתבן, זאת בשל טיבו של החומר העצמי, המקורי והמוסף, שבהן.

לאחר פרסומן של תוספות שאנץ נחשבו התוספות שעד אז כמסוכמות, ומעתה הפכו הן עצמן לנושא לימודים בישיבות, לצד דף הגמרא ופירוש רש"י, כאשר חבורת הלומדים מגסה לתרום מדי פעם עיון נוסף. ובעיקר מבקשת לחזור ולבדוק כיצד נלמדת הסוגיא לדקדוקה, לאור עיון התוספות. במהלך המחצית השנייה של המאה הי"ג אכן נוספו עיונים משלימים מרעטים, פה ושם, לסדרת תוספות שאנץ, וגם הורחב מעט האופק העיוני, שכן בניגוד לר"ש משאנץ שעדיין לא השתמש כלל בספרי הרי"ף והרמב"ם — אף על פי שבסוף ימיו הכיר גם את הרמב"ם ואף התכתב עם ר' מאיר הלוי אבולעפיא בעניינו — כבר החלו בעלי התוספות המאוחרים להשתמש מעט ברי"ף ובמקצת חכמים ספרדיים בני זמנם ומעט קודם להם, שאם דבריהם הכירו בתיווכו של רבנו יונה גירונדי שלמד בישיבת איורא, והוא עצמו נזכר בספרות דבי איורא ודבי רבנו פרץ. תוספות רבנו פרץ נערכו על ידי תלמידיו, ומצויות בידינו עריכות שונות של תוספותיו, השונות זו מזו בניסוח, בחסר וביתר, ומקורן בעבודותיהם של תלמידים שונים. תוספותיו לבבא קמא מצויות

33 ראה עליו א' שושנה (מהדיר), תוספות ישנים למסכת יבמות, ירושלים וקליבלנד תשנ"ב, עמ' 22-24.

34 ראה עליו אורבך, בעלי התוספות, פרק יב.

כדפוס, בכתב-יד ובהבאות ב'שיטה מקובצת', ויש הבדלים ניכרים בין הטיפוסים השונים, שמקורם ככל הנראה גם במחזורי לימוד שונים בבית מדרשו של רבנו פרץ. לאחרונה החלו כמה מהדירים לשלב את המהדורות — בעיקר מהדורת הדפוס ומהדורת ה'שיטה מקובצת' — אל מקום אחד, אך עדיין רחוקים אנו משלמות. בתוספות רבנו פרץ מוצאים אנו לראשונה — לאחר ר' יהודה שירליאן — שימוש בתורתם של חכמי פרובנס בני המאה הי"ב והי"ג, שדבריהם נוספו על גיליונות תוספות אלו בידי תלמידים מאוחרים של אסכולה זו, ככל הנראה במסגרת המאות הי"ג והי"ד.

למן מהדורות הדפוס הראשונות של התלמוד בסוף המאה הט"ו, כבשו להן 'תוספות סוף' מעמד של בכורה בין הלומדים, אולם בשעתן דחו תוספות רבנו פרץ מפניהן את יתר קובצי התוספות, לא כמעט גם בגלל מעמדו של רבנו פרץ כראשון במעלה בין חכמי צרפת במחצית השנייה של המאה הי"ג, ובשל העובדה כי תלמידיו שילבו בתוספותיו גם פסקי הלכה שלו, כנראה על פי דרכו של רבנו פרץ עצמו בעת הלימוד בבית המדרש. את השפעתן הנמרצת של תוספות רבנו פרץ מוצאים אנו בכל רחבי הספרות הרבנית הצרפתית-האשכנזית שאחריו, בין היתר ב'מרדכי', בספר 'ארחות חיים', ב'צורור החיים', אצל רבנו פרץ הכהן מברצלונה, בתוספות חכמי אנגליה ועוד. למרות הפריחה הספרותית הגדולה שבאה לידי ביטוי בתוספות רבנו פרץ, הרי מן הבחינה היצירתית עדים אנו בעיקרו של דבר לדריכה במקום, ותנופת היצירה המשפטית, המאפיינת את בעלי התוספות במאה הי"ב ובראשית המאה הי"ג, כבר נעדרת כמעט כליל בשלב זה. בכך נסללה הדרך לחתימתה הסופית של תקופת בעלי התוספות לקראת סוף המאה, לאחר שנתמצתה המידה הלימודית בסגנון זה עד תומה.

תוספות חכמי אנגליה

בקצהו האחרון של השינוי המתפתח בדרך בעלי התוספות, נמצא הקובץ הגדול שנתפרסם בדפוס בשם — המטעה מעט — 'תוספות חכמי אנגליה'. תחילה הודיע פרופ' א"א אורבך³⁵ על גילויו של הקובץ הזה בכ"י פרמא 933, שעל קיומו שם הודיע לו קודם לכן החוקר א' קופפר, מן המכון לתצלומי כתבי היד העבריים שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. עד אז היה זה פרק עלום לחלוטין בתולדות בעלי התוספות, ובמהדורה הראשונה של 'בעלי התוספות' לא נכלל פרק על אנגליה כל עיקר. אולם מעתה, לא זו בלבד שבכולם נכל עשר המסכתות שבכתב היד] מופיעים שמותיהם של חכמי האי, אלא שעורך הקובץ, שאת שמו אין אנו יודעים, נהג להעתיק את דבריהם כלשונם ולציין בסוף את שם האומר, כפי שהדבר נהוג גם בתוספות אחרות. אורבך אסף את כל הקטעים בקובץ ששמות חכמי אנגליה קרויים עליהם או נזכרים בהם, מיינ, בדק, זיהה וציידף

35 א"א אורבך, 'מתורתם של חכמי אנגליה מלפני הגירוש', ספר היובל תפארת ישראל לכבוד הרב ישראל ברחי למלאה לו שבעים שנה, בעריכת צ"י צימלס ואחרים, לתוך תשכ"ז,

חומר רלוונטי ניכר ממקורות ספרותיים אחרים,³⁶ והעמיד תמונה היסטורית רצופה של החומר, ולמרות שלדבריו סידר במאמרו רק 'מבחר מן הפירושים והתוספות המובאים בקובץ במפורש בשם חכמי אנגליה', נסתייע בידו להביא כמעט כל מה שהובא שם בשמם. עם פרסומה של הידיעה נתעוררו אחרים לעסוק במלאכת ההדרתו של קובץ גדול וחשוב זה, ובתוך כמה שנים ראה אור בירושלים רוב כתב־היד (תשכ"ח-תשל"א). על סמך כל אלו הוסיף אורבך פרק מיוחד על בעלי התוספות באנגליה במהדורה החדשה של ספרו שיצאה לאור בשנת תש"ם.

למעשה אין קובץ תוספות זה משל חכמי אנגליה, אלא קובץ צרפתי הוא, מראשית המאה הי"ד, וזמן עריכתו מאוחר, על כל פנים, למועד גירוש היהודים מאנגליה (1291).³⁷ תוכנו מקובץ ממקורות תוספותיים שונים, וביניהם גם מקובץ תוספות מקורי של חכמי אנגליה, שממנו נלקטו כעשרים אחוז מהיקף הקובץ שלפנינו. רוב הקובץ מלוקט ממקורות אשכנזיים וצרפתיים שונים מן המאות הי"ב והי"ג, וכן מחכמי זמנו של עורך הקובץ ומן הלומרים בישיבתו. אין למעט, כמובן, מערכו של הקובץ כמקור ספרותי ראשון במעלה ובחשיבות לידיעותינו על חכמי התוספות באנגליה, אולם מבחינת הנושא העומד לפנינו, ניתוח הקובץ המלא לגופו, מעלה מידע רב־ערך להבנת תהליך דעיכת דרך הלימוד שהורו בעלי התוספות בתקופה, בצרפת של ראשית המאה הי"ד.

חלקו העצמי של הקובץ — היינו החומר שמקורו אינו בקובצי תוספות אחרים — נושא אופי מיוחד במינו, הרחוק מרחק רב מכל מה שידוע ומכונה אצלנו בשם 'תוספות'. בראש ובראשונה, אין בספר אף ציטוט מגמרא חיצונית, ועל פי רוב גם לא מתוך אותה מסכת עצמה, מה שהוא היפוכו הגמור של המצב בספרות התוספות. הקושיות בספר הן בעלות אופי פשטני־טכני, ועניינן הבלעדי כמעט הוא בירורים הנוגעים לדרך סידור החומר בסוגיא, לבציות של קרימה ואיחוד בדרך הטיעון של הסוגיא, לדרכי הלימוד מדרשה, ולבירור עמדותיהם של המקשן והתוצן ועומק כוונתם, בסגנון ייש מפרשים דהמקשן היה ידע... אבל סבור... וכמה גימגום יש... ועוד מדמותיב רב שמעיה... משמע לשבור דברי המתרגם ולקיים הפירכא... ודעתו של מקשה לומר כן... ועוד מאי קא משני... והלא המקשה ידע זאת ואינו משבר דבריו של מקשן' (פסחים, עמ' 47). בדרך כלל אין הספר מעורר שאלות של הלכה או של סברה, פרט לתלקים השאובים שבו. רש"י הוא נושא העיקרי של הספר, ודרך ליבתו היא הקושיא. רב מאוד מספר הקושיות בספר, והן הן רוב חומר. לחלק ניכר מן הקושיות יש תירוצן. אך כמחציתן נשארות בקושיא, ולא משום שאין תירוצן מספיק נמצא להן, אלא מפני שהמלקט לא היה מעוניין בתירוצן וקלט את דבריו מיד לאחר שהעמיד את קושיותו. וכבר ציינו

36 פירוש רבנו אליהו מלונדריש למשניות ברכות חרצים נרפס במהדורתו של הרב מי"ל זקש, ירושלים תשס"ז, ותוספות ר' משה מלנדון נרפסו גם הם ביד הרב מ' בלר, ניריחוק תשל"א. חכמי אנגליה הם, רובם ככולם, תלמידי רבנו תם ותלמידי תלמידיו, ורובם חזו ופעלו במאה הי"ג.

37 הארכתי את הריכוז בפרטות רבה על עניין זה במאמרי 'כתב־יד פרמא 933' (תוספות חכמי אנגליה) ונרכז, עלי ספר ה (תשל"ח), עמ' 89-103.

מהדירי הספר למנהגו המזור של המלקט לסיים בראשי תיבות 'ע"כ' בכל פעם שהעלה קושיא ולא נחת לתירוצה. מיוחדת היא גם דרכו של המלקט להציע את דברי רש"י בלשון של קושיא ותירוצו, כלומר – רש"י אמר את דבריו בניחותא, כדרך המפרש בפשיטות, אך האגונימוס שלנו מבקש לחשוף מה היה קשה לרש"י וכיצד יישב את הקושי בכלל דבריו. או יותר נכון: מה חשש רש"י כי יהיה קשה ללומד, וכיצד סייע בידו לצאת מאותו קושי. ומלבד כל זאת, ניכרת קרבה רבה בין קובץ זה לבין שיטת איזורא, בפרט בחלק המתייחס למסכת קידושין, כמו שהראיתי במאמרי הנזכר לעיל, בהערה 37.

ולסיום פרק זה: ספרות רחבה זו, על כל שלוחותיה, המוגדרת בפינו כ'תוספות', עוסקת באופן בלעדי כמעט בעולמה הפנימי שלה, והיא ממעטת ביותר להעלות לדיון חומר הלכתי, פרשני או פסיקתי, ממוצא חיצוני לה. חכמי ספרד אינם נזכרים בה כלל, למרות ההיכרות האישית – לפחות מן הכתב – עם חכמיהם כבר בראשית המאה הי"ג, ואף חכמי פרוכנס, שעמם נתקיימו קשרים הדוקים יותר, בעל פה ובכתב, וזכרם אינו עולה בספרות התוספות אלא באופן נדיר. פרט לספר 'הערוך' ולפירוש רבנו חננאל, עוסקת ספרות התוספות אך ורק בתורתם של בעלי התוספות עצמם, רובם ככולם צרפתים, והיא מהווה מעין רשת ענקית, המוחזקת על ידי עשרות – אולי מאות – בעלי תוספות, במשך למעלה ממאה שנה, והם עצמם הם העולים במצודתה. כאמור, אין המדובר בהינתקות ממסורות לימוד אחרות והזנחת הקשר עמן; אדרבא, קשרים כאלו נתקיימו במשך כל המאה הי"ג, ועם פרוכנס כבר במהלך המחצית השנייה של המאה הי"ב, והשפעת בעלי התוספות על מרכזים אלו הייתה, כמובן, עצומה מאוד. אולם למרות הקשרים האישיים הטובים, בעל פה ובכתב, עם מרכזים תורניים חיצוניים אלו, בספרד ובפרוכנס, לא ניכרת השפעה חיצונית כלשהי על סדר הלימוד בישיבות בעלי התוספות, וחומר הדיונים, על מקורותיו, אוצר ידיעותיו ושלבי המשא והמתן הפלפולי, מיוסד כולו על טהרת מקורות חז"ל וספרות הגאונים (במידה המועטה שהייתה ידועה להם) ועל תורתם של חכמי המקום בלבד. אפילו אישים תורניים בעלי מעמד מרכזי כרי"ף וכרמב"ם, אינם עולים לדיון על שולחנם של בעלי התוספות אלא על פי מקרה נדיר ויוצא מן הכלל. אף על פי שהרמב"ם כבר נודע לבעלי התוספות בתחילת המאה הי"ג, והזכרות מועטות שלו מצויות כבר אצל הר"י שירליאון מפריס והר"ש משאנץ.

פרק ג

אשכנז

המאה הי"ג

מן הראוי לייחד דברים ביחס לפרשנות התלמוד באשכנז במאה הי"ג, נוסף על ההערות הקצרות בנושא זה שהעלינו עד כה. רק מעטים מבין חכמי אשכנז — ואולי מעטים מאוד מביניהם — כתבו 'תוספות' לתלמוד, וגם אלו שכתבו תוספות, ביניהם ר' אלעזר מזורמיזא, בעל 'ספר הרוקח', ניכר הבדל גדול בתנופת תוספותיהם ובמגמתן, ביחס לתוספות הצרפתיות הקלסיות. ניכר גם כי לא זכו תוספותיהם לתפוצה גדולה בין הלומדים, כי חלקן הגדול אבד כיום לגמרי, או ברובו, בגלל מיעוט העתקות, ואנו יודעים עליהן רק מעדויות עקיפות. כגון: תוספותיהם של ר' משה תקו, ר' שמחה משפיירא, ר' יהודה ב"ר קלונימוס וכדומה. עם זאת אין הדבר מלמד כי חכמי אשכנז לא עסקו בעת ההיא בפרשנות התלמוד. אדרבא, עיסוקם במקצוע זה אינטנסיבי היה עד מאוד, אלא שאת תורתם הם כתבו במסגרות ספרותיות שונות, מגוונות ומעורבות מאוד, ולעתים אפילו — מן הבחינה החיצונית — על סדר מסכתות התלמוד, אולם בדרך כלל שלא על פי סדר סוגיותיו וענייניו, אלא על פי סדר ותכנית ספרותית משלהם: על פי נושאים הלכתיים, כאוספי תשובות ובירורים, כספרי ליקוטים כלליים, על פי סדר מצוות, וכדומה. בכל הספרים הללו, שמספרם אינו מועט כלל ועיקר, מתגהלים דיונים הלכתיים במשא ומתן למרני מפותח ומשוכלל מאוד, ובכולם ניכרת היטב היכרות מעמיקה עם ספרות התוספות הקלסית, בעיקר מבית מדרשם של רבנו תם, ר"י הזקן. הר"ש משאנץ והריצב"א אחיו, וכל הכרוך עמם בספרות התוספות. אלא שבניגוד לתוספות עצמן, הגטייה בספרים אשכנזיים אלו היא להעמיד את המשא והמתן שבספרות התוספות על עיקרו ומרכזו, לקצץ את מרחב הדיון, להצטמצם לשיטות העיקריות של בעלי התוספות הגדולים בלבד, ולדון בהן בקצרה. לחומר תוספות צרפתי 'מעוקר' זה הוסיפו חכמי אשכנז ממסורת חכמי אשכנז במאות הי"ב והי"ג, ומתוך כך יש בספריהם כמעט תמיד תוספת עניינית מרובה על דברי התוספות. מה עוד שבניגוד למה שניתן היה לצפות לכאורה, משופעת גם תורתם של חכמי אשכנז אלה במידה של חידוש וטברה משפטית והלכתית יוצרת, אף אם הדברים נאמרים בקצרה, בשקט, ובדרך כלל ללא ריבוי נלווה. ניכרת בספריהם מגמה חזקה בכיוון של פסיקת ההלכה, ובדרך כלל ניתן לומר כי בספריהם מתגשם כיוון של פשרה בין שיטת לימודם היצירתית של בעלי התוספות הצרפתיים לבין התפיסה הלימודית השמרנית, בעלת הכיוון המוסרי-החינוכי, הבאה לידי ביטוי בספרותם של חסיד אשכנז, תפיסה שהיא ביקורתית מאוד כלפי שיטת בעלי התוספות.

יסוד נוסף הכולט בספרותם של חכמי אשכנז בני המאה הי"ג היא הקרבה היתרה אל מקורות ההלכה הראשונים: מדרשי ההלכה הגדולים ואוסף עשיר מאוד של מדרשי אגדה, שרובם אינו ידוע כלל מחוץ לתחום תרבות זה, ומקום עריכתם, מסירתם וזמנם, אינם ברורים כל הצורך – כל אלו מלבד התלמוד הירושלמי והתוספתא. עושר מקורות זה, לצד הציטוט המזדמן מספרים רבים ומגוונים ומאיישים תורניים רבים, מספריהם, משמעותיהם שבעל פה וממעשים שהיו עמם, בצירוף דיגרסיות מרובות מעניין לעניין, באותו עניין ושלא באותו עניין, מתוך רוחב דעת וידיעה מקיפה בתחומי דעת והשכלה מגוונים עד מאוד – כל אלו מעניקים לספרותם עומק ועניין שיש בהם כדי לפצות במידה מרובה על מידת החסכנות והצמצום שנקטו בה ביחס לספרות בעלי התוספות. ספרים קלסיים מן הסוג הזה הם 'ספר הרוקח' לר' אלעזר מוורמייזא, ספר הראבי"ה לר' אליעזר ב"ר יואל הלוי וספרו של ר' יצחק ב"ר משה מווינה, 'אור זרוע'. עניין רב תורמת גם מסגרתם הספרותית המגוונת של ספרים אלה, כאמור לעיל! להלן נעיר בקצרה על מקצת החכמים והספרים.

ספר יראים'

'ספר יראים' לר' אליעזר ממין, תלמידו של רבנו תם והמוסר העיקרי של תורתו לחכמי אשכנז (שרבים מהם היו תלמידיו), ערוך על פי מגין תרי"ג מצוות שבתורה, המסודרים על פי זיקתם לאבות החמדה האנושיות: מין, אכילות, הנאות, ממונות, דיבור וכד', תוך הרגשת 'חובות האיברים' כנגד 'חובות הלבבות' הגבוהות יותר. יעדו המוצהר הוא לקרב את הלומדים אל תחושת החובה הדתית הראשונה, להרבות יראת שמים, ולהיאבק בנטייה הרווחת לפלפל בהוויות וקושיות על סוגיות התלמוד והילוכו' על ידי לומדי תורה אשר 'שרשי המצוות לא ישימו על ליבם מה ציווה יוצר' (מתוך הקדמת הספר) – והרי זה הד ברור למשנתם הלימודית החינוכית של חסידי אשכנז. כדי לחדד תחושה זו בנה מחבר הספר שיטה עצמאית ומקורית משלו לחלק ולמין באמצעותה את תרי"ג המצוות, על פי שבעה 'עמודים' מעשיים שונים. חומר תוספות ניכר מגולגל בין דפי הספר, תוך משא ומתן הלכתי בדברים, ולצדו משולכים בכל הזדמנות נאותה משפטי עידוד וזירוז רבים שעניינם יראת שמים וקריאה לשימת לב אל תוכנה הדתי של המצווה, ומשפטי פתיחה בסגנון 'ציוה הבורא', 'הזהיר יוצרנו', 'יתברך שם יוצרנו נצח שנתן תורה בינינו ויראתו על פנינו ציוה', וכדומה. זאת, מלבד המסר הסמוי שבהקניית זווית הראייה החדשה לחומר הלימודים המקובל והרווח.¹ ספר חשוב זה יצא לאור ראשונה במהדורה מקוצרת שנעשתה באיטליה, בידי ר' בנימין עניו, בוויניציה שכ"ו, ומהדורה מלאה של הספר, על פי כ"י פריס, יצאה לאור בידי הרב א"א שיף (א-ב, וילנא תרנ"ב-תרס"ב), בצירוף הערות נרחבות.²

- 1 תיאור מצוין של התפלגות התוספות הצרפתיות מעבודתם הספרותית המקבילה של בעלי התוספות האשכנזיים, ראה י' זוסמן, 'אפרים אלימלך אורבך: בירביבליוגרפיה', מוסף מדעי היהדות 1 (תשנ"ג), עמ' 30 הע' 63, 54-48.
- 2 על חכם זה וספרו, ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 154-164.
- 3 מ' רייך, 'מבוא לייראים השלם', סיני ק (ספר יובל) (חשי"ח), עמ' שנו-שעב.

ספר 'יחסי תנאים ואמוראים'

מעניין יותר הוא ספר 'יחסי תנאים ואמוראים' לר' יהודה ב"ר קלונימוס.⁴ על פי מסגרתו ומטרתו המוצהרת מטרת הספר היא לקטיקלית: לרשום את כל שמות התנאים והאמוראים המוזכרים בתלמוד, בסדר אלפביתי, תוך מסירת פרטים על אודות זמנם, מקומם, מעמדם ההיררכי, ופרטים ביוגרפיים אחרים העולים ומתבררים מן המקורות. המדובר הוא בספר רב כמות ביותר, שהחזיק במקורו קרוב לאלפיים דף. כתב-היד שבידינו כיום שימרו רק כמחצית מן ההיקף המקורי של היצירה, למן סוף האות ב"ת עד לערך 'שעיה'. חכמתו המקורית של הספר מתקיימת ברמה בלתי אחידה של מלאות, ותשומת לבו של המתבר נתונה במידה רבה יותר לתוכנה ההלכתי, או האגדי, של המימרא המובאת מעיקרה כאסמכתא בלבד לנתון ביוגרפי כלשהו. בכמחצית מן הערכים בספר הנדפס מושכת אליה הסוגיא המובאת את עיקר עניינו של המחבר, בסגנון של 'כיון דאתי לידן, נימא בה מילתא' (אף על פי שאין ביטוי זה, או כדוגמתו, מצויים בספר כלל), ודין הלכתי ענייני מתחיל, בדרך כלל, מיד עם גמר משפטי ההבאה, ללא מילות הקדמה או התנצלות כלשהן. דיגרסיות אלו הן עיקר בניינו של הספר, ופעמים הרבה מתפרס דיון הלכתי זה, המדלג ומקפץ מסוגיא לחברתה, על פני דפים אחרים, בעוד המידע הביוגרפי והאישי, האמור להיות עיקר עניינו של הערך, תופס בו שורות אחדות בלבד. המחבר עצמו מתנצל מדי פעם על כך שמחשבותיו הולכיזהו מעניין לעניין ועל כן מצא עצמו קובע קטעי עיון ופלפול שלא במקומם הנאות על פי מתכנת הספר, אשר אמור היה להיות — במקרה הטוב (ואם בכלל) — בערך אחר. למעשה ניתן לומר כי לפנינו ספר רב כמות ואיכות, שלמעלה ממחציתו עוסקת בפרשנות סוגיות התלמוד, פרשנות קלסית במיטבה, ברוח בעלי התוספות אך בסגנון האשכנזי המועשר ורב הבקיאיות ביותר, המעורר השתאות עמוקה בלב לומדי התורה עד היום הזה; והמדובר בתקופה שבה טרם עמדו כל אמצעי עזר לימודיים, ואפילו לא מספור דפים כלשהו לדפי התלמוד. הפרשנות בספר זה אינה ערוכה על פי סדר מסכתות הש"ס וסוגיותיו, אלא באופן מקרי ושרירותי, כמזדמן על פי סדר שמות בעלי השמועה השונים. מתכנת תופשית זו — המשותפת, באופן עקרוני, לכל ספרי אשכנז במאה ה"ג — מוכיחה בכידור כי בישיבות אשכנז רווח היה הלימוד המלווה בספרות התוספות, כדרך שהיה נהוג בצרפת, ומחברי הספרים שם העלו דבריהם בספרים שאינם מסוגלים, על פי טיבם, ללוות לימוד שוטף בגמרא. מסיבה זו לא כללתיים בספר זה כחלק אינטגרלי של סיפור קורות הפרשנות, והסתפקתי בהזכרה מדגמת וקצרה זו.

ספר 'ערוגת הכושם'

דוגמא קיצונית יותר עולה מן הספר 'ערוגת הכושם' לר' אברהם ב"ר עזריאל איש פראג, מתלמידי ר' יהודה החסיד. זהו ספר פירושם לתפילה ובעיקר לפיוטים

4 תיאור כללי של ספר זה ואופיו המיוחד ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 370-378. הספר נדפס תחילה בידי הרב י"ל הכהן מימון, על פי שלושה כתב-ידים, עם הערות וצינונים, אותיות ב-ט, ירושלים תשכ"ג, והאות י"ד יצאה לאור בידי מ' בלר, ניו-יורק תשנ"ד.

המשולבים בה, שירה עברית קדומה שלשונה קשה וסתומה, ומרובות בה הרמיזות הסמויות לדברי חז"ל בהלכה ובאגדה. בספר זה מפגין המחבר ידיעה מקיפה בכל מקורות חז"ל ובספרות הרבנית לכל היקפה, וכן הבנה מעמיקה בלשון ובדקדוק השפה העברית, בענייני מסורה וטעמים, וכן בעניינים עמוקים שבתורת הגמטריה על פי מסורת אשכנז הקדומה. כל אלה משולבים במהלך ספרו המקיף, וגם כאן חוזרת על עצמה התופעה המתוארת לעיל. כאשר נזקק המחבר לענייני הלכה הקשורים בפירושו, מוטה תשומת לבו לאותם נושאים הלכתיים הרבה מעבר לנדרש לשם המטרה הפרשנית שלשמה עלו עניינים אלו; תשומת לבו של המחבר נתונה מעתה לעניינים התלמודיים ההלכתיים אשר לפניו והוא עוסק בהם לשמם ומתוכם. לא לחינם טרח פרופ' אורבך, מהדיר הספר, שהשקיע עמל רב בההדרתו ובכתיבת מברא מקיף לכל ענייניו, והוסיף מפתח מראי מקומות מפורט ביותר לספרות התלמודית. כי במידה רבה ניתן לראות בספר זה גם ספר עזר פרשני ללומד התלמוד.

תוספות מהר"ם מרוטנבורג

מן הצורך לומר דבר על תוספותיו של המהר"ם מרוטנבורג. חכם גדול זה, שהיה ראש לחכמי אשכנז במאה הי"ג, ומגדולי הרבנים באשכנז שבכל הדורות, כתב תוספות לכמה וכמה מסכתות שבתלמוד, כפי שיש לנו ללמוד מדברי עצמו ומדברי תלמידיו במקומות שונים. בספרו בעלי התוספות (עמ' 563) מנה פרופ' אורבך את רשימת המסכתות הבאה, שעליה ניתן להעמיד עדויות ברורות: עירובין, יומא, יבמות, כתובות, גיטין, קידושין, נדרים, בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, סנהדרין, שבועות, מנחות, בכורות וחולין. תוספות יומא שלנו נערכו על ידי מהר"ם מרוטנבורג. חלק ניכר מחידושי נכתבו בשבתו ב'מגדל אינוינגשהיים', היינו בבית הסוהר שם, שבו הוא היה כלוא בשנות חייו האחרונות (שם, עמ' 545). למרות ההיקף הרב והחשיבות העצמית הרבה של מפעל תוספות זה, הרי הרוב המכריע של כל זה לא הגיע לידינו, וכיום מצויות בדפוס אך ורק תוספות המיוחדות לו למסכת יבמות (ניר-יזרק תשמ"ו). אין ספק כי עורך תוספות אלו הכיר את תוספות מהר"ם ליבמות והשתמש בהן ואף ציטט מהן, אולם אין הוא אחד מתלמידי מהר"ם ובודאי לא מהר"ם עצמו.⁵ פירושו הוודאי של המהר"ם למסכתות נגעים ואהלות שבסדר טהרות, נדפס במהדורת התלמוד של האלמנה והאחים ראם (וילנא תר"ם-תרמ"ו), מתוך כ"י הספרייה הבודליאנית שבאוקספורד.

תוספות טוך

ולסיום: תוספות טוך. תוספות גרמניות אלו, שנערכו על ידי ר' אליעזר מטוכהיים שבגרמניה לקראת סוף המאה הי"ג, מייצגות את אחד ההישגים הלימודיים הגדולים ביותר בתחום המגוון ורב האנפין של מפעל התוספות. ההגדרה המקובלת — והנכונה כשהיא לעצמה — של תוספות אלו כחלק מתהליך 'העריכה והחתימה' של מפעל התוספות, הביאה לטשטוש ההישג אם לא להעלמתו ולהשכחתו ממש.

עם חשיפת קבצים קדומים יותר של תוספות, עד לטיזטות מעשה ידיו של ר"י הזקן עצמו, הלך ותברר היקפו הגרוב של מפעל העריכה של חומר התוספות, מפעל שהתנהל במקביל להמשך היצירה המקורית בתחום, ובאופן טבעי זכה להערכה ההיבט היצירתי על תשבון ההיבט העריכתי, שאופיו טכני. אולם, הערכה זו אינה תקיפה כלל ביחס לתוספות טוך, שאינן משקפות עריכה גרידא, אלא פעילות מדעית של 'חתימה', היינו של שלב עריכה סופי, כאשר העורך יודע – טוב יותר משאנו יודעים זאת כיום, בראייה לאחור – ששוב אין מתנהלת בסביבתו פעילות יוצרת, ועריכתו מהווה את שלבו הסופי, החותם, של מפעל העריכה כולו. צא וראה שאת מה שהיה לו עצמו, ולתלמידיו, להעיר, רשם ב'גליון' התוספות שערך, ולא שילבו ב'פנים'. 'גליונות טוך', שחלק ניכר מהן נדפס לאחרונה, ממשיכים את פלפול המשא והמתן כפי שסוכם תוכנו בתוספות טוך עצמן. אך לעולם כמסגרת ספרותית לעצמה, תוך הכרה אילמת בכך שמכאן ואילך שוב אין מדובר ב'תוספות', אלא ב'גליונות'; ועל תופעת הגליונות, המשקפת אינטרס לימודי מיוחד לעצמו, תופעה שהלכה ונתרחבה במהלך המאות הי"ד והט"ו, ראה בפרקים העוסקים במאות אלו. ואכן, גדולה הייתה המשימה שנטל על עצמו חכם זה. תוספותיו מיוסדות על סוד הצמצום כאמנות כתיבה חריגה ברמתה. במילים ספורות ובמשפטים קצרים, ללא כל כפילות גלריה או נסתרת, סוכמו כל השיטות הלימודיות והלמדניות של חכמי התוספות, מכל הרמות והדורות, תוך קישורן בצורה ישירה ומיידית אל הנקודה הרלוונטית ביותר במהלך הסוגיא, בדרך כלל תוך הצגה מקדימה של קושי חזק שאותן שיטות מבקשות לרפא. שלב הקריאה ('ואם תאמר') בתוספות טוך איתן מאוד; הקושיות, ברובן, ברורות מאוד, מוצגות בבהירות, מאיימות על מהלכה הרגיל של הסוגיא, והלומד הרציני אינו יכול להרשות לעצמו להתעלם מהן. שלב התירוף – היינו השלב שבו מוצגות השיטות החדשות השונות המבקשות לרפא את השבר – מנוסח בעמקות, פעמים רבות במנימוס של משפטים, ולא תמיד יכול הלומד לתפוס את מלוא עומקן כעיון שטחי, ולא את האופן שבו הן מתמודדות עם מהלכה של הסוגיא לדיוקה ולמלוא דקדוקיה. ניתן לומר, בצורה גסה אמנם ולא מדויקת, כי שלושת מפרשי התלמוד הקלסיים בני המאה הט"ו, המהרש"ל, המהר"ם והמהרש"א, שספריהם מלווים את הדפסת התלמוד בכל מהדורותיו, הגדולות והקטנות, עד היום הזה, כתבו את ספריהם בעיקר כדי להגיש עזרה ראשונה ללומד התוספות (ורש"י, כמובן), שהוא מוצא עצמו נזקק לה יום יום. ולמרות שלפעמים נוצרת יותר מאפשרות אחת של הבנת דברי התוספות, הרי שבדרך כלל, לאחר קבלת העזרה ממפרשים אלה (ואחרים, דומיהם ומאחרים להם) מתבהרת כוונת התוספות היטב, והלומד רואה את הדברים כתובים שם בבהירות. כדי להצליח במשימה קשה זו ויתר ר' אליעזר מטוך כמעט כליל גם על הרחבת מובאות ממסכת אחרת, והסתפק ברמיזה קצרה לעניינה של אותה מובאה, תוך הנחה – למעשה דרישה סמריה – כי יתכבד הלומד ויעיין באותה סוגיא בפנים, ויעמוד על הקשריה ומהלכיה המדויקים. באופן כללי נכון יהא לומר לגבי תוספות טוך מה שאמרנו ביחס לרש"י (חלק א, עמ' 41-42), כי על פי מסורתו, לימוד הגמרא ליגיעה ניתן, ואין הפרשן מתכוון להקל מעל הלומד את עול היגיעה אלא להסיר מדרכו מכשולות מיותרים והטעיות מדומות.

חיבורים נוספים

קיימת קבוצה גדולה למדי ומעניינת מאוד של חיבורים אשכנזיים בני המאה הי"ג, בעלת אופי חידתי מסוים, הלוא היא קבוצת הפירושים האשכנזיים למסכת שקלים ולמסכתות קטנות שונות, בעיקר מסדר קדשים. ברוח דרישתם של חסידי אשכנז לקבוע עיסוק בתורה דווקא, ובמיוחד, במסכתות שמשום סיבה כלשהי אין לימודן רווח בציבור — מסכתות שהושאו על ידי חסידי אשכנז ל'מת מצוה',⁶ שהטיפול בו שכרו הרבה מאוד (ראה חלק א, עמ' 33) — מוצאים אנו באשכנז של המאה הי"ג מפעל פרשני נרחב ומפורט למסכתות כגון מועד קטן, שקלים, מעילה, תמיד ומידות, שלגביהן באמת מצומצמת מאוד ספרות בעלי התוספות הצרפתים. לא כל מה שנתחבר במקצוע זה הגיע לדפוס, וגם מה שנתפרסם טרם נחקר היטב, ועל כן קשה מאוד לסכם באופן ברור ענף ספרותי זה. ארשום כאן לדוגמא אחרים מן הבולטים בקבוצה זו, והמעט שניתן לומר בעניינה.

פירוש רחב ומעניין למסכת מועד קטן, ככל הנראה לרבנו ידידיה מגירנבורג, נדפס בירושלים בשנת תרצ"ז, עם מבוא מפורט.⁷ שני פירושים למסכת שקלים נתפרסמו בידי ר"א סופר (ניריווק תשי"ד), ומחבריהם הם רבנו משולם, מחכמי אשכנז במאה הי"ג (אך אינו מזוהה בוודאות), והשני הוא חכם קדום לו, כן ראשית המאה היא.⁸ שני פירושים אשכנזיים למסכת מעילה נתפרסמו אף הם בידי הר"א סופר, מתוך כתב-יד יחיד (ירושלים תשכ"ז). פירושים אלה אנתנימיים לגמרי, אך זמנם מקביל לשני הפירושים הקדומים למסכת שקלים, ולקוחים אף הם מאותו כתב-יד עצמו ובגוונים כצורתם: פרוש אחד, קצר וענייני, דומה יותר לפירושו של רש"י, וכתוב על גיליון דף הגמרא המועתק שם; הפירוש השני רחב ומפורט יותר, ברוח התוספות שלנו, 'נכתב באריכות ובהרחבה ואינו משאיר דבר קטן וגדול מכלי לבאור', 'מלא וגדוש תורה וחכמה' (כדברי הגר"ש ליברמן הנזכר בהערה), והוא כתוב על דפים נפרדים שלא על גיליון דף הגמרא.

פירושים אשכנזיים קדומים למסכת תמיד — ש'תוספי צרפת' שנערכו עליה ונזכרו בספרות, אבדו מאתנו ואינם עוד — נדפסו מקצתם על דף התלמוד במהדורות ראם, אחרים נדפסו לעצמם במקומות אחרים, ועוד רבים אחרים ידועים לנו אך ורק

6 דוגמא יצאת דופן ללמוד ממנה עד כמה הקפידו באשכנז לקיים הוראה זו, שנודעה שם כנראה שנים רבות לפני שנתפרסמה על ידי חסידי אשכנז, ניקח ממספרם הרב — שבעה! — של הפירושים הקדומים, מן המאה הי"א, שנשארו בידנו, הם או שרידיהם, למסכת מועד קטן — ראה ע' שרמר, 'על הפירושים למסכת מועד קטן המיוחסים לרש"י, עטרה לחיים (לעיל, פרק א, הע' 80), עמ' 534-554.

7 מי"ל זקש, שיטה על מועד קטן, עם מבוא, כתבי מכון הערי פישל, ב, ירושלים תרצ"ז.

8 על מהדורה זו ראה ביקורתו של א"א אורבך, קרית ספר לא (תשט"ז), עמ' 326-328; וראה עוד: ש' ליברמן, 'משנהו על מפרשים קדומים לירושלמי', ספר היובל לא' מארכס, ניו יורק תשי"ז, עמ' רצה; מ' עסיס, 'לפרוש המיוחס לתלמיד הרשב"ש למסכת שקלים', תעודה ד (תשמ"ז), עמ' 129-137. על פירושים אלו, ועל פירושים אשכנזיים נוספים שהיו למסכת שקלים, ראה י' ווסמן, 'מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של הירושלמי', מחקרים בספרות התלמוד לדגל מלאות שמתים שנה לגר"ש ליברמן, ירושלים תשמ"ג, במקומות שונים, ובפרט עמ' 37-34.

מתוך ציטוטים בודדים או מהזכרה סתמית ועלומה בלבד. פרט לשמות סתמיים, אין אנו יודעים דבר ברור על זהות מתכריהם של כל אלה.⁹

המאה הי"ד

המאה הי"ד מציגת פתיחת פרק חדש בתולדות פרשנות התלמוד בגרמניה. ברוב מאה זו — ומאות שנים אחריה — לא נתקיים יישוב קבע יהודי ברוב שטחה של צרפת ההיסטורית, עקב גזרות הגירוש הכלליות והמתחדשות (1306; 1322-1359; 1394 — גירוש סופי; מאנגליה גורשו היהודים בשנת 1296), וגם בתקופה הקצרה סביב אמצע שנות המאה, שבה נתקיימה קהילה יהודית בפריס, הייתה זו נתונה להשפעה אשכנזית מכריעה.¹⁰ על כן מתייחס האמור כאן לגרמניה ולמחוזות הסמוכים השונים, בעיקר באוסטריה, שאליהם נמלטו מקצת יהודי גרמניה עצמם, שגם הם גורשו מגסיכות לנסיכות, לכל אורך אותה מאה קשה ומיוסרת. עיקרו של המפנה — שעתידי היה להשאיר את רישומו החזק על פרשנות התלמוד במשך למעלה ממאתיים שנה — בנסיגה מן האקרמיזציה המשפטית והמשפטנית של הלימוד, ברוח בעלי התוספות, שהייתה שלטת בכיפה באשכנז ובעיקר בצרפת לאורך המאות הי"ב והי"ג, אל חקר ההיבטים הפורמליים, המבניים, הצורניים והטכניים יותר, של סוגיות התלמוד, ובירור טיבו ואופיו של השיח התלמודי הגלוי במקום החתירה לעומקי סברותיו הנסתרות. על פי תחושת אנשי הדורות ההם, עומקים אלה כבר מוצו על ידי בעלי התוספות, ומסקנותיהם רבות האנפן שגרשמו כולן בספרות התוספות הערוכה והחתומה הפכו, מעתה, לחלק בלתי נפרד מן הקורפוס הנלמד, לצד דף הגמרא ופירוש רש"י: 'גפ"ת' = גמרא, פירוש, תוספות. מעתה ביקשו הלומדים לשוב ולהיאחזו בטקסט התלמודי עצמו, כפי שהוא לפנינו, להבינו טוב יותר מתוך מילותיו הוא, ולהתמודד עם תוכנו באמצעות חשיפתם של הכללים המתוריים והמתודולוגיים המנחים את התבטאויותיו וקובעים את מבנה הסוגיא.

ההנחה הבסיסית — והקדומה כשהיא לעצמה (ראה להלן) — היא כי אכן קיימים כללים כאלה, בעלי תוקף תלמודי-בבלי אוניברסלי, מהם מפורשים ומהם שיש להסיקם 'מכללא', וכי המפתח לחשיפתם טמון בהכרה מדויקת ומדוקדקת של ה'מידות' התלמודיות, הטרמינולוגיה התלמודית ואופי המיוחד של הדר-שיח — ולא כל שכן הרכ-שיח — התלמודי. האם דר-שיח זה הוא ראלי, אישי ובר-זמני או, שמא נושא הוא אופי מבוים כפיקציה ספרותית? האם הצדדים לוויכוח אכן מדברים אישית זה עם זה, והמשא והמתן שביניהם מבטא עמדות בוויכוח חי וממשי, במעמד של פנים אל פנים, או שמא מדובר בוויכוח מדומה, שבו טוענים

9 ראה ש' חסידה, 'שיטה למסכת תמיד לרבנו שמואל ב"ר יצחק וצלה"ה', ספר הזכרון לרב ב' יולטי, ירושלים תשל"ז, עמ' קפז-ה; סקירה מקפת על כל הנושא כתב ע' פוקס, 'פירושים אשכנזיים בכ"י למסכת תמיד', קבץ על יד טו (בדפוס).

R. S. Kohn, 'Royal Power and Rabbinical Authority in 14th Century France', 10 *Approaches to Medieval Judaism* 2 (1985), pp. 133-149

'בני הישיבה' בשם שני הצודדים — שאמרו את דבריהם בנפרד, בנסיבות שונות, ובלא היכרות הכרחית זה עם זה — והורכח המדומה הזה 'מפסק' ומסוכם, על ידי עורכי הסוגיא, בנקודה סבירה כלשהי; במקרה זה עלינו להניח כי לזו היו הצודדים מייצגים את עצמם ולא על ידי 'דוכרים', היה בכוחם להגן על עמדותיהם בכל שלב ומול כל טיעון, ובאופן זה לא היה ההורכח נפסק לעולם. ובאופן כללי הרכה יותר: האם סתם מקשן ותרצן שבתלמוד שוחחו בפועל זה עם זה? האם בוויכוח תלמודי חייב תמיד אחד הצודדים להיות טועה? האם יש משקל למיקום המדויק בסוגיא של כל אחד משלבי הטיעון? שאלות אלה רדומותיהן, העומדות ברקע פרשנות התלמוד כת המאה הי"ד עוסקות, לראשונה בתולדות הפרשנות השיטתית של התלמוד, לא בתוכנה הענייני והממשי של הסוגיא — זה הרי כבר מכוסה כליל על ידי מערכת התוספות — ולא כבדיקת המסקנות העולות והמתחייבות ממנה, שבה עוסקת, כידוע, הפסיקה הקלסית, אלא במבנה הטכני של הסוגיא, במהלכה ובהשתלשלותה וביחסים שבין המקשן והתרצן בתוכה. הנטייה לייחס ערך למילוליות המדויקת כפי שהיא לפנינו, על מתניה, ניסוחיה וסידורה הפנימי, מחייבת פרשנות זו — פרשנות בלבד. פוסקי הדורות ההם המשיכו, כמוכן, לעסוק בעבודת הפסיקה כבימים מקדם — לעסוק ברצף של הסוגיא ולא בנקודות מסוימות שבה, וערשה אותה לבעלת חשבות רבים, כפופה לכללים שונים ומגוונים בעלי עוצמה חזקה, ומשועבדת לחישובים ולתמרונים קומבינטוריים בעלי אופי פורמלי מסובך, המשורים לדין כולו צביון כמותי ולא איכותי כסגנון בעלי התוספות. בכך עוקבת הנטייה הלמדנית החדשה הזו את רוח ההשכלה המדעית האופיינית למאה זו באירופה הגוצרית, הפועלת ב'אטמוספירה של חישובים וחשבוניות' בכל תחומי הידע והיצירה המדעית,¹¹ כולל תחום ההטעיה הלוגית לסוגיא והנסיגות לפתח מושגים מופשטים כ'אהבה' ו'שנאה', או מופשטים למחצה כ'חוס', 'לחות' וכדומה. והרי היא כת זמנה במובן ההיסטורי המלא של המושג.

יש להקדים ולומר כי רובה המכריע של הספרות הפרשנית האשכנזית שמן המאה הי"ד (והט"ו), לא נכתבה כ'ספר' — במובן הרגיל שהיה למילה זו עד לאותה מאה — אלא במחברות ארעיות, כ'גליונות' וכ'חלונות' בשולי ספרים אחרים, או בטפסים גלויים, בעלי אופי ארעי. דהיינו: קונטרסים וגליונות המתעדכנים והולכים ומצטרפים אל קודמיהם בזה אחר זה, וכן כרישומים חלקיים, לדפים ראשונים של המסכת בלבד, שהרינונים שבהם מקוטעים, בעלי אופי מרומז משהו, וכולם — אף שהם בגדר ספרות כתובה, ומלמרים יפה על המהלכים הפרשניים שהיו מקובלים בעת ההיא — אינם בגדר 'ספרים' כקודמיהם, שעסקנו בהם עד כה.

A. W. Crosby, *The Measure of Reality: Quantification and Western Society, 1250-1600*, Cambridge, Mass. 1997, p. 52; E. D. Sylla, 'The Oxford Calculators', *The Cambridge History of the Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, pp. 230-240, 542; D. Tanai, '14th Century Sophismata', *Journal of the History of Ideas* 59 (1998), pp. 29ff.; N. Kretzmann and B. Kretzmann, *The Sophismata of Richard Kilvington*, Cambridge 1990

הספר — זה ספר של ממש¹² — הראוי לפתוח עמו את תיאורה של המאה הי"ד הוא 'ספר הכריתות' של ר' שמשון ב"ר יצחק מקינון, אף על פי שאינו עוסק בפרשנות התלמוד במובן המקובל לצורכו של מחקר זה. 'ספר הכריתות' מוקדש לדין בכללי התלמוד, על ארבעת היבטיהם העיקריים: (א) המידות שהתורה נדרשת בהן; (ב) טרמינולוגיה תלמודית; (ג) סדר הדורות; (ד) כללי הכרעת ההלכה (ההיבט הרביעי אינו מעניין ספרנו כלל, ולא נעסוק בו). העיסוק בהיבטים הלימודיים של הנושא, שנודעת להם השלכה פרשנית ישירה ומרכזית, אינו חדש, כמובן, וכבר עסקו בו חכמי התורה, במקוטע ובמקובץ, באופן שיטתי או על פי המזדמן, שנים הרבה לפני המתברר הזה, אלא שלא נזכרו בספרנו עד כה משום שלא נמצא עיסוק שיטתי בנושא בין חכמי אירופה עד למאה הי"ד. עתה הגיע העת לתת דעתנו גם לתחום זה, וליתר ספרי המפתח והעזר ללומד התלמוד, שהופעתם לראשונה במאה הי"ד מציינת שלב התפתחות חשוב בתולדות פרשנות התלמוד באירופה. המגמה המסתמנת במאה זו עתידה הייתה להתחזק יותר ויותר במהלך המאות הט"ו והט"ז, במערב ובמזרח כאחד.

'ספר הכריתות'

מתודולוגיה תלמודית בסיסית, כגון הבנת ה'מידות' העיקריות המשמשות את המחשבה היצירתית בהלכה הקדומה, הכרת הכרונולוגיה הכללית של תקופות התנאים והאמוראים, ידיעת כללי הכרעת ההלכה העיקריים הנהוגים בתלמוד, והתמצאות טובה במינוח התלמודי — ולא פחות מכך ביצאים מן הכלל הבולטים שבו — הכרח גמור הם לפני כל התמודדות של ממש עם לימוד התלמוד ופרשנותו הנאותה, ובעניין זה עסקו חכמי כל הדורות, למן ימי הגאונים ואילך. מורכבת וחשובה ביותר לפרשנות איכותית של התלמוד היא הבנת כללי המינוח המרובים, הגלויים והסמויים, המנחים את דרך התבטאותו, והממלאים בין היתר את מקומם ותפקידיהם של הסימנים הדיאקריטיים, סימני הפיסוק הרבים המקובלים כיום, אשר היעדרם בספרות העברית התנ"ך-מקראית (פרט לנקודת סוף פסוק) לדורותיה, עד לראשית התקופה המודרנית, ממעט בהכרח את רמת הביטחון בהבנת הנקרא. חשובה, אולי, יותר היא ההבחנה בקיומן של מוסכמות דיאלקטיות וספורותיות המבטאות דרכי חשיבה שאינן מנוסחות במפורש, אלא עולות מן המקורות בשתיקה רמבללא'. הכרה בפעולתן של מוסכמות אלו 'מאחורי הקלעים' של הסוגיא, מאפשרת להגיע לפרשנות חסכונית, אמיתית ויעילה יותר. כללי מתודולוגיה בדוקים נותנים ביד הפרשן כמין מפתח סתרים, שבכוחו לפתוח דלת רחבה הסוגרת על סוגיות רבות על פני התלמוד כולו, אשר אין ביניהן דבר משותף מלבד עצם היותן סוגיות 'תלמודיות', הכפופות לסדרה ארוכה של קונוונציות לשוניות ודרכי חשיבה והבעה משותפות. גיבושו של כלל-מפתח פרשני מעין זה, המצביע על מה שדרך התלמוד לעשותו — קל וחומר על מה שאין דרכו לעשות — אינה קלה תמיד, שהרי מיטב הכללים אינו מנוסח בשום מקום, וההכרה בקיומם 'עולה' בשתיקה מתוך לימודן המייגע של סוגיות רבות, שפעולת הכלל בהן ניכרת 'מעצמה'; אולם,

משנלכד כלל כזה ונוסח יפה, יש בכוחו ליישב סוגיות רבות בלא טורח, וכצורה שאינה תלויה כלל בתוכנו הספציפי.

הכרה זו בחשיבותם של הכללים אינה מיוחדת, כמובן, לחכמי המאה הי"ד ומצאנוה, כאמור, הרבה קודם לכן,¹¹ אולם החל במאה הי"ד — ועד לסוף המאה הט"ו — מייחסת פרשנות התלמוד באירופה חשיבות יתר לפיתוחן ולשכלולן של גישות מכלילות אלו, תוך חידוד מתמיד של ההבחנות הלשוניות והספרותיות, ומתוך אמתה הולכת וגוברת, באשכנז ובספרד כאחד, בערכה של משמעת לימודית המבוססת על יסודות של סדר, ארגון, ובעיקר שיטתיות מתודית נוקשה מצד התלמידים, על מפתוח מגוון ועל ביסוס עזרי לימוד אחרים. אמתה דידקטית זו מבוססת על הביטחון כי משמעת שיטתית מקבילה הושקעה במקורות העתיקים על ידי יוצריהם, וכי רק השקעה מחודשת שכוונו של משמעת ועבודה שיטתית מצד המעינים בהוזה תוכל להגיע אל חקר האמת. במהלך המאה הי"ד עתידים היו להסתפח אל גישה זו טכניקות פרשניות נוספות בעלות אופי כמותי — בניגוד לגישות המשפטיות האיכותיות, העוסקות בהבחנת השונה בין הסיטואציות, שהיו אופייניות לבני המאות הי"ב-הי"ג. מהפך זה אופייני, בקווי הכלליים, לדרך חשיבתם של בני המאה הי"ד באזורים אלו. אופיינית לתקופה זו — ושוב: בניגוד כולט למצב ששרר בחברת הלומדים במאות הי"ב והי"ג — הרתיעה מלחדש חידושים. ארגון החומר הישן במסגרות קבועות של כללים מחייבים וטכניקות דיאלקטיות מסובכות, מבוסס כולו על קידוש הישן וקיבוצו, ועל כן לא נתפלא אם במקום היחיד שבו חידש ר' שמשון כלל חדש, התנצל על כך בהרחבה ואמר: 'מסתפינא מרבוותא לחדש דין ומשפט חדש לא שמעתי מרבותי ולא קבלתי מהם, ועל כל פנים אחזה דעי אף אני, והרואים ידינוני לכך זכות, כי ההכרח הביאני עד הלום, ורבותי הקדמונים הביאוני אל הדרך הזה'.

ביטוי למהפך זה מהווה ניסיונו החלוצי של מחבר 'ספר הכריתות' לנסח את 'חוקי' מידת הקל-וחומר — למשל — על ידי הפיכת ההופעות המגוונות של השימוש (או היעדר השימוש) במידה הגיונית זו בתלמוד לאבות-טיפוס של המותר והאסור בשימושה של מידה זו, תוך הסברת ההיגיון שבדברים, ולאחר מכן, בשלב הבא, הכללת הממצא כולו כ'חוקים', או כסעיפים ב'חוק'. החידוש התאורטי שבמהלך לימודי זה בולט יותר בנסיונו של המחבר לכתוב את 'כללי המיגר': יען כי משפטי המיגר מפחרים בתלמוד והם נצרכים מאוד... אמרתי לכתוב אשר השיגה ידי למען יהיו סדורים בפ"י. כללים אלו מקורם כמעט תמיד בדברי התוספות ושאר מפרשים, ולא בתלמוד עצמו, והם נובעים מן הדרך שבה ביקשו מפרשים קדמונים אלה ליישב סתירות וקושיות שונות שהעלו במהלך העיון בסוגיות. ר' שמשון אסף את כל תירוציהם, הגדיר את המסקנות הנגזרות מהם כ'מפחרים בתלמוד', והתייחס אליהם כאל סעיפים ב'חוק'. אף על פי שרובם שנויים במחלוקת הפרשנים והפוסקים, והרבה פעמים מי שאמר זו לא אמר זו. העמדתם כסעיפים קבועים המרחיבים, או מגבילים, את כוחו של המיגר, מפקיעה אותם מן ההיבט המשפטי הבסיסי שלהם, ומעמידה אותם כשיקולי דעת הפוגמים, מטעמים שונים, בכוח

האמינות שמקנה טענת המיגו, תוך שקילה השוואתית של כוחם היחסי מולה. 'ספר הכריתות' הוא, ככל הידוע לי, הראשון שרשם 'כללי מיגו', וממנו ואילך נתפשט הנוהג ותתרחב לרישום 'כללי חזקה', 'כללי תפיסה', וכדומה, ועסקו בכך כל גדולי הפוסקים נושאי כלי השולחן ערוך.

כללים כאלו, הגלויים ופשוטים יותר באופן יחסי, מצויים כבר הרבה בפירוש רש"י לתלמוד (ולמקרא, כמובן), והם הולכים ומתרבים — ובעיקר משתכללים ונעשים מתוחכמים יותר — בפירוש הרשב"ם ולאחר מכן בפעולתם המסועפת והעשירה של בעלי התוספות במהלך המאות הי"ב והי"ג. ביטויים כגון 'שיטת גמרא היא בהרבה מקומות' [שראובן מוסר הלכה בשם שמעון וחוה ומקשה עליה]; 'דרך תגא לומר שני דברים שונים, וזימנן דאמרינן דצריכי תרוייהו'; 'גמרא הוא דקמפרש דאיפכא הוה תגי רב ירמיה, ומיהו איהו לא אמר לרב התא לשון זה' [למרות שמפורש בגמרא 'אמר ליה איפכא']; 'ואין זו שיטת הגמרא שיכחיש המקשה סברת המתוך בלא טענה אחרת, אלא אם כן מקשה לו מצד אחר', 'שיטת גמרא היא, אויל הכא וקא מדחי ליה ואויל הכא וקא מדחי ליה', וכדומה, מצויים הרבה בפירוש הרשב"ם למסכת בבא בתרא. אצל בעלי התוספות נתרבו הכללים תשכללו הרבה,¹⁴ ובעקבותיהם הלכו גם חכמי ספרד בני המאה הי"ג.¹⁵ אולם המיוחד לחכמי אירופה בני המאה הי"ד (והט"ו) בכלל, וליסר הכריתות' בפרט — והדבר שהמריצים לגשת לטיפול שיטתי מדויק של הנושא בחיבורים לעצמם — היא גישתם הנוקשה הראה בכללים הלימודיים הללו תופעה בעלת תוקף מוחלט, ולא סטטיסטי ('על דרך הרוב'), בדרך שהייתה ראייתם רוחת בעבר, וכל יוצא-מן-הכלל הנחשף, לכאורה, בתלמוד, נתפס כמקור וכהנחייה לגיסוח תת-טעיף נוסף, בעל תוקף כללי, במסכת ה'כללים'. בדיקה השוואתית מדויקת זו של המקורות התלמודיים לבחינת עקביותם המתודולוגית, מהווה את עיקר תוכנה של ספרות זו, המבקשת לנסח 'כללים' וכללי-משנה שישפרו את ההבחנה בין 'המצבים' השונים ויחזקו את ערך העקביות של הכלל; ומתוך כך היא יוצרת אגב הילוכה ובהתמדה כללים חרשים. חשיבותה הפרשנית הגדולה של המתודולוגיה ללימוד שיטתי ושוטף של התלמוד בישיבה, הביאה את ר' שמשון להרחיב את מסגרת עבודתו אל מעבר לרישום 'כללים' — כמובן המקובל של המילה — ולהפנות את תשומת לב המעיין לתופעות ספרותיות משניות, ואף שוליות, שהכרתן עשויה לסייע לעתים בלימודן של סוגיות התלמוד, כגון 'חסורי מחסרה בתחילת הדבור', 'מצינו לשון היקש שאינו היקש', 'פעמים מקשה מאמורא אחד "לימא מר הלכה כמר"', וכדומה. העין ב'ספר הכריתות' מעלה בביור כי העיסוק המרובה בנרשאים אלה רוח היה מאוד בקרב הלומדים, וכי הספרות נגררה, במקרה זה, אחר החיים, ולא היא שיצרה את הנורמה הלימודית, כפי שהיה הדבר ביחס לספרות התוספות בת המאה הי"ב (ראה למשל 'לכך הארכתי כי רבים לא הבינו זאת, ואני הרחבתי למבין'). לימוד שיטתי, פרנטי ועקיב, על פי שיטה זו יש בו, פעמים רבות, משום טורח רב, ואופיינית לו השארת הדיון באמצעו,

14 אורכך, בעלי התוספות, עמ' 720 ואילך.

15 ראה ש' אברמסון, כללי התלמוד בדברי הרמב"ן, ירושלים תשל"א.

תוך הדגשה כי 'ישנו' פתרון לשאלה, והלומד ימצאנו לכדו, בכוחות עצמו. הבנת העיקרון המתודי הוא הדבר החשוב בעיני המפרש, ואין צורך לדאוג ברגע נתון לפתרון כל הפרטים הנוגעים לעניין.¹⁶

מספר הסעיפים ב'ספר הכריתות' כמאתיים, ומספר הכללים והפרטים המודגמים בו גדול בהרבה. לכל אלה מביא המחבר אסמכתאות אחדות מן התלמוד (הבבלי בעיקר) מצביע לעתים על אסמכתאות מנוגדות, אך לא תמיד טורח בפועל על 'ישובן'. למעשה משמש הספר כאוצר של קושיות על סוגיות התלמוד, שתירוצן 'מתודולוגי' עליהן יוכל לשמש דגם עקרוני כיצד ליישב – בדרך הפשט – קושיות אחרות כיוצא בהן, על סוגיות אחרות. מן העיון ברובדי התוספות השונים מתקבל הרושם כי ככל שעריכתם מאוחרת יותר כך רב יותר החומר המתודולוגי המשוקע בתוכן, אולם דבר זה לא נבדק באופן שיטתי. ומכל מקום, עד כמה חיכבו למדני הדורות ההם, דור אחרון לבעלי התוספות, את הלימוד בסגנון זה, נלמד לדעת משם ספרו של ר' שמשון. מדוע קרא שמו 'ספר הכריתות', ומה ענין השם אצל נושא הספר? 'כרתי עמו ברית אהבה' הוא אומר, ומוסיף:

ראו ספר וכלו מחמרים / ומכרו לו לבבכם לצמיחת
אשר ברת ברית אהבה לדת אל / לזאת נקרא שמו ספר בריתות.

ר' שמשון מקינן חי בדור אחרון לבעלי התוספות. אביו היה חברו של ר' פרץ מקורביל, ראש לרבני צרפת בסוף המאה הי"ג, ור' שמשון היה חברו של ר' אליעזר מטוך. עורך התוספות 'שלנר', וכתב את ספרו ככל הנראה בגרמניה, בתחילת המאה הי"ד. לספר שישה חלקים, העוסקים בכמה נושאים: (א) תיאור י"ג המידות שהתורה נדרשת בהם אליבא דר' ישמעאל; (ב) פרק נכבד על ליב מידות של ר' יוסי הגלילי ודיון בשאלה מדוע לא נכללו אלה בסדרתו של ר' ישמעאל; (ג) דיון נפרד בדרכי י"ג המידות בנושאי סדר קדשים; (ד) כרונולוגיה תנאית ואמוראית בסיסית; (ה) כללי הוראה תלמודיים; (ו) כללים לימודיים שונים לאפיון השכיח והנדיר בטכניקת הקושיא והתירוצן ובמתודיקה של החשיבה התלמודית לצורותיה. הספר השפיע הרבה על ספרות כללי התלמוד שאחריו, ובפרט על הספר 'הליכות עולם' לר' ישועה הלוי.

הנטייה לפסק

מעט ורעות הן ידיעותינו על תולדות היהודים בגרמניה במחצית הראשונה של המאה הי"ד. למן העשור האחרון של המאה הי"ג החלה נהירה גדולה של יהודים שנמלטו מגרמניה לארצות שכנות, ממזרח וממערב, עקב הרעת התנאים הפיזיים

16 על הדקא השלילית הקיימת בין המתודיקה המוצעת ב'ספר הכריתות' לבין התפתחותה – המאוחרת בכיכל שנים – של ספרות ה'גורניש' והמפלולים (ראה להלן), ראה א' רביצקי. 'על זמנו של ספר "שערי צדק" המיוחס לרלב"ג', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 401-410. אמנם, הלך מחשבה יסודי משותף ללא ספק למתודולוגיה של הר"ש מקנען ולמפלולי ה'גורניש', אולם קיים ניגוד לימודי מעשי רב ביניהם, והדברים במתודולוגיה של 'ספר הכריתות' הרחיקו מעליהם את כבלי השיטה הקיצונית שנקטו בה מפלפלי ה'גורניש', כמו שהוכיח רביצקי במאמרו הנזכר.

הכלכליים של הקיום היהודי שמה, ויחד עם הירידה הכמותית במספר היהודים בגרמניה חלה ירידה מקבילה ביצירה הרוחנית בת התקופה. מעט מאוד חומר ספרותי הגיע לידינו מגרמניה במחצית הראשונה של המאה הי"ד, ואף מעט זה חול לגמרי לקראת אמצע המאה, כמהלך שנות האימה של מגיפות הימנות השחור'. אחת היצירות הספרותיות מתקופה זו, אשר יש לה קשר כלשהו עם נושא ספרנו, היא סדרת 'פסקי התוספות', הנדפסת בסופי כל מסכתות התלמוד בהוצאות הרגילות. ספק אם מחבר אחד עשאה כולה. פסקים אלה מסכמים בקיצור נמרץ ובתמציתיות את המסקנה ההלכתית המעשית המתבקשת מתוך כל דיבור של תוספות, לפי סדר דפי התלמוד. לא תמיד מסכמים פסקים אלו את התוספות 'שלנו', ועל כן לא תמיד קיים קשר ממשי בינם לבין התוספות הנדפסים אצלנו. נושא זה טרם נחקר, וטרם נבדקו כתבי-היד המרוכבים הגמצאים מחיבור זה. על פי המסורת בת התקופה¹⁷ נקרא שם ר' יעקב מגורטוויץ כמחבר הספר, חכם שידיעותנו עליו מצומצמות מאוד, ומכל מקום אשכנזי היה. ספר זה משקף את הגטייה הרבנית החזקה במאה הי"ד לדקדק בפסיקה הלכה למעשה, להחמיר בספקות ולצאת ידי חובת כל הדעות, לשמר מנהגים מכל הרמות, למעט ביצירה מקורית ומחדשת ולזקק הלכות רבות ככל האפשר יותר מתוך חומר המקורות הרווח. נטייה זו ניכרת היטב גם בספר הדינים גדל הכמות של ר' מנחם ממירזבורג, 'מעיל צדק',¹⁸ שנכתב במחצית הראשונה של המאה הי"ד, ואשר כלל קרוב לאלף סימנים בענייני הלכה שונים, אולם כיום נשארו ממנו רק מובאות (לא מועטות), בעיקר בביאורי המהרש"ל לטור, שנדפסו בירושלים תש"ך. על פי המובאות שבידינו ברור כי היה זה ספר גדל כמות מאוד, ועשיר בתוכן, וחבל על דאבדין. כמו כן ניכרת יפה הנטייה הנזכרת מתוך 'ספר האגודה' לר' אלכסנדר זוסלין כ"ץ,¹⁹ שנדפס לראשונה בקראקא של"א, ובמהדורה חדשה בירושלים בשנות השישים. ספר זה — הנחשב אחרון ליצירה הספרותית האשכנזית הערוכה על סדר מסכתות התלמוד השייכת לתקופת הראשונים — אינו עוסק כלל בפרשנות, אלא קובע סדרה של פסקי הלכה

17 שני ספרים חשובים עוסקים בתולדות הרבנות והספרות הרבנית בגרמניה בתקופות אלו: (א) י"י יחל, חכמים בדורם: המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ט; (ב) י"א דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים: דרכיהם וכתביהם בהלכה, ירושלים תשמ"ד. הספר הראשון מוקדש בעיקרו למאה הי"ד, עיקר עניינו במנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה, ומיוסד על פרקים ביוגרפיים לתולדות כמה וכמה אישים רבניים מן המאה ההיא, וכן לסדרי קמסר רבניים שונים. הספר השני עוסק בדרכי כמאה הי"ד, ומיוסד על הספרות הרבנית בגרמניה בעת ההיא, שדרכה ככלולה עוסקת בפסיקה ולא בפרשנות. אף על פי כן נושאים שני הספרים תובנה היסטורית בעלת משקל רב להבנת הרקע התרבותי הכללי לנאמר בפרק זה, ולהכרת האישים הבודדים שהזכרתי בשם, כגון ר' יעקב מגורטוויץ, ר' מנחם ממירזבורג ועוד.

18 נדפסה בידי א' בן-יעקב, 'שם הגדולים', קובץ דברים עתיקים, לייפציג תר"ד, עמ' 7-10.
19 ראה א' וימר, 'ר' מנחם ממירזבורג ונימוקיו', סיני עו (תשל"ד), עמ' עה-פה. צד. במאמר זה טרם נזכרו המובאות המרוכבות בספר של המהרש"ל, וממילא יש להוסיף הרבה על דבריו שם.

20 ראה: ש' אברמסון, 'בידורים', סיני נח (תשכ"ז), עמ' קפח-קצא; מאמרי 'קווים לאופיה של הספרות הרבנית באשכנז במאה הי"ד', עלי ספר ד (תשל"ז), עמ' 36-37.

קצרים ומנהגים לפי סדר דפי התלמוד וענייניהם, וטורח הרכה לזקק הלכה ולספח מנהגי אשכנז והליכותיה לצד דיבורי הגמרא השייכים לאותו עניין. מאמץ הפסיקה בספר זה מכוון כבר יותר לתחום המנהג, ההולך וכובש לו מקום של כבוד מיוחד באשכנז של המאה הי"ד, שהתמחתה בספרות המנהגים הנרחבת שנתחברה אז בקרבה.

מגמת הפסיקה המאפיינת את חכמי אשכנז במאה הי"ד, מתייחדת במאמציה לשלב את מסורת ההלכה האשכנזית-הצרפתית הקלסית — כפי שזו באה על ביטוייה בספרות התוספות — יחד עם מסורת ההלכה התלמודית הברורה והבהירה, כפי שכאה על ביטוייה בספרי הרי"ף והרמב"ם (שכבר מהר"ם מרוטנבורג ראה בו פוסק ראשון בחשיבות, לצד בעלי התוספות). מאמץ זה משתקף בתופעה הקודיקולוגית המאפיינת יותר מכול את הספרות הרבנית באשכנז של המאה הי"ד: מציאותן הרווחת של העתקות כתבי-יד במתכונת פוליו גדול של ספר הרי"ף, ולצדו רשומים, ב'גליונות' וב'חלונות', סיכומי תוספות, ספר המרדכי, הרא"ש, תשובות מהר"ם וכדומה. תופעה זו מקבילה להעתקות אשכנזיות בנות התקופה של ספר יד החזקה' לרמב"ם עם 'הגהות מיימוניות' לצדן. שאינן אלא גליונות וחלונות אשכנזיים שמטרתן לשכלל את הרמב"ם ולערכנו ברוח ההלכה הרווחת בצרפת ובאשכנז. 'הגהות מיימוניות' שימרו לנו חומר רב, ובגלל היקפן הנרחב הן נחשבות כ'ספר', היינו כיצירה מקורית שנערכה ברבע הראשון של המאה הי"ד, אף שאינן יצירה מקורית כלל אלא 'גליונות' ו'חלונות', כנזכר. כמותן ממש הם גם הגליונות והחלונות שבשולי ספר הרי"ף, אף שטרם נחקרו דיין ולא נדפסו, וכן הגליונות שבצד ספר ה'מרדכי' העשויים במתכונת דומה, ובהן רשומה ספרות אשכנזית-צרפתית נרחבת ברוח דומה; יש לזכור כי ספר המרדכי עצמו נכתב, במקורו, כספר צרפתי-אשכנזי המלווה את הרי"ף. זאת ועוד: לתועלת הלומדים קיצר ר' שמואל שליזצט — מגדולי חכמי אשכנז במאה הי"ד²¹ — את 'ספר המרדכי' (כי חלק ניכר מתוכנו הכירו הלומדים ממילא, מתוך הספרות שבידם), ובכך פינה מקום רב יותר לתוספות — אשכנזיות בעיקר — שמצא הוא במקומות שונים וביקש לשלבן ולקבען בסדר הלימוד השוטף. ספרו, המכונה 'מרדכי קצר', נפוץ מאוד בכתבי-יד אשכנזיים שמן התקופה הזו, ואין ספק כי זכה לפופולריות רבה. גם ספר זה שימר חומר קדום לא מועט שכבר אבר מאתנו במקורו, אלא שלא נחקר דיו, ולא נוצל כערכו. כתבי-יד אשכנזיים אלה ודומיהם כולם, כאמור, בני המאה הי"ד (והט"ו) ואופייניים לה, מהווים מעין ספרות נודדות לחכמת אשכנז וצרפת, והן כתוספת המרובה פי כמה על העיקר — ספרי הרי"ף, והרמב"ם שביסודם. תופעה זו מלמדת על מעבר של לומדים שהעדיפו לקבוע את לימודם המסודר על דפי ספר הרי"ף ולא על הדף התלמודי. תופעה זו כבר נזכרה כמה פעמים בפרקים הקודמים, וסיבות רבות לה; אחת מהן — חשובה בלי ספק — היא שרפת

21 ראה עליו: 'ספר המקנה' לר' יוסף איש רוסייהים (מהר"ח) פונקל-גולרשמידט, ירושלים תש"ל, עמ' טו-יח; א' הלפרין, מבוא לספר קיצור מרדכי על מסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"ב, עמ' קכה-קמ. על התופעה בכללה, ועל מקצת ענייניה, ראה א' ריינר, 'בין אשכנז לירושלים', שלם 3 (תשמ"ד), עמ' 27-62.

התלמוד בפריס באמצע המאה הי"ג, ומיעוט טפסיו שהיו מצויים בידי הלומדים. עם זאת, פעלו גם גורמים נוספים שעודדו תופעה זו, והעדפת מגמת הפסיקה — על חשבון העיון היצירתי והמחדש — אחת מהן. עם זאת, התגברות מאמץ הפסיקה והפיקחה ל'מקצוע' רבני,²² הביאה למפנה דרסטי בדרך לימוד התלמוד בשיבות, שם ביקשו ללמוד תורה 'לשמה', ללא כוונת הוראה, מהלכי הלימוד נחקו כליל מכל קשר אל עולם הפסיקה, ואומצה מתכנת לימודית חדשה לחלוטין, שעיקריה תאורטיים לגמרי, ברוח המגמות שתוארו לעיל, ובסגנון הייחודי הקרי במחקר סגנון ה'גורניש'.

תוספות גורניש²³

צמד מילים זה, מילתו הראשונה אינה דורשת הסבר, והשנייה — אף פירוש המילולי אינו ידוע.²⁴ המדובר הוא בשיטת לימוד חדשה, ששורשיה נעוצים אמנם בתהליכים שהתפתחו לקראת סוף המאה הי"ג, אך נופה שונה מהם לחלוטין. עיקר ידיעותינו על אודות פריחתה של השיטה החדשה הן מן המאה הט"ו, והדיה החזקים מהדורים היטב גם במאה הט"ו, אולם ראשיתה המתועדת היא בשליש האחרון של המאה הי"ד. שיטה זו מכונה במקורות בשם 'גורניש', שם סתום שעניינו לא נתברר וגם דרך ניקודו וקריאתו אינה מבוררת.²⁵ וספרותה מכונה בכתבי-יד 'תוספות גורניש'. עד לשנים האחרונות לא נדעה שיטה זו במחקר, משום שדוגמאותיה — המרובות מאוד! — מצויות היו אך ורק בכתבי-יד נידחים, ולא ראו פני הדפוס כמעט מעולם. עם ההתפתחות שחלה במחקר עם הקמתו ושכלולו של המכון לחצלומי כתבי-יד העבריים, החלה פרשה זו להתברר, לאחר שנתברר היקפה של התופעה בכתבי-יד. לאחרונה נדפסו מספר דוגמאות מתוכה, ואלה אף נקלטו פה ושם כדרך לימוד פעילה בקצת ישיבות. המקור הספרותי הראשון המוזכר תוספות

22 ראה מאמרי בהערה הבאה.

23 סעיף זה מהווה עיבוד של שני מאמרי, בתוספת חומר שנתחדש לי מאז נכתבו, ואלו הם: 'תוספות גורניש'; מהותן וחסן אל שיטת ה'פלפול' ר"החילוקים"; סיני סח (תשל"א), עמ' קנ-קסא; 'ידיעות חדשות על 'תוספות גורניש' וענין', עלי ספר ב (תשל"ז), עמ' 79-90. מאמרים אלו פתחו את הדיון המחקרי בנושא זה. וראה: ח"ו רימישורבסקי, 'על דרך הפלפול', ספר היובל לש' בארון, החלק העברי, ירושלים 1975, עמ' קיא-קכ (וראה להלן, הע' 30); אורבך, בעלי התוספות, פרק טו, כלל פרק זה (ספיקי תוספות: גליחות, קונטרסים ותוספות גורניש') במהדורה המחודשת (תש"ם) של ספרו, ובו השתמש בחומר הנזכר במאמרי אלו בלא להזכיר את מקורו אלא במקום שביקש לחלוק. הארכתי בדברים בסעיף זה יותר מן הרגיל, מחמת חשיבותו הרבה לתולדות פרשנות התלמוד שלאחר גירוש ספרו.

24 ראה א' קופפר, 'גורניש' — גורניש', עלי ספר ג (תשל"ז), עמ' 168.

25 בספר 'עלילות דברים' מכונה שיטת הפלפול שלפנינו במונח 'דברים' — שגם ענינו לא נתברר — ולדעת א' קופפר יש לנקר גורניש, שהיא מילה סלאוית שמשמעותה 'דברים'; כאמור, משמעו של מונח זה עצמו וקשריו לענין שלנו אינם ברורים. על זמנו של ספר 'עלילות דברים' ראה מאמרי 'היכן נתחבר ספר 'עלילות דברים'?' עלי ספר ג (תשל"ז), עמ' 44-53. דעה שונה הביע ר' בנפיל, המקדים את חיבורו למאה הי"ד — ראה מאמרו 'ספר 'עלילות דברים': סר ק בתולדות ההגות היהודית במאה הי"ד, אשל באר-שבע ג (תש"ם), עמ' 229-263.

אלו, הוא הספר המתודולוגי 'כלל קצר', לר' יהודה אבן כולאט, ממגורשי ספרד. שנדפס לראשונה בקושטא בשנת רצ"א, וכמהדורה שנייה בידי מיכל רבינוביץ בקובץ 'אזכרה' לגראי"ה קוק (ירושלים תרצ"ו). לדברי הרב אבן כולאט, 'הכלל השביעי וגם הוא לחכמים האחרונים הם שראו דרך הפוסקים והגאונים... והשתדלו לבוא בטעמים ובעומק המאמרים התלמודיים, והיותו מפורסם באלו הוא רבי שלמה הצרפתי, אשר הלכו בדרכיו אחריו בעלי התוספות והחידושים והגורניש ושאר בעלי השיטות'. בדברים אלו, שהם, כאמור, ההזכרה הראשונה של ה'גורניש' בשמן המפורש, נמצא גם שיבוץ בשלשלת פרשנות התלמוד, בין 'התוספות והחידושים' מחד ולבין 'השיטות' שלאחריהם, שבעניינן ידובר להלן. 'תוספות גורניש' למסכת יבמות נדפסו בסוף מסכת זו שבהוצאת 'אל המקורות' — פרדס (ירושלים תשכ"ב), ועל בסיסן, ועל בסיס יתר הדוגמאות שייזכרו להלן, יש בידינו לתאר מהלך לימודי חדש זה בקירוב רב.

בדיקת הספר מעלה כי מיוחד במינו הוא, הן מצד התוכן והן מצד השיטה, ואין לו אח ורע בכל ספרות התוספות (וגם לא בשאר כל ספרי הראשונים). ספר רב כמות זה אין בו אפילו מובאה אחת מגמרא, או ממקור אחר כלשהו, שמחץ למסכת יבמות, ולרוב אף לא מחץ לגבולות הסוגיא עצמה שהוא עוסק בה. יתר על כן: אין בכל הספר אפילו חידוש דין אחד ולא משא ומתן של הלכה במוכן המקובל של המילה — אין דין בסברת ההלכה ובטעמיה ולא עיון בעומק הדין, ואין כל ניסיון 'לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא'. במילים אחרות: אין בו דבר מכל מה שמהווה את תמצית ושורש ספרות התוספות כולה, וספרי הראשונים בכלל. ומה יש בו? מגמת הספר היא למצות את המתרחש 'מאחורי הקלעים' של הסוגיא: לבאר מה הייתה דעתו של המקשן לאור חירוצו של התרצן, ומה הייתה דעתו של התרצן — לאחר שזכינו לרדת לסוף דעתו של המקשן. מעסיקות אותו במיוחד שאלות טכניות, כגון: מדוע הקדים המקשן שאלה א' לשאלה ב' בעוד שלכאורה היה צריך — ולפחות, היה יכול — לנהוג להפך; ולאחר שהבינו את סיבת הדבר הזה עלינו להבין מדוע לא נהג כך גם בהמשכה של הסוגיא. באופן זה ממש דן הספר גם בדברי התוספות: מדוע הקדימו הנחה מסוימת לקשייתם, הנחה הנראית מיותרת, לכאורה, לצרכה של אותה קושיא; ולעומת זאת: פעמים שקשיית התוספות אין לה מקום, משום שבאותו שלב של מהלך הסוגיא שעליו מקשים התוספות, ניתן לדעת ה'גורניש', להעמיס כוונה אחרת בדעת התנא או האמורא; וכדומה בשאלות אלו ובתרכובותיהן. בולטת נטייה דיאלקטית קיצונית למצות עד גבול האפשר את הפער — הנצחי — שבין עמדות המקשן והתרצן, שבין ה'היה אמינא' והמסקנא ושבין בעלי מחלוקת בכל מקום. להלכה, אין סוף לדרך המבקשת לברר מדוע לא יסבור פלתי כאלמנתי, ומשהו ממש מאוד ממכך זה משתקף בין דפי 'תוספות גורניש' ליבמות. פעמים שהכותב מציע כמה 'דרכים' ליישב בהן את עומק כוונת הדברים, ופעם אחת מצאתי עשר [!] 'דרכים' חלופיות כאלו בביאור כוונת רש"י, בלא שתהא נפקא מינה מעשית כאף אחת מהן, וכולן 'להגדיל תורה ולהאדירה' בלבד. הנטייה למתודולוגיה ניכרת היטב גם בבחירת הסוגיות הנידונות בספר: כאלו העוסקות בשאלת הסדר הפנימי של ההלכה במשנה, או בדרשות הפוסקים למיניהן וסוגיות שיסודן באוקימתא. חכמי ה'גורניש' ממציאים אוקימתות ומני

מציאות חדשים לרוב, ומנסים להבין ולהסביר מדוע לא העמידו בעלי הגמרא או התוספות את ההלכה באותן אוקימתות, תוך שהם בודקים הרכבות מדוקדקות אפשריות בין דעות שונות לבין אותן אוקימתות מחדשות שהמציאו. הספר מיוסד כולו על הפלפול ועל החילוק, שכאן הם נושאים אופי טכני-פורמלי בלבד, בלא ניצול כלשהו של יסודות ההיגיון והסברה. מתוך כך קשה הספר מאוד ללימוד ללא הרגל מספיק, והעיון בו הוא לטורח רב על המעיין בתחילת הלימוד ואף בהמשכו, שכן המאמץ האינטלקטואלי המשוקע בו משולל מעיקרו את 'שכרו' של הלימוד — שבידוע, 'אגרא דשמעתא סברה' (ברכות ו ע"ב).

אמנם, מצד אחר משקפת דרך זו חתירה אמיתית, קשה ובלתי נלאית, לחקר האמת הפנימית של הסוגיא, כפי שיש להעלותה מתוך הסוגיא עצמה, על ידי דיוק במילוחיה, משפטיה, סדרה ומבנה הפנימי, ומתוך האזנה לבין השיטין שבה. יסוד זה הוא שמשך את תשומת לבן של אותן קבוצות לומדים מועטות בימינו, שאימצו את השיטה לעצמן עם חשיפתם של כתבי-היד מן הטיפוס הזה. אלא שקיים יסוד פרדוקסלי בשיטה כולה, המבקשת לקרב את הלומד להבנת כל הפרטים ופרטי הפרטים, ולו גם הקטנים והשוליים ביותר, הקשורים בפשט הסוגיא, תוך היצמדות מרבית למילוחיה הסוגיא והדקקות לבעיות פילולוגיות שוליות בתכלית, אך מאידך מיוסדת השיטה על חילוקים, פלפולים והגיונות שאין להם כל יסוד במילות הסוגיא ובמשפטיה. הוזה אומר: מתוך רצון לשמור על צמידות מרבית לטקסט הסוגיא וללשון כמות שהיא ממש — דבר שיש בו, כשלעצמו, הרכה מן החיוב מבחינה רידקטית — מתרחשת הנתקות מדעת מתוכנה הענייני של הסוגיא תוך העמסה של רעיונות חיצוניים משלימים ממינים שונים. מתוך כך יוצא כל רווח הסוגיא בהפסדה.

אופייה הטרנזי המיוחד של השיטה ניכר יפה בכתבי-היד המרוכזים למדי שנחשפו עד היום. הקטעים הכלולים בכתבי-היד מחזיקים בדרך כלל בין עשרים לשלושים דף, ובכולם נעצר הפלפול בנקודה כלשהי באמצע מהלכו, והסופר מתנצל על כך בלשונות כגון 'ועוד האריכו ונלאיתי להעתיק', וכדומה. מעניין עד מאוד לראות כי כל כתבי-היד שנמצאו עד היום מקוטעים הם, ואין אחד מהם בא לידי גמר. בדרך כלל מתייחס החומר הפלפולי לדפים הראשונים הפותחים מסכתות שונות, וגם כתב היד המפותח ביותר, זה של מסכת יבמות הנזכר לעיל, מגיע עד לדף כ"ב. וזה, לדוגמא, מבנהו של כ"י פריס, הספרייה הלאומית מס' 454: 'לקוטות מחרושין על קצת הלכות בבא מציעא ויבמות וחידושי גיטין וגורניש משבועות מחולין וקנורסין אחרים'; דף 24: תוספות גורניש לראש מסכת בבא קמא; דפים 26-27: כנ"ל לראש מסכת בבא מציעא; דפים 27-39: כנ"ל לתחילת מסכת שבועות; דפים 47-56: כנ"ל לתחילת מסכת יבמות; דפים 56-68: כנ"ל לדפים הראשונים של מסכת חולין. עוד אופייני לכתבי-יד אלו נוסח משובש, שנשתבש מחמת שנתבלבל הסופר בין חלקי הפלפול השונים ומתוך כך דילג על מילים, על שורות ועל חצאיהן; הערת מעתיק בלשון 'האריך והטופס משובש' אינה נדירה כלל. פעמים ביקש המעתיק, או בעל כתב-היד עצמו להוסיף ביאור משלו על מה שמצא בנוסח שלפניו, ועדות לכך היא הערה בלשון זו: 'עם כל זה שהוספתי ביאור דבריו לא היה מספיק לנו'. עוד אופייני לכתבי-יד אלו שימוש מופרז ביותר

בראשי תיבות ובקיצורים שונים ומשונים, חצאי תיבות וכדומה, ורוב המילים אינן מופיעות בשלמותן אלא מקוצרות בתווית בסופן.

האופי המיוחד של העיין הלימודי הזה הביא לידי גיבוש מערכת מינוח וסגנון דיבור שנועדו להקל על הרצאת הדברים. מן המתחים הבולטים: 'הספר [=התלמוד] הולך' (גם: 'להוליך שיטה'); 'דו"ק' ו'דו"ק היטב'; 'האמת' [=המסקנה]; 'הייתי מרויח'; 'הייתי מפסיד'; 'נראה לי דחוק על כן שינית'; 'וכמה יש לי שיקולים'; 'מה תאמר... אם כן... מה תאמר... אם כן'; 'בטוב' [=ברוחה. ההפך מן 'בדוחק']; 'אם כן... אז... אם כן... אז... אם כן... אז...'; 'סברה מבחוק' [=הסברה האמתית כשלעצמה; ראה להלן]; 'ללמוד כנגד הסברה' וללמוד כמו הסברה; 'יזה היה [יוצר] ג' לימודים, וזה אינו רוצה לעשות'; 'לא מסתבר שיהא ג' חילוקים בדבר'; 'לעשות חקירה', 'בלבתי', ולפתע, בסוף קטע: 'בלכול'. רבים מן המתחים האלה נרמזים יפה גם בספר 'עלילות דברים' — ראה לעיל, הערה 25 — ואם אכן נתחבר אותו ספר במאה הי"ד, כדעתו של בונפיל, תהיה לנו עדות מוצקה על קיומה של השיטה כולה כבר במאה הי"ד.

ראיה מעניינת לקיומה של השיטה הזו בלימוד החי בישיבות באמצע המאה הי"ד, יש להביא מתשובתו של ר' יוחנן ב"ר מתתיהו, רבה של פריס, אשר היה בין המגורשים ממנה עם הגירוש הכללי בשנת 1395.²⁶ ר' יוחנן נשאל על אודות סתירה מסוימת בין ספר הסמ"ג והסמ"ק בעניין כלשהו, ובתשובתו כלל את הפיסקה המעניינת הבאה:

כמו שחשבתי בימי חורפי על דקדוקים יפלפלו חריפים על לשון יתור תנאים, גם על פירוש רש"י, כל אחד יפרש לדעתו — מדלא קאמר הכי שמע מינה דעתו כך. והעליתי על לבי, שעל כל פנים אם חשב הכותב בלשונו 'אם אומר כך יטעו וכך יטעו אבל כך אין לטעות', קודם שחשב כל זה יתור בקל היה מפרש להדיא! אלא ודאי המפרש והלמדנים לשם שמים יבוא דבריהם, ודעתם בפיהם הפסק אמיתי ברוח הקדש, ואחרי שכן בא להם האמת בדבור היותר שלם בלי חסרון. וכן המעיינים מעמיקים ביושר הלשון והיתור ושנויי הלשון יגיד שהפירוש כך והדעת כך, דאם לא כן הלשון חסר.²⁷

ואם כן, 'בימי חורפ' של ר' יוחנן, דהיינו ימי אמצע המאה הי"ד, עיין חכם זה בתופעת פלפול-החריפים בזמנו, ובהצדקה התאורטית לדקדוק המופלג בלשון התלמוד ורש"י, ותהה: האם באמת נתכוון רש"י לכל עומקי הכונות שמייחסים לו? והאם אכן נתכוון למנוע בדבריו כל מיני טעויות אפשריות אשר הלומד היה עלול להיכשל בהן לו ניסח את דבריו באופן אחר? ואם כן — מדוע לא כתב בפירוש וביתר בירור את כוונתו המדויקת? ומניין הבדלי הסגנון האישיים שבין מחבר לחבר? ומהי משמעותו של המזג הספרותי המיוחד בדברי תורה והלכה? ותשובתו

26 ראה עליו ש"ח קוק, ר' יוסף ב"ר יוחנן איש ירושלים, הג'ל, עינים ומחקרים, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 298-303.

27 ראה ר' סז, 'חשבויות גורלי אשכנז', מוריה ט-י (תשל"ה), עמ' ח-ט.

על כל השאלות הללו אחת היא: הנוסח שבו כתב כל אחד מן הגדולים הקדמונים הוכתב לו ברוח הקודש מן השמים,²⁸ בהתאם לצורכי השעה והזמן. ממילא יצאו הדברים מכוונים ומדויקים בצורה מוחלטת, ויש הצדקה מלאה לעסוק בפיענוח עומקי הכותרות ובחשיפת הפנים הפנימיים. למדנו, על פי דרכנו, כי הפלפול החדש, אשר כבר נהג ברכים באמצע המאה היידי, עורר גם תמיהות וספקות אצל חכמים אשר הבחינו בבירור כי בריאה חדשה יחסית לפניהם.²⁹

מן האמור ברור כי לפנינו ספר הערוך בשיטת הפלפול והחילוקים המפורסמת,³⁰ וחיבורו הרכה בכך שהוא הראשון מסוגו בספרות הרבנית. מה שידוע היה עד כה על שיטת הפלפול נבע משני מקורות עיקריים: הספרות הענפה בעד ונגד השיטה, שנתחברה בעיקר במרכז אירופה ובמזרחה במאות הייז והייז, וספרות כללי התלמוד, בחלקה הגדול ממקורות ספרדיים, שנתחברה כמאה וחמישים שנה קודם לכן, כ'דרכי הגמרא' לר' קנפנטוך רהליכות עולם' לר' ישועה ב"ר יוסף. עם כל זאת לא היה עניין הפלפול והחילוקים ברור, לא מבחינת משמעותו ההיסטורית ולא מבחינת משקלו וערכו בתולדות הרח. פרוש' מ' בריאר הוכיח במאמרו הנזכר כי 'באמצע המאה הט"ו כבר היה בעיצומו תהליך גיבושן של שיטות הפלפול החדשות', זאת על סמך בדיקת המקורות של אותה תקופה: כתביהם של מהר"י וייל, מהר"י ברונא, מהר"ק, 'תרומת הדשן' ואחרים. מעתה נתברר כי יש בידינו ספר חי ומקורי המיוסד כולו על דרך זו, ואפשר לנו ללמוד ממקור

28 השווה, לעומת זאת, דבריו המקבילים של ר' יצחק קנפנטוך, בעניין זה עצמו: 'מנהג רש"י ושיטתו היא, שלא לדבר דבר ושלא להוציא מילה בלשוננו שלא רוצה לומר. כי כאשר ידבר דבר על לשון הגמרא — או לפרש, בעבור כי הוא סתום, או להיחזק נשמר על פי פירוש אחר, מוטעה, מאתקפתא, וקושיא או דוחק, או לחקן הלשון... ובחידושי הרמב"ן צריך אתה לעיין דק היטב, ולהשתדל ולהוציא כל לשוננו בענין שלא יישאר בו דבר מיותר, אפילו אות אחת, כי כל דבריו הם כמספר ובמשקל ובמידה'. ובאופן כללי: 'כל אחד מהמדברים, אחד השואל ואחד המשיב, שהם בעלי שכל, ושכל דבריהם בחכמה ובתבונה, אין בהם נפתל ועיקש, אטו בשופטני עסקין, ולכן יש לך לעיין בכל דבריהם'. היסוד הרציונלי כולט בהערכה זו לעומת היסוד המיסטי אצל החכם האשכנזי.

29 ראה נוספת לקיומה של השיטה באשכנז במאה היידי יש להביא מספר 'המרדע והדרכן' הנמצא בכתב-יד, ואשר עליו הארכתי את הדיבור במאמרי (לעיל, הע' 20), ולא אחזור הדברים כאן. אוסיף רק מה שלא נאמר במאמר ההוא, כי בשנת 1391 כבר הועתקו בכתב-יד פירושי מילים וזרות שמשתמשים בהם במדע, מלוקטים מתוך ספר 'הדרכן'. כתב-יד זה הועתק בירושלים, וכעת הוא נמצא בפריס, בספרייה הלאומית, ומספרו שם 704 — ראה מ' בית-אריה, 'כתבי יד עבריים שהועתקו בירושלים', פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, בעריכת ב"ר קדר, ירושלים תשל"ט, עמ' 261 מס' 14. ואם כן המציאות המשתקפת בספר היא בת המאה היידי.

30 המאמרים המרכזיים בנושא זה הם: ח"י דימיטובסקי (לעיל, הע' 23); ג"ש גרינשפאן, הקדמה לספר מלאכת מחשבת, לונדון תשט"ו; ש' הכהן ויגנסון, 'דרכי הלימוד של "נירנברג" רגנשבורג', סיני לו (תשט"ז), עמ' רסז-רעו; מ' בריאר, 'עליית הפלפול והחילוקים בשיטות אשכנז, ספר הזכרון לרב ייי וינברג, בעריכת ע' הילדסהיימר וק' כהנא, ירושלים תשל"ל, עמ' רמא-רנה.

31 'התפתחות דרך הלימוד של החילוקים עדיין לא התבחרה כל הצורך' — 'כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, עמ' 226-227.

ראשון ממש על טיבה של השיטה; ממילא מתברר בוודאות כי אכן הייתה השיטה שרירה וקיימת כבר באמצע המאה ה־ט"ו, כדעתו של ברויאר.

'תוספות גורניש' אלו ליבמות הן מעשה ידי מלקט אחד, אנונימי, שאסף חומר קדום לו מעט, ממקורות אחדים. החכמים הנזכרים אצלו הם: 'הר"ם', שהוא המדבר העיקרי בכל הקובץ, ומשמו מצוטטים החכמים הבאים: ריב"י, ריא"ף, ר' יוסף מטנ"י, ר' חיים ור' יעקב מקולמנא [=קלן]. חכם אחר הנזכר הרבה בספר, באופן בלתי תלוי ב'ר"ם', הוא ר' זעליקמן, ותורתו מובאת משמו. המלקט עצמו מוסר פעם אחת בשם הרב ממניאל [?]. פעם אחת מעיד המלקט: 'וכן הוא כתוב בתוספות של הרב ר' אליעזר מתוך כתיבת יד'. קשה להחליט אם היו כל אלה מקורות כתובים או חומר על פה שנתאסף בלימוד הישיבה. בשום מקום אין סימנים ספרותיים המעידים על ציטוט ('ז"ל', 'עכ"ל', 'עכ"ד' וכדומה) והדבר מעיד לכאורה על עצמו, שנקלט ונמסר בעל פה. היה מקום להחליט כך בוודאות, אילו שוב במקום אחד, תוך כדי דיון ב'גליונות' — ראה להלן — הוא מקשה מדברי 'גליון' אחד למשנהו, ומוסיף 'ושני הגליונות הם ממהר"ם'. אמנם, אי אפשר לומר שהכוונה כאן היא ל'ר"ם' הג"ל, שהרי ר"ם עצמו הוא המקשה משני הגליונות אהודי; ומאחר שאין אנו יודעים מי הוא הר"ם בעל ה'גליון' ומי הוא הר"ם 'שלנו' שביטול ה'גורניש', מוטב להשאיר העניין בצ"ע. בכתב־יד אחרים של 'תוספות גורניש' נזכרים עוד החכמים הבאים: מהר"ר עוזר, מהר"ן, מהר"א, מהר"א, מהר"ר שלום, הרב יחיאל, הר"ר זוסלין, מהר"ר וייבש, הר"ר עובדיה, הר"ר אהרן מריגשבורג, ה"ר שמואל מארנשטט, ועוד.

לפנינו חכמים אשכנזיים בני המאה ה־ט"ו,³² חלקם ידועים לנו מדור רבותיו של ר' ישראל איסרליין בעל 'תרומת הדשן'. היינו בני השליש הראשון של המאה ה־ט"ו, וחלקם מבני חוגו של ר' ישראל איסרליין עצמו. על האופי האשכנזי מעידים גם שמות החכמים, שאחד מהם הוא מן העיר קלן, וגם הכתובת שבראש כתב־היד: 'תוספות גורניש אשכנזיות'. מעיקר נוסח ונתן החיבור בארבעה ספרים: בגמרא, בדברי רש"י, בתוספות (שלנו) וב'גליון', הלוא הוא גליון (ולמעשה גליונות אחרים) על התוספות שלנו — שהם תוספות טוך — ממחברים שונים. בראש כל קטע צוין בפירוש אל מי מבין הארבעה מתייחסים הדברים, ומובאות מילים אחדות מגוף הקטע. תוספות טוך נתחברו לפני שנת 1290, שנת מותו של מחברן, והדעת נוחתת כי ה'גליונות' (ממחברים אחרים; אחד מהם שמו ר"מ, כאמור לעיל) על תוספות אלה נתחברו במשך יובל שנים לפחות, שהרי המדובר בגליונות כתובים שהפכו כבר בעצמם לספרי לוואי מקובלים לתוספות טוך בקרב ציבור לומדים ניכר.

נמצאת אומר כי ראשוני החכמים הנזכרים בגורניש — כלומר אלו המצוטטים בפי 'הר"ם' — פעלו לכל המוקדם באמצע המאה ה־י"ד. ומאחר שהר"ם מוסר בשמם והמלקט שלנו מוסר בשם הר"ם הרי נתרחקנו עוד שני דורות ונמצאנו עומדים במחצית הראשונה של המאה ה־ט"ו, בתקופתו של המהר"ל. קשה לזהות

32 וראה עוד: א' חבצלת ו' פלס, 'ממשיכי בעלי התוספות: תוספות גורניש', מדיה וסרי (תשנ"ב), עמ' יב-טו; י' ליפשיץ, 'תוספות גורניש: פסחים' (שס), עמ' טו-כב.

את החכמים הנזכרים לעיל, אולם הזכרה קדומה של 'תוספות גורניש' מצויה בספר 'מהררי נמרים' (ויניציה שנ"ט), ובשערו נאמר כי הוא כולל, בין יתר ענייניו, גם 'ביאור קצת סוגיות מהגמרא, מהאשל הגדול הרמב"ן ומהר"ם מגורניש ז"ל', ובהקדמת המו"ל, אברהם עקרה, נאמר כך: 'כתועלת הנמשך לרבנים נר"ו [=בניגוד ל'תלמידים' הנזכרים כמה שורות קודם] בהדפיס להם ביאורי קצת סוגיות מהגמרא מסכת חגיגה וממציעא ומשכועות, מהאשל הגדול הרמב"ן וממהר"ם גורניש זצ"ל'. אלא שמפליא הדבר כי למעשה אין ה'ר"ם' (או ה'מהר"ם') נזכר אפילו פעם אחת בספר עצמו. בקטעי 'תוספות גורניש' אחרים המצויים בכתב-יד נזכרים מלבד ה'גליונות' גם 'הגהות' שעל ה'גליונות', וגליונות שעל הגליונות, ותופעה זו מצויה בעיקר בספר 'שיטה מקובצת' לר' בצלאל אשכנזי, שבספרייתו היו קטעי 'תוספות גורניש' רבים, והוא הרבה לצטט מהם במקומות שונים.³³ וכמספר הגליונות וההגהות למעניהן כך הוא מספר דורות לומדי שיטת ה'גורניש' המשתקפים באותו כתב-יד.

השם 'תוספות גורניש' מלמד לכאורה על קיומן של תוספות כאלו שהיו 'ספרדיות'; שאלת מציאותן של אלה היא שאלה קשה שאין אנו יודעים לענות עליה. מפליא הוא שבעוד שכל כתב-יד של 'תוספות גורניש' שעלו בידינו כתיבה אשכנזית הם, הרי שכל הספרים הידועים לנו המזכירים את 'תוספות גורניש' — בכלל, וה'אשכנזיות' בפרט — ספרדיים הם וקשורים בטכורם למתודיקה המיוחדת של ר' יצחק קנפנטוך,³⁴ וטרם נמצא ספר ממוצא אשכנזי שיצטט מהו. אין ספק כי קיים דמיון בסיסי ומכנה משותף ניכר בין שיטת העיון הספרדית, בת המאה ה־ט"ו (עליה ראה להלן, עמ' 141), לבין שיטת ה'גורניש', למרות הבדל ניכר שביניהן.³⁵ את המשותף ניתן לתאר בדרך זו: (א) ההכרה כי דרושה גישה מתודולוגית מוגדרת על מנת לרדת לסוף דעתה של הסוגיא התלמודית; (ב) יצירת מערכת מתודולוגית שכזו, בעלת כמה וכמה סעיפים נוקשים, אשר הלומד חייב לשעבד את אורח מחשבתו — ואת נתוני הסוגיא — למגבלותיה; (ג) ההכרה כי ביסוסה של מערכת שכזו חייב להיות על יסודות פילולוגיים וטקסטואליים; (ד) ההנחה כי הטקסט — של הגמרא, של פירוש רש"י ושל פירושי הקדמונים בכלל — מדרקדק הוא בתכלית הדיוק, קצר וקולע, ואין בו חסר ויתר בשום מקרה ואופן; (ה) ההנחה כי ה'מקשן' וה'תרצן', בכל מקרה, הם אישים נפרדים, בעלי דעה מגובשת, וכי אין המדובר בטכניקה רטורית-דידקטית גרידא של הצעת דברים. לעומת זאת בולט ההבדל המכריע בין נוסח ספרד לנוסח אשכנז של הטכניקה.³⁶ מטרתם של בעלי הסגנון הספרדי הייתה להגיע לעומק סכרת הסוגיא

33 עניין זה פותח ונתבאר יפה על ידי אורבך, בעלי התוספות, פרק ח.

34 ראה ר' בריארי, 'חידושי פרק הזהב שבספר "מהררי נמרים"', מחקרים ומקורות: מאסף למדעי היהדות א (תשל"ח), עמ' 445-509.

35 על פרט אחד מתוך נושא רחב זה, ראה ר' בריארי, 'מחקרים בפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד', ספונות ס"ח ב (ת"ז) (תשמ"ג), עמ' 165-184.

36 על סדר הפלפול הספרדי ראה: ח"ו דימיטרובסקי, 'בית מדרשו של רבי יעקב בי רב בצפת', ספונות ה (=ספר צפת), חלק ב (תשכ"ד), עמ' עז-צו, ק-קב; ח' כ"טוב, 'שיטת קידושין למהר"י בי רב', בריאלין ו (תשכ"ח), עמ' 263-287; מ' בניהו, 'רבי חייא רופא וספרו "מעשה

ובירור הגיטה המשפטי-ההלכתי, ולמצות ממנה בדרך זו פרטי הלכה נוספים; לעומת זאת מטרת השיטה האשכנזית היתה להבין את דרך מחשבתם של בעלי הסוגיא, המקשן, התרצן והפשטן, שונה הברייתות וסתם הגמרא, ואת היחסים הטכניים שביניהם, כדי לעשות שלום בין כל חלקיה ולהשלים, כביכול, את הדיון הבלתי שלם שבגמרא.

להבדל מכריע זה – שבאמצע המאה ה־19 היווה את ההבדל בין 'פלפול של אמת' ל'פלפול של שקר' בפי מתנגרי החילוקים³⁷ – ישנו גם סימן חיצוני מאלף. הביטוי 'סברה מבחין', שמגיתיו לעיל בין המונחים המשמשים לרוב בתוספות גורניש' נמצא, כידוע, גם בכללי התלמוד לר"י קנפנטון, האומר כך: 'וראה גם ראה ככל מאמר ומשפט מה היית סובר מסברתך, או דן משכלך, בטרם שיבוא התנא או האמורא ההוא, ויצא לך מזה תועלת רב, כי אם היית סובר מעצמך כמוהו תיקשי לך מאי אתא לאשמעינן. ואם סברתך מתנגדת לו יש לך לדעת ולחפש מהו ההכרח שיש לו לומר כן, ומה היא החולשא או הריעותא שיש במה שהיית סובר, וזהו הנקרא "סברה מבחין"'. אולם המעיין יראה כי על אף שימוש המרובה של הגורניש בטכניקה זו, נושא אצלו המונח משמעות שונה מיסודה: אין זו סברת הלומד עצמו, אלא הסברה האמתית בעצמה. וההבדל מכריע, משום שלדעת הגורניש מקור הביטחון כי אכן זוהי הסברה הנכונה נעוץ בסוגיא, במהלכה ובלשונה, ולא בדעתו העצמאית של הלומד – הכפוף אף בדבר זה לטקסט של הסוגיא. ופועל יוצא מזה הוא כי אין בתוספות גורניש אף סברה מחודשת, מקורית והגיונית, ובקשרי נמצא, אולי, חידוש דין הלכה למעשה. וכנראה שמסיבה זו פסק המהרי"ק כי אין נוצרת זיקה של תלמיד הכפוף לרב בין מי שלמד אצל אדם אחר 'תוספות זמן'.

ה'קונטרסין'³⁸

פרק נוסף בגלגוליה של הספרות הפרשנית לתלמוד באשכנז של המאה ה־19, הם ה'קונטרסין' הרבים בכתב־יד, שנכתבו סביב 'גליונות טוך' של ר' אליעזר מטוך. כאמור, העלה ר' אליעזר מטוך את הערותיו, שלו ושל תלמידיו ואנשי ישיבתו,

חייא"י, ארשת ב (חש"ך), עמ' 109-129; הגל, 'עירוש סוגיות בבבלי', ספר היובל לח' אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 71-81.

37 כיצד ניתן להבחין, אליבא דמהר"ל מפראג, בין פלפול של 'הבל' (או 'שקר') לבין פלפול של 'אמת', היא שאלה קשה. הסברו של א"פ קליינברג (המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ב, עמ' 66-67 וכל פרק ח שם), כי 'אכן הבחן שעל פיה יובחין... הינה סובייקטיביות לחלוטין: אם בעל הדעה הסוטה מן המקובל משוכנע בעצמו מנוכחות טענותיו... או שהוא חסר שכנוע פנימי כזה, מתבסס על דברי מהר"ל עצמו במקומות אחרים והוא נכון במידה רבה, אולם אין הוא משקף את ההבדל היסודי המתואר במאמרי. הקושי שעמד בפני דוקר זה, ודוקרים אחרים שקדמוהו, נובע מהיעדר דוגמאות קונקרטיות לפלפולי אמת ושקר מכלי ראשון, אלא רמזים כלליים ועמומים. משנתברר אופיין של 'תוספות גורניש' וסיבן כספר חי של שיטת הפלפול הקדומה, מתבהר העניין הרכה. ואין כאן המקום לתאר את מהות שיטת הפלפול החיובי שאליה מכוון המהר"ל (אשר אינה זהה עם שיטת העיון הספרדית דווקא). וראה מאמרו של רביצקי (לעיל, הע' 16).

38 ראה אורבך, בעלי התוספות, פרק טו.

לתוספות הערוכות על ידו, כ'גליץ' נפרד, מנוסח היטב, בשולי אותן תוספות. כמה וכמה גיליונות כאלו העלה חכם זה על הכתב במהלך השנים, ואלה הופצו בין תלמידי הישיבות, בזה אחר זה, מיד לאחר שהועלו על הכתב. לגיליונות אלו נודע בעיני לומדיהם מעמד כיניים ממוצע: מצד אחד, הקפיד מחברם להפרידם באופן ברור ונחרץ מספרות התוספות, ולהדגיש כי אינם חלק מספרות חתומה זו, אלא הגהות שוליים בצדי הגליץ; מצד אחר, היה מחברן מבני הדור האחרון לבעלי התוספות עצמם, ותלמידיו, שהגו בתורתו בחייו או בסמוך לאתר פטירתו (1291). ראוהו, כמובן, שווה מעמד למהר"ם מרוטנבורג ולר' פרץ מקורביל, הנחשבים — גם בעינינו — לבעלי תוספות. על כן בהתפלפלם בגיליונותיו השונים, שפעמים אף סתרו זה את זה, הוצרכו בני הדור הבא אחריו לרדת מדרגה ספרותית ניכרת לעיניים מתחת לרמת ה'גליונות' שקבע הוא. פלפוליהם, שנכתבו בכישרון מועט משלו אך באריכות לשון מרובה בהרבה מזו שלו, והשתרעו על פני שטח כתוב רב בהרבה ממנו, נקראו 'קונטריסין' — וכך הוא לפחות כינויו הכולל של חומר ספרותי זה בפיו של ר' בצלאל אשכנזי, שבספרייתו העשירה נקבצו גיליונות אחדים של ר' אליעזר מטון ו'קונטריסין' רבים שנוסדו על גיליונות אלו, כולם בכתב-יד. רוב ה'קונטריסין' — למעט מקצת גיליונות של ר' אליעזר מטון, אבודים מני אז, כי לא נרפטו מעולם, ואילולי נשתמרו בספר 'שיטה מקובצת' — כמאתיים (!) מובאות לארבעים דף הראשונים שבמסכת כתובות — לא היינו מכירים גם את המעט היחסי שהובא שם.

ברוח השיטה הלימודית החדשה שרווחה במאה הי"ד, ואשר ביקשה להשוות, לדקדק ולהשלים בין כל חלקי הסוגיא, למצות את שיטות המקשה והמתרץ, ה'הה' אמינא' והמסקנה, כך שתוכלנה להחקים כולן כאחת, זו לצד זו בשלום ובסובלנות, נשתנה ממילא גם סולם הערכים הלימודי: מעתה לא שלב הקושיא הוא העיקר בשיטת הלימוד וגם לא שכבת התירץ, אלא המשא והמתן הפלפולי עצמו הוא העיקר, ובכך הפך מה שהוחזק בכל הדורות כ'אמצעי' בלבד — ל'מטרה' בפני עצמה. ממתכונת זו מתחייב כי רמתם התורנית — למעט רמתם הווירטואוזית — של ה'קונטריסין', יחסית לרמת ה'גליונות', תהא ירודה מאוד, ורוב פלפוליה הכל. ואכן ר' בצלאל אשכנזי מביע פעמים רבות את אכזבתו מה'קונטריסין', במילים אלה עצמן וקשות מהן, ואף מתנצל במילים מפורשות על שמצא לנכון להקצות להם מקום באוצר ה'שיטה מקובצת' שלו, כשווי ערך למובאות שהביא ממיטב הספרות הפרשנית של הראשונים והאחרונים. יתרונם היחיד של 'קונטריסין' אלו הוא בסגולתם לשיפור כושר החידוד השכלי של התלמידים, בשמשם מעין תרגילים מחשבתיים לפיתוח כלי המחשבה הלוגית. וכדבריו: 'אני כותב לשון הקונטריסין לחדד התלמידים, הגם כי המעמיק בדבריהם, רוב דבריהם אין בהם ממש, והמקום ידיענו לכך זכות, כי לאהבתם אני טורח לכתוב באורך'; 'וטרחתי לכותבם לזכות שילמדו בהם התלמידים דרכי הפלפול. הגם כי רובו אין צורך בו'. קו אופייני נוסף ל'קונטריסין' אלו הוא עיסוקם הכפיייתי כמעט בשאלות פורמליות, שעניינן חריגות שונות, גדולות, קטנות ואף זעירות, מן המתכונת הקבועה בדיון התלמודי 'הרגיל', וכן דקדוקי מילים בסוגיא ובפירושי רש"י ותוספות, המבקשים ליחס משמעות פרשנית מדויקת לניסוח שלפנינו, עד לרמה של מילים ואותיות. בכך נפתח

השער בפני מגוון של שיטות פלפול שונות, שהפופולריות הרבה שזכו להן במשך כמאתיים וחמשים שנה – שר' בצלאל אשכנזי עצמו עדיין דבק בהן, אף על פי שהסתייג, כאמור, ובצורה חריפה, מן הקיצוניות הרבה מדי שנקטו בה ה'קונטריסין' – הביאה בהדרגה לפעולתה של תנועת ההתנגדות הנחרצת ולמאבק הציבורי הסוער המאפיין את התפתחות השיטה הלימודית באירופה בתקופת האחרונים, למן המאה הי"ז ואילך.

מקורות השיטה: ר' פרץ הכהן

מהלכי התפתחותה של שיטת ה'גורניש' וה'קונטריסין' לאורך המאות הי"ד והט"ו אינם ברורים די הצורך. למרות כל מה שנתברר ונתחדש בעניין, אולם אין ספק כי שורשיה נעוצים במפנה המאות הי"ג והי"ד, וכבר עמדנו לעיל על הקרבה האינטימית הניכרת בין המהלך החדש לבין קובצי תוספות שנכתבו במפנה המאות הנזכרות, כגון תוספות חכמי אנגליה ובמידה מסוימת אף תוספות איזורא ותוספות רבנו פרץ. בקבצים אלה עדיין אין המדובר בהינתקות מוחלטת מסגנון התוספות הקלסי, אולם ניכרת התגברותם של היסודות הטכניים והפורמליים על פני השיקולים התוכניים והענייניים. חוליה נכבדה המקשרת בין קובצי התוספות המאוחרים ממפנה המאה הי"ד לבין שיטת ה'גורניש', היא ה'שיטה' שכתב ר' פרץ הכהן מברצלונה, שהקיפה במקודה מסכתות אחדות, אך לידינו הגיעה שיטתו למסכת נזיר בלבד, חו נדפסה בידי הרב מ' בליי בניו-יורק בשנת תשל"ב.

ר' פרץ הכהן חכם מפורסם היה בזמנו, בן למשפחת רבנים פרובנסלית עתיקה. אביו הוא ר' יצחק הכהן ממנוסקה (Manosque) – שהיה פעיל בעיר זו עדיין בשנת 1326 – מן הדמויות המרכזיות בעולם הרבנות הצרפתית-הפרובנסלית במחצית הראשונה של המאה הי"ד.³⁹ ר' פרץ בנו נולד בשנת ס"ה (1305) ונפטר בשנת ק"ל (1370). היה חברו של הר"ן, הלוא הוא ר' נסים ב"ר ראובן (לעיל, עמ' 85), ועל פי המלצתו והשתדלותו נתקבל ר' פרץ לרבה של העיר ברצלונה; היה רבו של הרב יצחק ב"ר ששת, גדול רבני ספרד במחצית השנייה של המאה הי"ד. האב והבן כתבו שניהם סדרת פירושים לקצת ממסכתות התלמוד, הנזכרים בספר 'שערי ציון' בזה הלשון: 'והרב הגדול ר' יצחק הכהן גם הוא הרביץ את התורה והעמיד תלמידים הרבה וביאר תורה שבעל פה והניח ברכה וחיים עד העולם הרב הגדול בנו ר' פרץ הכהן והרב רבנו משולם הכהן בנו. והרב רבנו פרץ ביאר התלמוד ופסק בביאור טוב ונכבד, והוא כתב הרבה מאוד אמנם עדיין לא יצאו טבעם בעולם'. עם פרסום פירושו של ר' פרץ הכהן למסכת נזיר⁴⁰ נתברר כי נוהג היה לשלב את

39 כל החומר על האב – ובמקצת גם על הבן – נאסף בידי ר' שצמילר: J. Shatzmiller, 'Rabbi Isaac Ha-Cohen of Manosque and His Son Rabbi Perez', *Jewish History: Essays in honour of Ch. Abramsky*, ed. A. Rapoport-Albert and St. Zipperstein, London 1988, pp. 61–83. וראה גם: ש' אסף, 'ארבעה מכתבים של רבנו נסים גיחוני', *הגיל*, מקורות ומחקרים, ירושלים תשי"ז, עמ' 173–181; תשובות הר"ן, מהד' א"ל פלדמן, ירושלים תשמ"ד, עמ' 417–420.

40 הועלתה האפשרות כי הוא מחברו של הפירוש המיוחס לרשב"א למסכת מנחות (ורשה תרכ"א) – ראה א' אריאלי, 'על הפירוש המיוחס לרשב"א למנחות', *עלי ספר טז (תשנ"ו)*, עמ' 149–151.

חידושי אביו בתוך ספרו ולהוסיף עליהם את תוספותיו שלו בציון שמו בפתחה. פירושו בגי' כולו על דקדוק פשט הגמרא, נושא אופי טכני מובהק ומעוניין בצדדים הפורמליים והלשוניים המדויקים של העניין שלפניו: מדוע אין אמורא א' סבד כבעל מחלוקתו, מה ההיגיון בשלב ה'הוה אמינא' של הסוגיא, מדוע 'ניתק' חוט מחשבה מסוים במהלך הסוגיא, מדוע לא ניתן לבנות אחרת דרשת פסוקים מסוימת, מדוע עלתה שאלה מסוימת בשלב זה של הסוגיא דווקא ולא קודם, וכדומה. פירושו ארוך ומפורט, כתוב בבהירות, מלווה את הסוגיא קטע בקטע, טווה את חישובי הפשט המדוקדקים שלו שלב אחר שלב, תוך מאמץ להתאימם לכל אחד מן השלבים המתפתחים, ותוך צמידות מוחלטת ללשון הסוגיא – שבעניין זה אינו מוכן לוותר כלל – ובסוגיות מורכבות וארוכות יותר מן הרגיל נעשים חישובים אלו מסובכים יותר ויותר לקראת שלביה הסופיים של הסוגיא. כך לרוגמא, פירושו לסוגיית בר פדא במסכת נזיר (דפים ו-ז), תופס שלושים וארבעה עמודים (דפים כט-סב במהדורת הרב כלוי), ובסיום הסוגיא החזיק טובה לבוראו על שהצליח לסיים את פירושה בצלילות: 'סליקא שמעתתא דבעיא צילותא ואחזוקי דהכי האי דבר פדא, ברוך העוזר יתברך שם יוצרי העוזר, שעשה עמי רחב חסדים. ופרשתי הפרק הזה עד כאן בימי ילדותי בהיותי כבן כ"ב שנה, והעתקתי לעת זקנותי וברוך העושה עמי להפליא'. ואם כן, נכתב הפירוש בשנת 1327.

פירושו אינו משתמש כלל בחומר שמחוץ לסוגיא, ואף אינו מצטט דעות מחדשות של חכמי זמנו או קדומים לו, וכאמור עיקר עניינו בדקדוקי הפשט ובשאלות של סדר, מבנה וצורה. פה ושם מתגנב ללשונו מינוח טכני, בלתי קבוע, כגון 'מבחרן', 'עושה עצמו כאילו אינו יודע', 'נקשר', וכדומה, שאין כאן מקום ביאורם. המקורות הספרותיים היחידים המובאים על ידיו מבחוץ הם הפירוש המיוחד לרש"י על המסכת, וכן 'קונטרס' ו'תוספות' איורא למסכת זו. ואכן, כפי שראינו לעיל (עמ' 108) היו חכמי איורא ראשונים לפריצת דרך לימודית חדשה זו, אלא שהם הלכו בה לצד פעולתם בסגנון התוספות הקלסי וכתוספת לו, וכתבו דבריהם בשתי הצורות, ואילו אצל ר' פרץ הכהן, כאצל תלמידי איורא האחרים, כבש לו הכיוון הזה מקום של כבוד על חשבון השיטה הלימודית הקודמת, שכבר אינה באה כלל לידי ביטוי ביצירתו. ומכאן לא גדול המרחק אל 'תוספות הגורניש', אשר הפליגו לכתב בשיטת לימוד חדשה זו, והביאו אותה לידי קיצוניות גדולה עד שהפכה לשיטה פורמלית-טכנית חסרת מרכיב אינטלקטואלי ויצירתי.

עם זאת יש לזכור כי ר' פרץ כתב את ספרו בפרובנס, והשלימו מאוחר יותר בספרד (מדויק יותר לומר, בקטלניה). במחצית הראשונה של המאה הי"ד נתחברו בפרובנס כמה וכמה פירושים למסכתות התלמוד, אולם למרות שיצירה תורנית פרובנסלית עשירה מן המאה הי"ד, נחשפה לאחרונה, ומקצתה אף גרסתה, הרי היא בעיקר בתחום הפסיקה, סיכומיה וכלליה, וסביב ספר 'משנה תורה' לרמב"ם, אך כמעט ולא כלום הגיע לידינו מתחום פרשנות התלמוד. ידוע ספר 'שיטה מקובצת' לר' מרדכי ב"ר יהוסף, ששריד ממנו נמצא בידינו,⁴¹ וספרים אחרים,

41 ראה מאמרי 'על כמה ספרים עבריים אבודים מימי הביניים', מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמתים שנה לשאל ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 221-223.

אכודים לגמרי, שגרשמו בספר 'שערי ציון' הנזכר, כגון פירוש של ר' יהודה אבן לאטש – זקנו של המחבר – אשר 'חיבר פירוש מהתלמוד, בסדר טוב ונאה ומקובל בסדר טהרות לבד מנידה, ומסכת קינים ותמיד בסדר קדשים ובמסכת כלאים ובמסכת כלה ובמסכת ערלה בסדר זרעים', פירוש של ר' יצחק קמחי, חכם פרובנסלי מפורסם בראשית המאה הי"ד, ורבים אחרים. אברום של פרושים אלה, והעובדה כי כבר סמוך לזמנו לא יצא טיבו בעולם של ספרו של ר' פרץ הכהן, שוללים את ההנחה כי הכירוהו באשכנז דווקא, ועל כן אין לראות ספר זה כחוליה היסטורית של ממש במסלול המוליך מן התוספות הקלסיים אל 'תוספות הגורניש'. אלא שאופי עבודתו ועובדת היותו עומד בהשפעת תוספות איוורא, מציגים לפנינו שלב חשוב בהשתלשלות הספרותית הזו, האופייני לאסכולה זו, ויש להניח כי כמותה נתקיימה גם באשכנז אלא שלא באה לידינו, או שלא הועלתה כלל על הכתב בזמנה, בגלל המצב הקשה שבו נתונים היו יהודי גרמניה במאה הי"ד.

ספר קטלאני אחר מראשית המאה הי"ד הוא פירוש של ר' טודרוס איציק, למסכת נזיר, שנדפס אף הוא לאחרונה על ידי הרב מ' בלי (ניו-יורק תשל"ב). מחברו היה חכם מפורסם מגירונה, ואת ספרו סיים 'בשעת הרוח... בשנת פ"ב [1328]. היא שנת צר ומצוק גזרת המצורעים... על פי תוספות הצרפתים רבותינו ז"ל'. ואכן, שונה ספר זה לחלוטין מספרו של ר' פרץ הכהן, והוא ערוך על פי שיטת הלימוד הקלסית. עם זאת, אין מחברו 'בעל תוספות' בשום צורה.

נספח: ר' יצחק קנפנטון

המגמה המתוארת כאן, ושראינה בעיקר בפרשנות התלמוד באשכנז, הגיעה אל אחד משיאיה בספר דווקא, במפנה המאות הי"ד והט"ו. אין אנו יודעים הרבה על קורותיה של הספרות הרבנית בספרד במהלך המאה הט"ו, זאת מסיבות שונות שעליהן הארכתי את הדיבור במקום אחר.⁴² עם זאת נותר בידינו ספר קטן, ומפורסם מאוד, של ר' יצחק קנפנטון, 'גאון קשטיליה', גדול רבני ספרד בעת ההיא, ספר 'דרכי התלמוד', המביא לידי ביטוי ממוקד, חד ובהיר מאין כמוהו שיטת לימוד כמותית, צורנית-פורמלית, בלימוד התלמוד, שבספרד נודעה בשם 'שיטת העין', ושעיקרה יישום שיטות החשיבה הרציונליות שרווחו בעת ההיא בלימוד הפילוסופיה ובהוראתה, גם ביחס ללימוד התלמוד.⁴³ על ר"י קנפנטון ידוע לנו אך

42 ראה מאמרי 'לידיעת מצב לימוד התורה בספרד במאה ה"ט', דור גירוש ספרד, בעריכת י"ט עסיס ו' קפלן, ירושלים תשנ"ט, עמ' 47-62.

43 על כך ראה ר' בריארין, העין הספרד, ירושלים תשמ"ט, אשר הקדיש לנושא ספר שלם והרגיש, בצדק, כי זו היא הפעם הראשונה בתולדות הספרות הרבנית בימי הביניים שבוצע בה ניסיון דומה בהיקף נרחב ומעמיק שכזה. ספרו של בריארין עוסק, על פי תוכנו הממשי, בתולדות הספרות הרבנית לאחר הגירוש, היינו במאה הט"ו, וממנה שאובות דוגמאותיו. שיטת העין שימשה נר לרגליהם של מגורשי ספרד בישיבות המרוכזות שהקימו בכל רחבי האימפריה העותמאנית, אולם שורשיה של השיטה נעוצים, כאמור, בספרד של המאה הט"ו, מכאן חשיבות ספרו של בריארין לנושא שלפנינו.

מעט,⁴⁴ ולענייננו חשוב לציין כי שנת פטירתו היא 1463, ואם כן חלה פעולתו במחצית הראשונה של המאה ה־ט"ו. ואף על פי שתקופה זאת חורגת ממסגרתו של ספר זה, כללתי ספר זה, 'דרכי התלמוד', בסקירתי בשל תרומתו להבנת מה שקדם לו. חשוב לציין כי רוב – אם לא כול – גדולי ספרד במחצית השנייה של המאה ה־ט"ו היו תלמידיו, וכיניהם הרבנים יצחק אבוהב, יצחק די ליאון ושמואל אלבלנסי. עיקרו של ספר 'דרכי התלמוד' ומטרת חיבורו הם להפוך את ההנחות הלימודיות המשתקפות בשיטת לימוד ה'צורניש' לגזוניה – שכבר הייתה ידועה ורווחת בספרד קודם לו – לסדרה מפורטת של הוראות שתוכל לשמש כמוריד להוראות המדעים – כולם, והתלמוד בפרט – וכסטנדרט ליצירת 'שפה לימודית' אחידה ללומדי התורה בכל ישיבות ספרד. העובדה שרוב גדולי המדינה בעת ההיא היו תלמידיו והלכו בדרכו, היא שנתנה את הדחיפה ליחזמה כולה, והיא גם הסיבה להצלחתה היוצאת מן הכלל של השיטה במשך תקופה של קרוב למאתיים שנה. נתקיימה גם התנגדות של ממש לשיטה, ושרידיה נותרו בידיו בדפוס ובכתבי־היד, אולם מאחר שרבים מגדולי הדור היו תלמידיו, וכל הכרונוגרפים החשובים של התקופה הזו תלמידיו היו, הועלמה – ונאלמה – מציאותם של המתנגדים, כמבואר במאמרי הנזכר בהערה 42.

שני חלקים מובחנים משמשים בספר במעורב, זה לצד זה וזה כהמשכו של זה, עד שהם נראים כאילו דבר אחד הם. חלק ניכר מסעיפי הספר מציע ללומד כמה רעיונות מקדימים מועילים, שמטרתם להנחות את התלמידים כיצד לגשת אל לימוד הגמרא מלכתחילה: 'בראשית תקרא הלשון בשמחת לבב פעמיים או שלש בקול רם, ואחר כך חזור לעיין היטב הלשון ההוא, וקח בידך הבנת הלשון ההוא כפשוטו ותחזור לעיין שנית המוכן מכלל הלשון ההוא'; תחילה יש לך לעבור כל הסוגיא... ולהקיף אותה דרך כלל, ואחר כך תחזור לעיין כל דבר ודבר. עצה נבונה היא זו, שלפיה אין ללומד להזניח שום שאלה המתעוררת בלבו, ולא לדחותה בקש, ער אשר תימצא לה תשובה מספקת; עצה אחרת היא לשתף את החברים לקבוצת הלימוד בכל ההתלכטויות, הספקות, השאלות ובעיקר – בפתרונות. המחבר ממליץ על שימוש בעזרים מנמוטכניים שונים, כולל שיטות מספור ומיון שונות, וכדומה. לחלק זה אין קשר לטכניקת הניתוח הפרשני (ראה להלן) והוא תקף באותה מידה ביחס לכל שיטת לימוד אפשרית, כולל שיטת לימודם של בעלי התוספות, שבוודאי לא היו מתנגדים לאף אחד מן הרעיונות המועילים כאן, לו הועלו בפניהם. לימודים בקול רם, בשמחה, מבט כללי קודם לעיון מפורט וכדומה, הן עצות לתלמיד שכוחן יפה תמיד, ללא קשר לשיטת הלימוד שאנו אווזים בה, ואפשר שמקצתן – או אף כולן – נהגו בפועל פה ושם בעבר. המיוחד בחלק זה של הספר הוא בעצם ההעלאה על הדעת – ועל הכתב – של סדרת הצעות כזו, מנוסחות היטב ומוגדרות, והצגתן כסטנדרט מחייב לגוף נרחב של תלמידים. חשוב להבין בהקשר זה כי העלאתן של עצות לימודיות אלו על הכתב נתבקשה למחבר מתוך שהוצרך להעלות על הכתב את שורת ההנחות הנוגעות לטכניקה

44 ראה א' דוד, 'לקורותיו של ר' יצחק קפנטוך מגדולי חכמי ספרד במאה ה־ט"ו', קריית ספר נא (תשל"ז), עמ' 324-326.

הפרשנית — שהן עיקר הספר ובהן אכן טמון חידוש מתודולוגי רב. עד כמה שאני יודע לא קדם לו בישראל ספר הדרכה ממין זה, על שני מרכיביו, והדבר משקף ניסיון להשתית את לימוד התלמוד על בסיס מדעי, לוגי ופסיכולוגי, ברוח התקופה. חשוב להבין כי לכיוון 'מדעי' זה ישנו רקע היסטורי ספרדי מקומי ברור, והוא מבטא את המשכה של מסורת ההלכה שם שנטתה לשלב שיקולים פילוסופיים, ברוח ההשכלה הכללית, כחלק ממערכת ההלכה הנורמטיבית הרגילה (ראה לעיל, עמ' 83). כיוון זה נתעצם מאוד לקראת המאה ה־ט"ו וכא על ביטויו בספר 'דרכי התלמוד', ואילו אנשי מחנה הרא"ש עמדו בראש תנועת ההתנגדות לדרך זו.

עיקרה של השיטה הוא אפוא בתחום הטכניקה הפרשנית של התלמוד (ומפרשי הבסיסיים), וביסודה ההנחה כי המפתחות לפרשנותה המלאה והמדויקת של שיטה הלכתית — כל שיטה הלכתית, בתלמוד, בפירוש רש"י או בחידושי הרמב"ן (ולאחר מכן הורחבה המסגרת וכללה גם את התוספות) — מפתחות אלו משוקעים בחביוני החיבור עצמו, ואין לחפשם מחוצה לו. המדובר הוא בטכניקה פרשנית ובה בלבד, היינו: בדרך הנאותה לטפל בטקסט הנתון לכמה וכמה פירושים והטען הרחבת דברים ומשא ומתן הנושא עמו כוח שכנע, ולא בדרך העיסוק הנאותה להכרעת ההלכה ולטיפול בספרות הפוסקים. השיטה נועדה להדריך את המעיין בנבכי היצירה שמתקיים בה משא ומתן והחלפת דעות בין משוחחים שונים, רבים או מועטים, המחורים דעתם בעד ונגד נקודה מסוימת, והמעלים בדרך בירורם שיקולים שונים כתמיכה וכסתירה לעמדה מן העמדות. ספרי הפסיקה, לעומת זאת, אינם מוסרים משא ומתן אלא עמדה אחת, חתוכה ומכוררת, והשאלה כיצד להכריע בין פוסקים שונים אינה נידונה כלל בספר 'דרכי התלמוד'.

ההנחה היא, אם כן, כי העיסוק הפרשני בסוגיא חייב למצוא את המפתחות להבנת עומקי הדברים ולחריירה לרברים פנימיים יותר של הנאמר, באמצעות דיוק מקסימלי במילות הטקסט ובתחבירו, מתוך הנחה כי לא ייתכן שתהיה בטקסט הנלמד אפילו מילה מיותרת אחת. משפט שניתן לכאורה לבטאו בשלוש מילים, לא יעלה על הדעת כי התנא, האמורא, או הפרשן הקדמון, יבטאוהו במשפט בן ארבע מילים. במקרה כזה חייבים אנו למצוא את ההבדל המשתמע מן המגוון 'המרוכב', ולהניח כי אליו התכוון הפרשן, ולהוציא מן הפרשנות המתחייבת מן המשפט בן שלוש המילים.⁴⁵ עיקרון דומה חל גם על משפטים 'כפולים', על הקשרים תחביריים המופיעים לכאורה 'באיחור' במהלך הסוגיא, ועל שינויים מזעריים בדרכי הציטוט הפנימי של דעות שונות במהלך הסוגיא, וכדומה. אלו הם המפתחות הנכונים לפענח בעזרתם את מלאות הערך הפרשני של הסוגיא — הם ולא הסברות המשפטיות המופשטות והחיצוניות הקשורות בדרך כלל במידע שמקורו מחוץ לסוגיא ועל כן אינו רלוונטי לה באמת אלא, אולי, לאחר מיצוי כל המפתחות הפנימיים. בניגוד להשקפה הקלסית שהייתה מקובלת כל ימי הביניים, כי הדיבור — וכל שכן הכתב — אינם אלא כלבושיה החיצוניים

45 לעיקרון זה הנוגע לחסכנות במילים ובפרישת הטיעונים כסמן לאיכותו הטובה יותר של הטיעון, ולפיו טיעון פשוט יותר, קצר יותר, הנוזק ל'הקדמות' מעטות יותר וחסכני במילים, הוא בהכרח גם 'נכון' יותר — היסטוריה ארוכה במאה ה־ט"ו.

של המחשבה והכוונה, שניתן להלבישן במחלצות פאר או בבגדי שק, סבורים אנשי שיטת העיון כי הכתב הוא עצמו המסר, וכי איננו כלי להעברת התוכן אלא התוכן עצמו, ועל כן גם אינו אוצר בקרבו יותר ממה שמתחייב על פי חוקי הלשון והלוגיקה הלשונית. ולא מקרה הוא שאין בכל הספר הזה, ולא בספרים התלויים בו לאחריו, שום דיון בתיקוני גירסא וכדומה. אל חילופי גירסא — שהמחבר אינו יכול, כמובן, להתעלם מהם — דורש המחבר להתייחס כאילו הם סוגיות שונות, או פירושים שונים בסוגיא, וכשלב נוסף במשא ומתן התלמודי או בפרשנותו.

הנחה שנייה, שאינה נופלת בחשיבותה מן הראשונה ועומדת למעשה מאחוריה, היא כי כל הדוברים בסוגיא, בכל שלב משלבי התפתחותה, חכמים גדולים הם וכל מילה ומילה בדבריהם נשקלה בפלס מעוין ואין בה פגימה כלשהי. אין לאפשר מצב של טענה 'חלושה' או 'רעועה' בפיו של אחד מן הנושאים ונוחגים בסוגיא או בפירושה: 'תשים כמנוח במחשבתך כי כל אחד מן המדברים, אחד השואל ואחד המשיב, שהם בעלי שכל... אין בהם נפתל ועקש... ולכן יש לך לעיין בכל דבריהם ולראות אם הם דברים של טעם... ויש לך להשתדל לקרב דבריהם ולתקנם בענין שיהיו נאותים ומתקבלים ומתקבלים אצל השכל, ושלא לשאת ולתת עליהם עון אשמה של סברה רעועה או חלושה, כי לא נפל מכל דבריהם ארצה, כי כולם דברי אלקים חיים, ואם ריק הוא — מכם'. ההנחיות המרובות בספר מחייבות את הלומד להמציא תמיכה לכל אחת מן הדעות המועלות במהלך הדיון, ולהשלים בכוחות עצמו, כביכול, את הדיון בגמרא לאחר סיומו. קליטה, או הפנמה, של פירוש כלשהו מחייבת בדיקתו לאור המרדים הבאים: מהם כל הפרטים ההלכתיים המתחייבים מן הפירוש? מה הם הפרטים המתחייבים מהנחת הפכו? אילו פירושים אחרים דוחה המפרש, ובעיקר: מאיזה פירוש באופן מיוחד 'נשמר' הפרשן? מה היא נקודת החידוש המיוחדת לאותו פירוש? מה הן ההוכחות לאמתותו? ובעיקר: מהו היחס בין הפירוש הזה לבין כל פירוש אחר שהיה הלומד מציע מדעתו שלו, אילולי אותו פירוש, וכו' וכו'.

שלא כחלקו הלימודי של הספר הרי חלקו הנוגע לטכניקה הפרשנית עומד בניגוד גמור לדרך לימודם של הקדמונים, ולהנחות היסודיות של השיטה הסכולסטית והדילקטית שלפיהן כל מטרתו של הוויכוח האקדמי הוא לברור את הסולת מן הפסולת, מטרה שלא רק שהיא בת ביצוע, אלא שהיא מתבצעת ללא הרף בכל ספרות התוספות שלפנינו. אף שהכול יסכימו כי כל המשתתפים במשא והמתן התלמודי 'בעלי שכל' הם, מכל מקום אין כל קושי בהנחה כי טעו, במידה כזו או אחרת, בכל מה שאמרו. הטכניקה הפרשנית המומלצת בספר 'דרכי התלמוד' משרטטת, למעשה, מהלך שאין לו קצה ואין לו סיום, והיא מציינת ניתוק מוחלט, לראשונה בתולדות הפרשנות התלמודית, בין תחומי הפרשנות והפסיקה. מעתה, כל מהלכי הפסיקה עצמאיים וחד-משמעיים הם, ודרך חיבורם אל סוגיות התלמוד שברקע היא, מעתה, בגדר מבוקש של מותרות.

פרק ד

פרובנס

מבוא

הספרות הרבנית בפרובנס במאה הי"ג — ופרשנות התלמוד בכלל זה — מהווה המשך ישיר לפרקיה העיקריים של ספרות זו שנכתבו במאה הי"ב. למרות היקפה הרב במאה הי"ג, והסתעפותה לסוגות ספרותיות מגוונות ומחודשות — ובעיקר, פרשנות הרמב"ם — הרי שחידושיה העיקריים, מן הבחינה התוכנית-העניינית ומבחינת המתודה כאחד, כבר נאמרו ונשנו כולם מפי חכמיה הגדולים בני המאה הי"ב, ותורתם של בני המאה הי"ג היא, בעיקרה, בחינת אכילת פירותיה של תורת קדמניהם. דומה התהליך להתפתחות המקבילה שחלה בצרפת הצפונית, בקרב בעלי התוספות בני המאה הי"ג, אלא בעוד ששיטתם של בעלי התוספות העמיקה לחדור ולהשפיע בפרובנס, מתייחדת הספרות הרבנית הפרובנסלית כפרק תרבותי סגור ומוגדר לעצמו, אשר ינק הרבה מכל סביבותיו, אך השפעתו על מהלך העניינים שמחוצה לו מועטה הייתה עד מאוד. רובה המכריע (שנותר בכתבי-יד יחידים, או בודדים), נעלם מידיעת רוב הלומדים כבר במאה הי"ד, הגיע לדפוס לראשונה במאה העשרים, ובעיקר במחציתה השנייה של מאה זו, ועד לתקופה מאוחרת זו לא נודעו לנו טיבה וענייניה אלא כטיפה מן הים.

ייחודה של תורת חכמי פרובנס — בסביבה הרוחנית הסובלנית והפלורליסטית שבמסגרתה נוצרה, בשילוב זרמי מחשבה והגות קוטביים למדינה יצירתית אחדותית, ובאיכות היצירה. בפרק קודם תואר המאבק שהתחולל בחבל ארץ זה בין כיווני ההשפעה המנוגדים ששפעו אליה, מצפון ומדרום: האסכולה הלימודית הספרדית הקלסית, ומייצגה הרי"ף, לעומת האסכולה הצרפתית המחודשת מבית מדרשם של רבנו תם ובעלי התוספות חבריו. על כף המאזנים עמדה לא רק שאלת ההעדרה בין שתי אוריינטציות לימודיות שונות לחלוטין אלא, בעיקר, ההכרעה בין שתי השקפות עולם בשאלת מעמדה של ההשכלה הכללית — ברוח ה'אדב' הספרדי — במסגרת עולמה של תורה, שהיהדות האשכנזית-הצרפתית ראתה בו עולם מלא, שאינו מותיר מקום ופנאי ללימודים אחרים ובוודאי לא לתרבות כללית. במהלך המאה הי"ב נתגבשו בפרובנס שני מחנות מוגדרים משני צירי המתרחס הזה, ולצדם נתהווה זרם ביניים שהאמין באפשרות של שילוב אמת בין שני המהלכים, ובדרכיו לגיטימי תפרד של שניהם, זה לצד זה, בחסות מלאה של ההלכה ושל בעלי ההלכה הגדולים. כתוצאה מכך נתהווה שם, למן השליש השני של המאה הי"ב, מרכז תורני 'קלסי' מן המעלה הראשונה, אשר לצדו פעלה שכבת עלית רבנית בעלת השכלה פילוסופית רחבה, ולצד שניהם — ובחסות

תורנית רכנית מלאה — קבוצה רכנית שעיקר עניינה בתחומי ההשכלה והדעת הספרדיים הקלטיים: פרשנות המקרא, דקדוק עברי, מדע, מוסר ועיון פילוסופי. מהלכים אלה כולם נתגבשו עוד במאה הי"ב, אך מעורבותו העמוקה של הרמב"ם בחיי הרוח הפרובנסליים במפנה המאות הי"ב והי"ג, חיזקה לאין ערוך את הזרם המרכזי הנזכר, שהרמב"ם שימש לו דוגמא חיה לשילוב אמת של תורה, השכלה ודעת, ברמה הגבוהה ביותר. השפעתו העמוקה של הרמב"ם על יהדות פרובנס דווקא, קשורה בחדירה המוקדמת של ספריו ההלכתיים שמה, בתרגום 'מורה הנבוכים' ופירוש המשנה שלו לעברית על ידי כמה חכמים מאנשי המקום, בחליפת המכתבים הפילוסופית שקיים המתרגם עם הרמב"ם עצמו, ובחליפת מכתבים נוספת שקיים הרמב"ם עם חכמי המקום, ואשר הקיפה לא רק את משנתו הפילוסופית והמדעית (בענין האסטרונומיה), אלא אף בידור חלקים נכבדים ממשנתו ההלכתית, והביאה לידי ביטוי דברי שבת והערכה הדדית עמוקה. כל אלו הביאו לביניינה של ה'דמות' המיימונית כדמות-מופת הראויה וכדגם לשלמות אמונית ומעשית של האדם היהודי. מתוך כך נתבצר היטב בפרובנס זרם הביניים הנזכר, שעיקר יצירתו והתהוותו נטועים היו, כאמור, במאבקי הרוח שנתחוללו שם במאה הי"ב, אך התבססותו כזרם המרכזי בפרובנס חבה את קיומה להשפעתו של הרמב"ם. מסממני ההיכר המרכזיים של זרם תורני זה הם שילוב ערכי פסיקה 'מיימוניים' עם פרשנות רקע תלמודית ברוח בעלי התוספות. נקודת המוצא לדין התלמודי היא בספר הרי"ף ולא במסכת התלמודית עצמה, תוך לימודו השיטתי לאורה של הסוגיא התלמודית המלאה, והקדשת תשומת לב רבה למסורות ההלכתיות הפרובנסליות ולספרות הרכנית המקומית.

ניתן להבחין באופן כללי בין שני תת-מחנות, אלו הקרובים קרבה יתרה לר' זרחיה בעל 'המאור' ומסורתו ההלכתית והלימודית, ואלו שהיו קרובים יותר אל מסורת הראב"ד ובית מדרשו, אף על פי שבמאה הי"ג כבר הוקעה מאוד עוקצה של המחלוקת הגדולה שסערה ביניהם, ונתקבל מעין 'ממוצע' פרשני ופסיקתי, בעקבות הבירורים הלמדניים המקיפים שנעשו שם בדורותיים שלאחר הרי"ף והראב"ד, בעיקר על ידי ר' יהונתן מלניל ורבנו משולם בעל 'ספר ההשלמה'.

שלושת פרשני התלמוד הגדולים בפרובנס במפנה המאות הי"ב והי"ג ועד לאמצע המאה הי"ג, צאצאיו ותלמידיהם של 'המנורה הטהורה', רבנו משולם הגדול כ"ר יעקב, היו, מגדולי בעלי ההלכה בפרובנס במאה הי"ב, ומנותני החסות המרכזיים למפעל תרגום ההגות הפילוסופית היהודית בספרד, מערבית לעברית, הלוא הם: ר' אשר ב"ר שלמיה מלונל (חלק א, עמ' 214-216), ר' אשר ב"ר משולם הגדול ורבנו משולם ב"ר משה מברדש (להלן). השפעתם של אלו על פרשני התלמוד המרובים שפעלו בערי פרובנס לאורך המאה הי"ג — מכרעת. להלן נעסוק כאותם פרשנים שיצירתם הגיעה לידינו — ברובה אם לא במלואה — ולא באחרים שמתורתם הגיעונו ציטוטים בלבד, מכלי שני ושלישי, אף על פי שנחשבו על גדולי דורם, כגון ר' מרדכי ב"ר יהוספיה¹, בעל 'שערי גדרים' על מסכת נדרים ועוד. וילמד סתום מן המפורש.

1 ראה מאמרי על כמה ספרים עבריים אבודים מימי הביניים, מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמתים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 221-224.

כל הפרשנים הנסקרים בפרק זה עמדו תחת השפעתו החזקה של הרמב"ם, בכל המובנים: בהלכה, באגדה ובפילוסופיה, והיו, כאמור, חלק מקבוצה גדולה הרבה יותר של חכמי תורה משכילים, בעלי גישה כשלהם, אלא שלא כתבו פרשנות לתלמוד ועל כן לא נכללו בסקירה זו. כל אלה קובצו יחדיו בספר של מ' הלברטל (ראה להלן, הע' 24) שהקדיש את ספרו לניתוח עומק חזירתה של השפעה זו על משנתם של חכמי תורה אלה שמן הטיפוס הישן, ולניתוחה של תופעה ייחודית זו: בעלי הלכה מיימוניים, העומדים תחת השפעתו האריסטוטלית הכבדה של הרמב"ם מחד, אך אינם מקבלים את המסקנות המתבקשות משיטתו בכל הנוגע ללימוד הגמרא ולפלפול שיטותיה.

ר' אשר ב"ר משולם

ר' אשר היה תלמידו של ר' זרחיה בעל 'המאור' — שכן העיד עליו ר' אהרן הלוי מברצלונה (לעיל, עמ' 66), שהיה מקרובי משפחתו בדור השלישי, בתשובתו (שו"ת הריטב"א, עמ' פו) — והיה רבו של 'הרב החסיד ר' אשר בן הרב החסיד הרב ר' שלמה ז"ל'. דמותו של ר' אשר ב"ר משולם מיוחדת במינה הייתה, אף לפי קני המידה והסטנדרטים שהיו מקובלים בפרובנס. בנימין מטודילה, במסעו, רושם כדברים הבאים: 'ושם [=לונדון] רבנו משולם וחמשת בניו חכמים גדולים ועשירים, ר' יוסף ור' יצחק ור' יעקב ור' אהרן ור' אשר הפרוש — הגפרש מענייני העולם ועומד על הספר יומם ולילה, ומתענה ואינו אוכל בשר, וחכם גדול בתלמוד — ור' משה גיסם'. על שלושת האחים הנזכרים ראשונה אין אנו יודעים דבר, אולם לשני האחרונים, ולגיסם, דמות היסטורית ברורה וחשובה. ר' אשר היה חברו של אבי המתרגמים יהודה אבן תיבון, ועמו למד בפני רבנו משולם אביו בספר 'חובות הלכות'. במסגרת לימודם המשותף שמע ר' אשר מיהודה המתרגם על דבר קיומו של ספר 'חיקון מידות הנפש' לר' שלמה אבן גבירול, כשפה הערבית, שהיה מיסוד על ספר 'חובות הלכות' מבחינת חלוקתו לעניינים ונושאים, והוא ביקש ממנו לתרגם לו ספר קטן זה לעברית; את התרגום הקדיש יהודה אבן תיבון לר' אשר. עניינו של ר' אשר בעניינים פילוסופיים נהיר לנו היום יותר מבעבר, הודות לכמה קטעים שפורסמו בשנים האחרונות. קצתם לוקתו מאיגרת שנכתבה במסגרת פולמוס הרמב"ם הראשון באירופה, ובה ביקש הכותב להוכיח כי כבר קדמו חכמים פרובנסליים בפירוש דברי אגדה על דרך האלגוריה הרציונליסטית, מכלי שהיו חשופים לרמב"ם כלל². ואכן, כך הם אותם ציטוטים שלוקטו שם, המפרשים מימרות מגשימות שונות שבתלמוד 'לפי השכל'. מכיוון שכותב האיגרת, ר' שמואל בן מרדכי שמו, בטוח לחלוטין כי דברי ר' אשר — המצוטט על ידו — בלתי תלויים ברמב"ם, כי 'הוא לא ראה ספרי הרב', הרי שיש להניח כי ר' אשר נפטר לפני 1195 לערך. להלן נראה כי יש לפקפק הרבה בדבר זה. לעומת זאת, הטענה כי ר' אשר חי עדיין באמצע שנות השמונים, מפני שיהודה אבן תיבון בצוואתו לבנו שמואל הורה לו להיוועץ באופן קבוע 'עם מי שתבטח באהבתו ובחכמתו, ורעך ורע אביך אל תעזוב, והגה אהרן וחור עמך, החכם ר' אהרן והחכם ר' אשר', טענה

2 מ' אידל, 'קטע עיתי לר' אשר בן משולם מלונדון', קריח ספר נ (תשל"ה), עמ' 149-154.

זו אינה תופסת, כי ייתכן – ואף סביר מצד עצמו – שאכן תיבון כתב את צוואתו שנים לא מועטות בטרם מת. פירושים נוספים מפרי עטו של ר' אשר באגדה נדפסו לאחר שנתגלה החיבור המקורי שממנו הועתקו קצת מן הקטעים הקודמים.³ קטעים אלו מעמידים את ר' אשר כבעל נטייה עיונית ברוחה, בעיקר בכיווני מחשבה נאו־אפלטוניים, וניכרת עליו השפעה עמוקה מצד ר' אברהם אבן עזרא. קטע נוסף באגדה פרסם ש' אסף, וקטע רביעי, בעניין האסטרונומיה וכוחה על עם ישראל, פורסם שוב על ידי.⁴ מ' אידל שיער עוד, כי קטע גדול נוסף, הנמצא בהמשכו של כתב־היד שפרסם הוא, והעוסק בפירוש עשרת הדיברות, נתחבר אף הוא בידי ר' אשר, ואליו הכוונה בכתב־היד שהיה בפני י' פריימאן, ואשר ייחס 'מדרש עשרת הדיברות' לר' אשר. קטע נוסף, אף הוא מפירוש מסכת ברכות, הנרשא אופי אלגורי מובהק, נתפרסם גם כן.⁵ ככל הנראה, זהו הפירוש השיטתי הראשון שנכתב על ידי אחד מחכמי הראשונים על אגדות התלמוד. עד לתקופה זו נמנעו פרשני התלמוד מלהתעסק בפרשנות שיטתית של אגדת התלמוד, ושל דברי אגדה בכלל, למעט פתרון קשיים מילוליים מקומיים אחדים, כאלה שהעסיקו, לדוגמא, את רבנו חננאל ורבנו נסים מדי פעם בפירושיהם (ראה בפרקים על אודותם). את הסיבה להתעוררות זו, יש לבקש כתחיית האפשרות הפרשנית האלגוריסטית, על סיכוייה וסיכוייה הדתיים; עוד על עניין חשוב זה, ראה להלן, עמ' 190.

גדול היה כוחו של ר' אשר בהלכה. לדברי ר' יצחק די לאטיש בספרו 'שערי ציון', 'הרב ר' אשר גם הוא חיבר חיבורים והוציא לאור כל תעלומות התלמוד, ומהם ספר המתנות'. ספר זה שרד בחלקו, ופרסם אותו מתוך כתב־יד, ש' אסף,⁶ אשר הראה כי הספר כולל ליקוטים מתוך המתוגרפיות ההלכתיות של הגאונים רב שמואל בן חופני ורב האי, וליקוטים אלו נערכו בידי ר' אשר מתוך 'ספר הדין' של ר' יהודה הברצלוני, שליקוטים אחרים מתוכו – שנאספו ככל הנראה על ידי ר' אברהם ב"ר יצחק אב"ד לונל – נדפסו על ידי קודם לכן. ליקוטיו של ר' אשר משובצים בהערות לא מועטות משלו, רובן בעלות אופי עריכתי ומיעוטן של משא ומתן הלכתי, ומתוך כך נקרא הספר כולו, בכתב־היד, על שם ר' אשר. כלל הקטעים שנתקבצו בכתב־היד שעמד בפני ש' אסף מלמדים כי ספרו של ר' אשר הקיף את כל דיני ממונות, ר'ספר המתנות' אינו אלא חלק אחד מתוכו. ר' אשר הוא אפוא אחרון לחכמי פרובנס אשר הקדיש מאונו ומרצו לספרי ר' יהודה הברצלוני. אלה מיוסדים היו על מפעלו הגדול של הרי"ף, אך סמוך לאתר פטירתו

3 מ' אידל, 'שריד מפירוש ר' אשר בן משולם מלונל לברכות', קבץ על יד יא, חלק א [ספר היובל לחמישים שנות פעולות החברה בארץ ישראל] (תשמ"ה), עמ' 77-87.

4 ראה מאמרי 'ספר יקיצור חובת הלכות' לר' אשר ב"ר שלמיה מלונל ז', עלי ספר י (תשמ"ב), עמ' 13-24. וראה דיון מקיף בבעית האסטרונומיה בספרות הרבנית של ימי הביניים, והשוואת דעתו של ר' אשר עם מגוון הדעות האחרות: בנריקט, פרובנס, עמ' 243-267.

5 י' תבורי, 'תשובות הגאונים והראשונים בכ"י ביבנטי', עלי ספר ח (תש"ס), עמ' 40.

6 ש' אסף, 'ספר המתנה לר' שמואל בן חופני (?)', הנ"ל (מהדיר), מספרות הגאונים, ירושלים תרצ"ג, עמ' 1-31.

של ר' אשר הגיעו לפרובנס ספרי הרמב"ם ודחקו מפניהם את העיסוק ברי"ף מן המקום הראשון במעלה שנודע לו שם קודם לכן.

פירושו של ר' אשר לתלמוד הובאו כמה פעמים ב'ספר ההשלמה', שחיבר בן אחותו רבנו משולם ב"ר משה (להלן). לפי הנראה הקיפו פירושו את כל החלקים הנלמדים של הש"ס, כי בעל 'ההשלמה' מביא מדבריו לכל סדר נזיקין ולכמה מסכתות מסדר זמנים, ובפרט למסכת שבת. ר' אשר כתב קונטרס מפורט בענייני נידוי וחרם, וחלקים ממנו כלל בעל 'ההשלמה' בחידושו למסכת מועד קטן, שבסיומם כתב 'תם מה שכתב הרב הגדול ר' אשר ז"ל בן הרב הנעלה רבנו משולם ז"ל בענין נידוי', אך בתחילת ההבאה כתב: 'במקצת עניינים אקצר מלשונו מאריכות ראיותיו והצעותיו' – ואם כן, אין חיבורו המקורי של ר' אשר לפנינו. חיבור אחר בדומה לו הוא הקונטרס הארוך בדיני יום טוב, שנדפס בספר 'תמים דעים' (סי' קכ), בכותרת 'הלכות יו"ט מלשון החכם הרב אשר בהרב רבנו משולם', ודברים מתוכו צוטטו על ידי ר' מנחם המאירי בספרו 'מגן אבות', העניין השישי: זכך הראיתי להם שהרב הגדול ר' אשר כתב בהדיא בקונטרס החילוקין שבין יו"ט ראשון לשני, שזה נוסחן: 'והדברים אכן לפנינו בספר 'תמים דעים'. והנה, בתוך דבריו חלק ר' אשר בעז על דעת הסוברים כי 'אף שיירי שמן ושיירי פתילה ושיירי מרורה ועגל שנולד.... אטורים משבת ליו"ט', והוא סבור כי 'לא אמרין מיגו [ראיתקצאין] אלא בדבר שכיוצא בו אסור ביו"ט, אבל בדבר שכיוצא בו מותר ביו"ט לא אמרין מיגו'. והאריך בזה מעט, וסיים: 'והרצה לעמוד על בירור דבר זה יעיין כמה שכתבתי בדיני מוקצה ושם ימצא מבואר ומבורר היטב'. והנה, אין כל ספק כי גם 'דיני מוקצה' שלו נדפסו, והם המהווים את סימן ל"א בכ"י ביבנטי, שנדפס במלואו בידי י' תבורי⁷, ושם אכן נמצא הדיון המלא בפרט הלכה מחודש זה, כפי שרמז לו מחברו: 'מוקצה שהוכן בשבת ומותר ביו"ט שלאחריו, כגון עגל שנולד בשבת מותר ביו"ט לדברי הכל, מפני שכיוצא בו ביו"ט מותר, וכל שכן נר שכבה בשבת, שיירי שמן ושיירי מדורה שהן מותרין משבת ליו"ט, למאן דאמר שתי קדושות הן'. והנה, בקונטרס יום טוב שבספר 'תמים דעים' הנוזכר לעיל, מצטט ר' אשר מתוך דברי הרמב"ם בסוף פרק ו' מהלכות יו"ט ודן עמו בהלכה, ובוה נתבטלה לגמרי ההשערה כי לא זכה ר' אשר לראות את ספרי הרמב"ם. ניתן היה, לומר, כי כוונת ר' שמואל ב"ר מרדכי היא לספר 'מורה נבוכים' בלבד, שהרמב"ם קורא לו 'ספרי' – לשון רבים – על שם שלושת חלקיו. 'מורה נבוכים' הגיע, כידוע, לפרובנס, רק בסוף המאה הי"ב ממש, וניתן היה לומר כי ר' אשר נפטר לקראת סוף המאה, וראה רק את ספרי 'יד החזקה' אך לא את ספר 'מורה נבוכים', אולם ברור לגמרי כי ר' שמואל זה מתייחס בדבריו אלו, כבכל איגרתו, גם אל 'ספר המדע'. מכיון שכך הדבר, הרי לפנינו אחת משתי אפשרויות בלבד: או שר' שמואל טעה בדבריו, ור' אשר אכן ראה את ספרי הרמב"ם – וזו שאלה היסטורית רבת חשיבות, לאור כתביו המרובים של ר' אשר ההולכים ומתגלים ומעידים על עומק מעורבותו בפילוסופיה ובפרשנות

7 תבורי (לעיל, הע' 5), עמ' 37, 47-49. על עניין זה ראה בניקט, פרובנס, עמ' 77-91.

אלגורית — או שהייתה לר' שמואל ידיעה ברורה כי את ספרו בביאור האגדות כתב ר' אשר בטרם הגיעו לידי כתבי הרמב"ם. וצריך עיון לפי שעה.
 ר' אשר כתב תשובות רבות, וערך שאלות אל ר' יצחק הזקן מדמפייר, בעל התוספות הנודע, בן אחותו של רבנו תם, אך עניין זה חורג מנושא הספר.⁸
 דמותו של ר' אשר משלבת בתוכה, מחד גיסא, את החסיד והפרוש הקיצוני, המרבה בתעניות ואינו מש מאהלה של תורה, ולאידך גיסא — את איש הדעת והשכל, הקרוב לעיתים פילוסופיים נאראפלטוניים ולעיסוק באלגוריה; את בעל ההלכה המובהק והפרשן התלמודי, שאינו מושך ידו מעיסוק מעמיק באגדה, ואת החכם התורני המבקש להוסיף דעת על ידי תרגום מיטב מחשבת ישראל בספור לשפה העברית. ניכרת היטב השפעתו של האב, רבנו משולם ב"ר יעקב, על בנו, הממשיך דרכו הרחנית כמעט עד לאחת.

רבנו משולם בעל 'ספר ההשלמה'

ראש המדברים בתחום פרשנות התלמוד בפרובנס בשליש הראשון של המאה הי"ג הוא רבנו משולם ב"ר משה, מן העיר בדרש, המכונה כאופן עקיב אצל הרב המאירי בתואר 'גדולי הדורות'. משפחתו רבת יחס היתה: אביו, ר' משה ב"ר יהודה, בן דורו של הראב"ד היה ועמו עמד בחליפת מכתבים, וחברו ללימודים היה ר' זרחיה בעל 'המאור'. מקצת דברי תורה מן האב הגיעונו מפחרים בספריהם של חכמי פרובנס בני זמנו ושל אחריו, ולא מעט נשתמר בספרי רבנו משולם בנו. האב גם הוא מגדולי דורו היה וחתנו של רבנו משולם הגדול ב"ר יעקב, ועל שם סבו זה מצד האם נקרא רבנו משולם דיין. האב, ר' משה, מחכמי לונל היה, ושם הוציא רוב — ואפשר כול — שנותיו, ואילו רבנו משולם מחכמי בדרש היה, ושם הייתה קבועה ישיבתו. חמשת בניו של רבנו משולם הגדול, ביניהם ר' אשר ור' אהרן, היו דוריו. חתנו של רבנו משולם בעל 'ספר ההשלמה' היה ר' יעקב לאטיש, מחבר הספר ההלכתי 'בעלי אסופות', הנמצא בכ"י הברון גינצבורג, וספרים אחרים האבודים כיום.⁹

מועדי לידתו ופטירתו של רבנו משולם נתבררו יותר לאחרונה, מתוך דבריו המעניינים של בעל הפירוש לאגדות התלמוד — הנמצא עדיין, רובו ככולו, בכתב-יד, ורק קטעים מועטים מתוכו פורסמו עד עתה בדפוס. הקטע המעניין אותנו כאן נדפס לראשונה על ידי א' נויבאוור¹⁰ ויחס על ידיו לר' ידעיה הפניני. בקטע זה מתאר מחברו — בקשר לדברי הגמרא במסכת הוריות (דף יב ע"א) הממליצה שיהיה התלמיד רואה פני רבו בעת שהוא לומד לפניו בתורה — את ישיבתו של רבנו משולם, דרכי הלימוד בה, דרכו בהוראה לתלמידים ובהנהגת הציבור בכלל (היינו רידי הרשעים בבית דין), הווי בית המדרש, מנהגי התלמידים וכדומה, והכול בנעימה של געגועים ומתוך צער עמוק על הידרדרות המצב הרוחני בעיר

8 על כך ראה בפרוטרוט תא-שמע, רז"ה, עמ' 165-166.

9 ראה י' לובצקי, מבוא ל'ספר ההשלמה' לסדר נזיקין, פאריש תרמ"ה, עמ' xii-xi. לסיכו של ספר 'בעלי אסופות', ראה בנריקט, פרובנס, עמ' 105-113.

10 A. Neubauer, 'Yedaya de Beziers', REJ 20 (1890), pp. 244-248

לאחר מות רבנו משולם, ובפרט לאחר חורבן העיר ומסירתה ליד שליטים רשעים וביטול הישיבה בה. המחבר היה נער קטן, בן חמש עשרה שנה, בבואו ללמוד בישיבה ההיא, ולא הספיק ללמוד בה אלא שנים מועטות, שכבר היה רבנו משולם בא בימים בעת ההיא. הקטע כולו מהווה תעודה יוצאת דופן ונדירה מסוגה, אחת העדויות המרשימות לתולדות לימוד התורה בימי הביניים, והיא חזרה ונדפסה, במקוטע, בידי ש' אסף,¹¹ ובשלמות, בידי ר' גניחובסקי.¹² כל עוד היו החוקרים סבורים, בעקבות נויבאוואר, כי מחברו של פירוש האגדות הוא באמת ר' ידעיה הפניני, אשר פעל במפנה המאות הייג'היי"ד בפרובנס, לא ניתן היה לפרנס את הקטע הגל' כהלכה, בגלל המרחק בזמן שבין ימי רבנו משולם לבין זמנו של ר' ידעיה. אולם לאחרונה נתברר היטב¹³ כי אין זה ספרו של ר' ידעיה הפניני אלא של חכם אחר, בשם ר' יצחק ב"ר ידעיה, שלא היה קשור בהכרח במשפחת ר' ידעיה הפניני, ואשר כתב את ספרו בשנת 1260 לערך, חזרתותיו משיבת רבנו משולם מתייחסים לשנים 1225-1235 לערך. נמצא לפי זה כי רבנו משולם נולד בין השנים 1160-1170 ונפטר סמוך לשנת 1240 בהיותו כבן שבעים-שמונים שנה; מאחר שרוב תורתו למד אצל אביו יש להעדיף את שנת 1160 כשנת לידתו. שנת פטירתו חלה לאחר שנת 1235, שאז, לערך, עמד רבנו משולם במרכזה של חליפת מכתבים נכבדה עם הרמב"ן וחכמים אחרים מבני חוגו, בפרשת מלחמתו רבת התנופה של הרמב"ן במוציאי הלעז על טהור ייחוס משפחתו של רבנו יונה גירונדי, בן דודו. לעז זה קשור היה במלחמה הפוליטית העזה, והמוצלחת, שניהלו הרמב"ן ורבנו יונה במשפחות הנשיאים בברצלונה במטרה לרחקם מראשות הציבור (ראה לעיל, עמ' 19), וחוג המלעזים מרוכז היה בעיר בדרש. כך מצא עצמו רבנו משולם, גדול העיר ומגדולי התורה שכפרובנס כולה — שהיה קרוב קרבה שבמעמד (ואפשר גם בדם) למשפחת הנשיאים בברצלונה, ושכבר זכה להתערב בעבר לטובת נשיאי ברצלונה בעת הפולמוס הראשון נגדם — נקרא לאחריות ולרדיית העבריינים על ידי הרמב"ן ובני חוגו. פרשה זו תוארה יפה בידי ר' ספטימוס,¹⁴ ופרטיה אינם נוגעים לנו בספר זה, פרט למשמעות הכיורגפית העולה ממנה לקביעת שנת מותו של רבנו משולם, לא לפני שנת 1235 לערך.

מן הקטע הזה עולה לפנינו דמותו הגדולה של רבנו משולם במלוא שיעור קומתו, כדמות החשובה באזורו. לשיבתו נהרו תלמידים מקרוב ומרחוק, ואלה שמעו מפיו מדי בוקר, עם השכמה, שיעור עמוק בהלכה ובשיטת התלמוד. לאחר השיעור היו חוזרים בצותא ובקול רם על מה שלמדו, ומלבנים ביחד את 'הקושיות, התירוצין והתוספות', ששמעו בשיעור. לאחר 'סדר' זה יצאו יחדיו לסעודת הבוקר,

11 ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, ב, ירושלים תרצ"ה, עמ' לג-לה.

12 ר' גניחובסקי [עורך], אוצר הפירושים על מסכת הוריות, ירושלים, תשכ"ט.

13 M. Saperstein, *Decoding the Rabbis*, Cambridge, Mass. 1980, pp. 179-183; idem, 'The Earliest Commentary on the Midrash Rabba', *Studies in Medieval Hebrew Literature*, ed. I. Twersky, 1979, pp. 283-306

14 B. Septimus, 'Piety and Power in 13th Century Catalonia', *ibid.*, pp. 197-230

ב' ספטימוס, 'מאבק על שלטון ציבורי בברצלונה בתקופת הפולמוס על ספרי הרמב"ם', תרכ"ז מב (תשל"ג), עמ' 389-400.

ולאחריה היו מתכנסים שוב בבית המדרש ומלבנים, איש איש לעצמו, בפני רבנו משולם, את הקשיים שעדיין נותרו בפניהם בהקשר לאותה שיטת הלכה:

ומי כהחכם בדרך ההוא עד צרפת יודע פשר דבר מליבו כמוהו בכל התורה שבעל פה, בכל גדר וסייג הידצא ממנה, ויגיד סתום מן המפורש וכל רז לא אניס ליה, כי הוא לא היה מביט בספר ובפירוש, כי חכמתו עמדה לו, והלכה והיתה כאשר הוא שם, ונכנסת עמו במרחץ, ואם נשתכחה תורה מישראל, תורת אמת אשר היתה בפיהו, יכתוב לו מליבו רובי תורתו... כשמו כן הוא בארץ ישולם, שלם שמו ושלמה משנתו, ולא נתעלמה ממנו הלכה ולא היה צריך ללמד לאדם מפי ספרים... ואבוא היום אל העין... בתוך התלמידים אשר העמיד לפניו... והייתי צריך ללמוד הסוגיא והקושיות והתירוץ והתוספות שמוסיף מליבו תלי תלים על כל קוץ וקוץ, ולא נכון לבי עמי לקבלם בימי הילדות בפעם אחת (תחילת פירושו למסכת הוריות).

ועל כן הוצרך הנער הצעיר ללמוד בטרם השכמה, ולאור הגר, כדי להיות מוכן כהלכה לקראת שיעורו של הרב עם הזריחה, כמו שהארץ לתאר שם. עוד הפליג תלמיד זה לתאר את הקפדתו הרבה של רבנו משולם בענייני משמעת התלמידים והתנהגותם, ואת שיטות העגישה שהיו מקובלות בישיבה כלפי החורגים מסדריה. לעומת זאת, הודגש בתיאור, לא נטל רבנו משולם שכר כלשהו על פעולתו ועל תפקידו, ולא עוד אלא שהתלמידים היו נתמכים על ידי הישיבה.

את ספרו המקיף על הרי"ף קרא בשם 'ספר ההשלמה'. מלבד הרמז לשם המחבר, מלמד השם בעיקר על מטרת חיבורו של הספר: להשלים את הלכות הרי"ף בקטעי הלכה ופסיקה שהיו אמורים להיות בו אך אינם, כי השמיט הרי"ף מספר מטעמים שונים. עיון מעמיק יותר בספר מעלה היבט נוסף שאליו נתכוון המחבר, והוא: השלמה — במובן של עשיית שלום — בין הרי"ף לבין משיגיו ומשיגי משיגיו, על ידי איתור 'אמצע' הלכתי מפשר ביניהם. הישג זה, שנתקבל על ידי כל חכמי פרובנס במאה הי"ג כתשתית האיתנה להמשך לימודיהם, הוא הישגו העיקרי של ספר נכבד זה.

כאמור, נרעד 'ספר ההשלמה' להשלים את ספר ההלכות של הרי"ף מכל הבחינות האפשריות. הספר משלים פרטי הלכה שהשמיט הרי"ף מספרו בגלל סיבות שונות ומגוונות, רובם פרטי הלכה משניים הנובעים ממסכת הפרשנות הענפה הכרוכה בסוגיא ומן המשא והמתן ההלכתי הקשור בפרשנות זו, שאין דרך הרי"ף לעסוק בזה כלל. בחלק מן המקרים ה'השלמה' היא טכנית בלבד, ואינה כרוכה במחלוקת הלכתית, אך יש והיא מבטאת תפיסה הלכתית שונה ומחלוקת ממשיכה בפסיקת ההלכה ובהבנת מהלך המשא ומתן שבסוגיית התלמוד. מלבד השלמות כאלה, כולל הספר השוואת דעותיו של הרי"ף עם דעותיהם של בעלי מחלוקת שונים, תוך נקיטת עמדה עצמאית מצד המחבר, בעד הרי"ף או כנגדו. עם זאת, ניתן להבחין בשתי גישות שונות המשתקפות ב'ספר ההשלמה', האחת בחלקיו המתייחסים לסדר מועד והאחרת בחלקי סדר נזיקין, ונראה כי המדובר הוא בהתפתחות הדרגתית שחלה כתפיסת המחבר את טיב עבודתו. המשותף לשני חלקי החיבור הוא האינטרס הפסיקתי, שהוא השליט בספר וקובע את דמותו, וההיצמדות אל הרי"ף כספר

הפסיקה הנורמטיבית וכקנה המידה למשא ומתן ההלכתי ולמסקנותיו. בסדר מועד מוקדש החיבור לדיונים פרשניים בחלקי הסוגיא השייכים לפסיקה, כאשר המשא והמתן הפרשני משמש ככלי עזר לליבון ערכי הפסיקה שיש להסיקם מן הסוגיא. ההתייחסות הישירה אל הרי"ף מועטה יחסית בסדר זה, וההשלמה כאן היא בעצם הסקת המסקנות שהמחבר מעלה בקצה דיונו. בסדר נזיקין, לעומת זאת, הרי"ף הוא בדרך כלל נקודת המוצא ומוקד הדיון כולו, והמשא והמתן הפרשני בסוגיא נובע מן הניסיון ללבן את עמדת הרי"ף לעומת החולקים עליו.

בשני הסדרים, מועד תזיקין. דומה 'ספר ההשלמה', מבחינות רבות, ל'ספר המאור' של ר' זרחיה הלוי, אשר השפיע עמוקות על רבנו משולם, לצד השפעת ר' משה אבי המחבר. שני חכמים אלו, ר' זרחיה ור' משה, חברים היו בלימודם בעיר לונל, והם שעיצבו את שיעור קומתו של רבנו משולם ואת אישיותו הלמדנית. והשפעתם היא המכרעת בכל הספר. והדברים בולטים עד כדי כך, שהמחבר הוצרך להתנצל בהקדמת ספרו כי לא 'גנב' (כניסותו!) מאומה מדברי בעל 'המאור', אלא כך קיבל את הדברים מאביו, גם במקום שהדברים מסכימים עם דברי הר"ה וגם במקום שהם חלוקים. מלבדם נזכרים בחיבור עוד כמה אישים מגדולי פרובנס במאה הי"ב, בעיקר הראב"י אב"ד, הראב"ד וגיסיו של המחבר: אהרן ואשר הנזכרים לעיל, וכן בעלי התוספות הצרפתיים כרכנו תם ורשב"ם, רש"י מצד אחד והרמב"ם מצד שני, שהשפיעו גם הם על עיצוב דרכו הלמדנית.

דיוני ההלכתיים של רבנו משולם מעמיקים מאוד אך ערוכים, בדרך כלל, בלשון קצרה ותמציתית ודורשים עיון; וגם בזה הלך בעקבות סגנונו המיוחד של 'ספר המאור'. דרכו של רבנו משולם בביאור ההלכות עצמאית מאוד, ותכונת הביקורת ניכרת בכול. הרי"ף הוא הציד המרכזי בבניינו של הספר, אולם השיעור המרובה מאוד של ה'השלמה' הופך את הספר, למעשה, לספר פרשנות למסכתות שהמחבר עוסק בהן. עיון מעמיק הקריש המחבר במהלך ספרו גם למשנת הרמב"ם, אולם את חליפת המכתבים שעברה בין ר' יהונתן מלונל לבין הרמב"ם לא הכיר, ומעולם לא התייחס בדבריו לתיקוני הרמב"ם, הסבריו וחזרותיו, הכלולים בחליפת מכתבים זו. מכיוון שגם ר' יהונתן עצמו לא נזכר ב'ספר ההשלמה', ואין בו רמז אזכרה לספרו המקיף, רב הכמות והאיכות, יש לשער כי ספרו של רבנו משולם נכתב קודם שנתפרסם ספרו של ר' יהונתן, וממילא לא הייתה גם ההתכתבות עם הרמב"ם — המאוחרת גם לזה — ידועה לו. עם זאת מעניין הדבר כי רבנו משולם כתב בעצמו שורה של השגות הלכתיות על הרמב"ם, והמעט שהגיע אלינו נרפס: לקצת הלכות שבת ולהלכות שבעות, בסוף ספרו למסכתות אלו. מספרן המועט של ההשגות אינו מאפשר הסקת מסקנות ברורות, אולם ברור כי השגות הראב"ד היו לפניו בעת כתיבתו, אף כי לא הרבה להשתמש בהן ואין דבריו תלויים בו. ניכר לעינינו, פה כב'ספר ההשלמה', סגנונו השקט, המתון והבוטח, שאין בו כלל ממידת הרגזנות והתוקפנות, ואין בו ביטויים קשים נגד בעלי הדעות החולקות; ואף זאת בעקבות דרך הר"ה ובסגנונו המיוחד, ובניגוד למידה המציינת את הראב"ד ועבודתו הספרותית. האוריינטציה בהשגות, כב'ספר ההשלמה', היא על מסורת פרובנס ככלל, ועל מסורת אביו, ר' משה, בפרט. מתוך כך 'ספר ההשלמה' הוא הספר 'הפרובנסלי' ביותר מכל מה שנכתב בפרובנס, לפניו או לאחריו.

ספר ההשלמה מקיף מסכתות רבות, אך רובו ככולו נדפס לראשונה, כיתר תורת פרובנס במאה הי"ג, במהלך מאת השנים האחרונה, ובעיקר — בעשרות השנים האחרונות. עד להדפסתו היה הספר ידוע כמעט אך ורק בין חכמי פרובנס. ראשונה נדפס ספרו לסדר נזיקין (מסכתות בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא ועבודה זרה) בידי י' לובצקי בפריס (תרמ"ה), ובשנת תרנ"ג נדפס בברלין ספרו על מסכת ברכות (בידי מ"מ שחור ובצירוף מבוא של ח' ברודי). מסכת תענית ומגילה נדפסו בידי מנשה גרוסברג (תרמ"ח). קדמה לכל אלו מסכת יבמות, שספר ההשלמה עליה נדפס בשולי התלמוד במהדורת דפוס וילנא בשם 'תוס' חד מקמאי'. בשנים האחרונות הושלמה ההדרתו של הספר בידי ר"מ בלוי למסכתות שבת, עירובין, פסחים, מועד קטן, ראש השנה, יומא, סוכה, ביצה, תולין והלכות קטנות (ניד"יורק, בין השנים תש"ך-תש"ס). מסכתות אחדות מתוכן זכו גם למהדורות נוספות בידי תלמידי חכמים אחרים, שנדפסו במקביל למהדורת בלוי.

דורו של רבנו משולם הוא הדור הראשון להפצת הקבלה בפרובנס, שראשיתה הידועים לנו הם ר' יצחק סגי נהור, בן הראב"ד, ואחיו ר' דוד, ר' אשר ב"ר שאול בעל ספר המנהגות ואחיו ר' יעקב נזיר, בניו של ר' זרחיה בעל 'המאור' ואחרים. יודעים אנו כי רבנו משולם עמד בראש קבוצה של חכמים שהתנגדו לקבלה המתחדשת ול'ספר הבהיר' שעמד במרכז עיוניה, ור' מאיר ב"ר שמעון מנרבנה, קרובו של רבנו משולם, בעל 'ספר המאורות' על הרי"ף (להלן), ניסח מכתב גלוי לחכמי פרובנס, בהסכמתו ובעידודו של רבנו משולם, כנגד התנועה המתחדשת וספריה.¹⁵ אף על פי כן היו בין תלמידי ישיבתו של רבנו משולם גם חכמים שעסקו בקבלה וידעו ענייניה, כעדות הקטע הנ"ל: 'התלמידים אשר העמיד לפניו, רבים יחכמו לדעת הוויות דאב"י ורבא ומעשה מרכבה ואופן עגלה', ומכאן סיוע ניכר לדעתו של י' שצמילר, כי ההתנגדות לקבלה נבעה, בעיקר, מפחד השואתה האפשרית לכפירה האלביגנוזית הנרדפת, וסכנת הנפשות שהייתה כרוכה בהשואתה מעין זו.¹⁶

ר' מאיר ב"ר שמעון

בן אחותו של רבנו משולם, ותלמידו המובהק, היה ר' מאיר ב"ר שמעון, המכונה 'המעילי', בעל 'ספר המאורות', שהיה אחת הדמויות הרבניות והמעניינות בגלריה המפוארת של חכמי פרובנס במאה הי"ג.¹⁷ מלבד דודו, היה הוא גם תלמידו של ר' שמואל שקלי, שרבים מחכמי פרובנס מצטטים מתורתו, והמאירי מכנהו 'הרב המופלג, החכם הכללי, המיוחד בדורו, הגבר הוקם על ככל חכמה וכלל מעלה'; כן נזכרים שני רבותיו האחרים: ר' נתן ב"ר מאיר מטרנקנטילש — בנו של מחבר 'ספר העזר' — ודודו ר' חנני ב"ר יוסף, שאינו מוכר לנו ממקום אחר. ר' מאיר

15 ראה ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים תש"ח, עמ' 159.

16 י' שצמילר, 'הכפירה האלביגנוזית בעיני היהודים בני הזמן', תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של פרופסור חיים הלל בן-דשון, בעריכת ר' בתפיל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 332-353.

17 ראה עליו: א' הורביץ (מהדיר), ספר המנוחה לר' מנחם מנרבנה, ירושלים תשל"ו, עמ' 18-24.

חי בנרבוניה, ועל שמה הוא מכתה בספרות פעמים רבות בשם 'מאיר הנרבוני'. סופר פורה היה ר' מאיר, ומלבד 'ספר המאורות', שנחתבר על מסכתות התלמוד וחלקו – סדר מועד כולו ומסכתות ברכות וחולין – הגיע לידינו בכתב־יד יחיד בעולם, שנכתב בחי המחבר ובקרבנו, כתב גם מעין 'שיטה מקובצת' על מסכתות רבות, שכבר אבדה מאתנו כיום, ומוכאות ממנה, לכמה וכמה מסכתות, שרדו בכלי שני ושלישי. כן העלה על הכתב דברי פולמוס עם הנוצרים שהעלה בוויכוחיו הפרטיים והפומביים צמם,¹⁸ וכן מסמכים שתים הקשורים בנושא זה ושעמדו על סדר היום הציבורי, וקראם בשם 'מלחמת מצוה'. ספר זה, שנכתב במהלך השנים 1240-1270, מציב את מחברו בשורת גדולי הפולמוסנים שנטלו חלק בוויכוח היהודי-הנוצרי המר בימי הביניים, אך נידונים בו גם נושאים אחרים המתקשרים באופן טבעי לוויכוח. נכלל בספר גם נוסח עצומת התלונה שר' מאיר ביקש להגיש למלך צרפת, בדבר מצבם החוקי הנורא של היהודים בממלכה,¹⁹ ובה העמידו על חובתו כמלך, לשקוד על מידת הצדק והחסד ולהביא לביטול החוקים הכלכליים הקשים נגד היהודים; פרק מיוחד בספר זה עוסק בסוגיית הריבית, והוא זכה למחקרים נפרדים.²⁰ מסמכים אחרים בספר מכטאים פולמוס קשה עם הקבלה. ספר נוסף חיבר ר' מאיר להגנת 'ספר המדע' של הרמב"ם מפני משיגיו שהאשימוהו בהעלמת דעותיו בעניין קדמות העולם ובהצפנתם דרך הערמה וחכמה, וקראו בשם 'משיב נפש'. כתב־יד של ספר זה שרד בטופס יחיד וכעת שוקרים על ההדרתו. חיבוריו האחרים, 'מאור התורה' ו'מעשה בראשית', נזכרו בספרו 'מלחמת מצוה' ואבדו כליל. תלמידו המובהק של ר' מאיר הוא ר' מגות, שכתב ביאור מפורט על ספר 'יד החזקה' לרמב"ם.

ר' מאיר כתב חיבור מקיף למסכתות רבות, וקראו על שמו 'ספר המאורות'. הרב בלוי ההדיר סדרת פירושים (ניו־יורק, תשכ"ד-תשכ"ח), המקיפה את כל סדר מועד, מסכתות ברכות וחולין וקבוצת 'הלכות קטנות', והנמצאת בכתב־יד יחיד שנכתב בחי המחבר, אשר אף הוסיף בגיליון הערות בעצם כתב־ידו. מוכאות ממסכתות אחרות (בעיקר נדרים, גיטין וכתובות), נמצאות במקומות שונים, כגון בספר 'שיטה מקובצת' לרב בצלאל אשכנזי, ובספר כתב־יד, שהיה מעין 'שיטה מקובצת' קדמון, המצוטט בספר 'מעשה רקח' (על הרמב"ם) לרב מסעוד חי רקח (ח"ג, ליוורנו תק"ד), המביא דברים, בין היתר, בשם 'חידושי נדרים לר' מאיר ב"ר שמעון המעילי'.

18 ח' מרחביה, 'לזמנו של החיבור "מלחמת מצוה"', חרבין מה (תשל"ד), עמ' 296-302; R. Chazan, 'Confrontation in the Synagogue of Narbonne', *HTR* 57 (1973), pp. 437-457; idem, 'Polemical Themes in the Milchemet Mitzva', *Les Juifs au regard de l'histoire: Melanges en l'honneur de B. Blumenkranz*, ed. G. Dahan, Paris 1985, pp. 169-184; idem, *Daggers of Faith*, Berkeley 1989, pp. 39-44, 49-66, 69ff.

19 R. Chazan, 'A Jewish Complaint to Saint Louis', *HUCA* 45 (1974), pp. 287-305

20 S. Stein, *Jewish-Christian Disputations in 13th Century Narbonne*, London 1969;

R. Chazan, 'Anti-Usury Efforts in 13th Century Narbonne and the Jewish Response',

PAAJR 41-42 (1973), pp. 45-67

'ספר המאורות' קשור בטכורו אל 'ספר ההשלמה' של דודו הנזכר לעיל, והוא כעין המשך דיון ופיתוח הנושאים שנידונו בו. 'ספר ההשלמה' עצמו נזכר בשמו בכל עמוד כמה פעמים, אם בהבאת תמצית דבריו, קיצורם, או בהבאת דיבורים שלמים, מילה במילה, ממנו. ההבדל המהותי בין השנים הוא בכך ש'ספר המאורות' סובב על קוטב דברי הגמרא, בעוד ש'ספר ההשלמה' מיוסד על הלכות הרי"ף; מתוך כך ישנם ב'ספר המאורות' קטעים שלמים שאין כיוצא בהם כלל ב'ספר ההשלמה'. עם זאת, מגמת הפסיקה שלטת היטב גם ב'ספר המאורות', המדלג אף הוא על ההלכות שאינן נהגות בזמן הזה, ועל חלקי המשא והמתן התלמודי שאין להם השלכה על צורת ההלכה הסופית. המחבר נוטה בדרך כלל לאמץ את פסקי דודו ולהסכים עמם, אולם מדי פעם חלק עליו, או שתמה על דבריו והניחם בצריך עיון מבלי לחלוק עליהם. כב'ספר ההשלמה', והדבר אופייני לרוב ספרי פרובנס האחרים במאה הי"ג, ממוקד העיון הפרשני והפסיקתי במורשת ההלכתית, הפרשנית והמנהגית, של פרובנס בכלל, ושל העיר גרבונה, בפרט — שהיא עירו של המחבר, המביא הרבה ממנהגיה ומן המעשים אשר ראה כי נעשו על ידי גדולי העיר — עם נטייה ידועה כלפי בעלי התוספות ורובנו תם בפרט, לצר עין קבוע בספרי הרי"ף, הרמב"ם ושאר גדולי ספרד. ר' מאיר, כמו קצת חכמי פרובנס האחרים בזמן ההוא, המשיך את מסורת דודו, אשר השפעת תורתו של ר' זרחיה בעל 'המאור' ניכרת עליו היטב, שהרי אביו היה חברו הקרוב ללימודים של ר' זרחיה, והוא מזכירו פעמים רבות מאוד; נדמה גם כי שם ספרו, 'המאורות', רומז לשם שני חלקי ספרו של ר' זרחיה, 'המאור הגדול' ו'המאור הקטן'. זאת, אף על פי שגם הוא וגם דודו אינם מהססים לחלוק עליו מדי פעם. אופייני לאישי אסכולה זו במאה הי"ג, מיעוט השימוש בדברי הראב"ד, בעל מחלוקתו של בעל 'המאור', אף שאין הם מתעלמים ממנו ומתורתו, כמובן מאליו, אלא שהשימוש בתורתו מועט יחסית.

ר' דוד ב"ר לוי

כיוון אחר משתקף ב'ספר המכתם' לר' דוד ב"ר לוי מגרבונה. חכם זה פעל אף הוא בשליש השני של המאה הי"ג, היה תלמידו המובהק של ר' שמואל ב"ר שלמה שקלי, ונמנה אף הוא על גדולי העיר גרבונה ופרובנס כולה. נדפסו כמה מתשובותיו בהלכה לחכמי דורו,²¹ ומתוכן ניכר מעמדו המרכזי ביניהם. 'ספר המכתם' — על שם מליצת הפסוק 'לדוד מכתם' (תהלים נ, א ועוד) — על מסכתות פסחים, סוכה ומעוד קטן יצא לאור על ידי מ' בלוי (ניר-יורק חשכ"ז), למסכת ביצה — על ידי א' סופר (ניר-יורק תשי"ט), למסכת תענית (ירושלים תשכ"ג) ולמסכת ברכות (ירושלים תשכ"ב) על ידי מ' הרשור, ועל מסכת מגילה (לבוב תרס"ד; מהרורה משופרת: ניר-יורק חשנ"ז). ספר זה ערוך על סדר הרי"ף והיה מיועד ללומדי הרי"ף. המחבר מסביר בקצרה את ענייניה העיקריים של הסוגיא המובאת בשורה או שתיים אצל הרי"ף, ומוסיף עליה מקצת שיטות אחרות, בעיקר

21 א' סופר (מהדיר), תשובות חכמי פרובנס, ירושלים תשכ"ז, מפתח בערכו.

מתוך 'ספר המאור', השגות הראב"ד ודברי הרמב"ם, אולם בעיקר ניכר בספרו עומק השינוי שחולל בעל 'ספר ההשלמה' בדרך הלימוד. שכן, מלבד ההבאות המרובות מאוד מדברי 'ספר ההשלמה' – לרוב תוך הזכרת שמו אולם לפעמים גם בסתם ובשתיקה – הרי שנוסח הרי"ף עצמו ששימש למחבר כמצע לספרו, כבר כלל בתוכו את השלמותיו של בעל 'ספר ההשלמה'. לומדי הרי"ף כבר כללו, אם כן, בסדר לימודם גם את השלמותיו של בעל 'ההשלמה', ובעקבות זאת נשתפר לאטו האיזון בין לומדי דף התלמוד ללומדי הלכות הרי"ף, איזון חיוני, שאת המהלך הראשון לקראתו יסד ר' יהונתן מלוניל, בפירושו הבסיסי לרי"ף (ראה חלק א, עמ' 208-212). רוב האמור על פרשני פרובנס בני המאה הי"ג בכלל, וספרי 'ההשלמה' ו'המאורות' בפרט, נכונים גם לגבי 'ספר המכתם', בפרט בכל הנוגע לסדר העדיפות בשימוש בספרות הרבנית האחרת. אולם בשונה מהם נשען ר' דוד הרבה יותר על מסורת ההלכה שבפי הראב"ד, בעל מחלוקתו של ר' זרחיה בעל 'המאור', והוא מזכירו מתוך הסכמה והזדהות במידה גדולה בהרבה מזו של ספרי 'המאורות' ו'ההשלמה'. כיתר ספרי פרובנס שמן המאה היא, גם ספר המכתם אינו מצוטט על ידי חכמי התורה שמחוץ לפרובנס, ובעיקר הרבה להשתמש בו ר' אהרן הכהן בעל ספר ארחות חיים, נין ונכד לגדולי המדינה היא.

ר' אברהם ב"ר יצחק מן ההר
 ר' אברהם חי ופעל בערים מתפלייה (=מ'ן ההר) וקרפנטרן, ומשם החליף שו"ת עם ר' מנחם המאירי, בשנת 1314 (להלן). בשנת 1305 נטל חלק במחלוקת הלכתית קשה, שנטלו בה חלק אישים תורניים רבים מפרובנס ומצרפת הצפונית, בסכסוך אישי שנפל בין שניים מרבני הזמן והיה מלווה נידויים וחרמות הדדיים (שו"ת ר' יצחק לאטש, יונה תר"כ, עמ' 41-42). היה תלמידו של ר' מרדכי ב"ר יהוספיה, ועמו החליף תשובות, אשר שתיים מהן נדפסו בתשובות חכמי פרויניציא (חלק אכן העזר, סי' נ, עו). ר' אברהם היה זקן מן המאירי, ותיאורו בספר 'שערי ציון' לר' יצחק די לאטיש, כך הוא: 'זהרר ר' אברהם מההר חיבר חיבור דרך פירוש ופסק ברוכ תלתא סידרי, אין למעלה ממנו... ואחריהם ר' הגדול ר' מנחם ב"ר שלמה לבית מאיר בפרפיניאן'. מחידושי נודעו עד עתה, ונדפסו (על ידי הרב מ' בלוי), למסכתות יבמות, נדרים ונוזר (מכתבייד המחבר עצמו; ניר-זיוק תשכ"ב), סוכה, מגילה, חגיגה, יומא וראש השנה (שם תשל"ה), ועוד קודם לכן נדפסו חידושי למסכת קידושין, בשולי מהדורת ש"ס וילנא כשהם מיוחסים בטעות כ'תוספות ר"י הזקן'. כמו כן ידועות מובאות לא מועטות מפירושו למסכת גיטין, בעיקר בשו"ת מהר"ם אלשקר²² ובספר 'נחלה ליהושע' לר' יהושע שונצין איש שלתיקי; כמו כן ידועות גם מובאות למסכת כתובות ולמסכת חולין (שם). מסכתות אחרות ידועות מתוך הזכרות שבחלקי הספר המצויים בידנו.

22 החשובות שמדובר בהן נשלחו אל ר' דוד הכהן (הרד"ך) מקורפו, ותשובותיו הוא כלולות בשו"ת הרד"ך בית ה', סי' א-ה. תחילה כתב הרד"ך כי מעולם לא שמע את שם ר' אברהם מן ההר, ולא הכיר את סמכותו ההלכתית, אולם בהמשך הדברים הוא אומר כי נדמן לאחת הערים שבה נמצאו ספריו של ר' אברהם, ושם למד להכיר ולהוקיר את ערכו ואת סמכותו הרבה, ושיבחו מאוד.

למרות היות ספרו של ר' אברהם מן ההר ספר פרשני, ערוך במישורן על סוגיות התלמוד, הרי מגמת הפסיקה בולטת בו ביותר — כביתו ספרי פרוכנס האחרים בני זמנו. כבר העירו רבים, ובראשם הרב מ' בלוי, ראש למהדירי תורת ר' אברהם, על המקום הבולט המוקדש לכירוד משנת הרמב"ם בספר זה. הרב בלוי אף הפליג לדבר על דרכו המיוחדת של ר' אברהם, אשר השכיל להשתמש בפסקי הרמב"ם כמפתח לפרשנות התלמודית המשתקפת — או הגיתנת לשחזור — מפסקיו, ברוח מפעלו העתידי של ר' חיים סולוביצ'יק וחכמי אסכולת בריסק. למען האמת אין הרמב"ם תופס בפירושי ר' אברהם יותר מן המקום שהוא תופס ב'ספר המכתם', דרך משל, אלא בעוד ש'ספר המכתם' והספרים האחרים הדומים לו ערוכים על סדר הרי"ף ומשנתו (בתוספת השלמותיו של רבנו משולם), מיוסד ספרו של ר' אברהם מן ההר על סוגיות הגמרא עצמן, ועל כן היקף ענייניו רב יותר. עם זאת, אין ספק כי משנתו של הרמב"ם משכה את תשומת לבו של ר' אברהם יותר מאשר את תשומת לבם של חכמי פרוכנס האחרים. בולטת יפה עצמאותו ההלכתית של ר' אברהם ביחס לפרשני פרוכנס האחרים בני זמנו, ובעוד שאף הוא, כמותם, חדרו היה השפעתו של 'ספר ההשלמה', הרי שהרשה לעצמו פעמים הרבה לחלוק עליו באופן ברור וגלוי, במידה רבה יותר ממה שעשו חבריו בני זמנו; וכתוך כך ניכר גם כחו כמחדש ובעל סברה בהירה, במידה רבה יותר מהם. מידות אלו ניכרות גם בסגנונו העברי התקיף וההחלטי, כגון 'זה אין בו ספק', 'הפירוש האמיתי', 'כן הוא הפירוש בלא ספק', 'זכן עיקר', וכדומה, שאינו רגיל כלל במידה כזו ובהיקף כזה אצל חבריו חכמי פרוכנס האחרים במאה ההיא.

ר' מנחם המאירי

ר' מנחם ב"ר שלמה המאירי, מגדולי פרשני התלמוד הפרוכנסלים וכלא ספק המפורסם שבהם, משקף בעבודתו, באופן התמציתי והבהיר ביותר, את סגולותיה הייחודיות של התרבות הרבנית בארצו במאות שנות פעולתה עד זמנו; מבחינת התודעה ההיסטורית — אף אם לא למעשה (ראה להלן) — הריהו גם אתרן יוצריה. רבות נכתב על דמותו של חכם מופלא זה, שמשך אליו את תשומת לב החוקרים בתולדות ישראל בימי הביניים — היסטוריונים, סוציולוגים וחוקרי התרבות התורנית — ולהלן יובאו קצות הדברים בהקשרים המתאימים. על פי עיקר ענייניו בספר, יעמוד מפעלו הפרשני לתלמוד במרכז, וההיכטים האחרים יעלו בקשר לעניין זה.

המאירי איש פרוכנס היה; קרקשונה ונרבתה הן הערים 'אשר משם יצאו שורשי משפחתנו', והראשונה היא 'עיר קברות אבותי'. ממשפחת רמי היחס היה. את הראב"י אב"ד (בעל 'ספר האשכול') ואת הראב"ד בעל ההשגות הוא מכנה 'זקנינו', ואת בעל 'ההשלמה' (לעיל, עמ' 150) הוא קורא 'אדוני זקני'.²³ המאירי נולד — על פי עדות עצמו — בשנת 1249,²⁴ ואת ספרו הגדול 'בית הבחירה', על שלושה

23 וראה גם המעשה המעניין המסופר בחידושי המאירי לעירובין, דף סא ע"ב (מהר" רש"י ברידא, עמ' פז).

24 תולדותיו של המאירי נסקרו, בעיקר, בעבודות הבאות: ש"ב סופר, אור המאיר: תולדות רבנו המאירי וספריו, ירושלים חש"ב; מ"נ צובל, קצת פרטים לתולדות הרב המאירי, אור

סדרים מרכזיים שבתלמוד, שעליו עמל ארבע עשרה שנים תמימות, סיים בשנת 1300, כפי שכתב בסוף הקדמתו המפורסמת לפירוש מסכת אבות; ראה להלן. נפטר לאחר שנת 1314, הנזכרת במכתבו לר' אברהם מן ההר (להלן). באחד מחיבוריו הזכיר את גלות צרפת בשנת 1306, אף כי הוא עצמו לא היה, ככל הנראה, בין הגולים, שהרי גר כול – או רוב – ימיו בעיר פרפיניאן, שיהודיה לא נתחייבו גלות אז, והיו מפליטי צרפת שנתיישבו בה. למרות גדולתו המופלגת בתורה ועל אף האינטרסים החברתיים, המוסריים, התרבותיים והחינוכיים העמוקים שהיה מחויב להם, והמופגנים בעליל לאורך כל עבודתו הספרותית הרחבה, לא מצאנוהו מעולם משרת כרב, כדיין, כראש ישיבה, או כנושא משרה ציבורית רשמית אחרת, ועד כמה שידעתי מגעת לא ידועה תשובה הלכתית אותה שהשיב לשואליו, פרט לזו אשר שלח לר' אברהם מן ההר, בשנת 1314, בתשובה למכתב אשר 'שלחו נכבדי קהל קרפינטראש [שבה ישב ר"א מן ההר באותה שעה] לנכבדי קהל פרפיניאן, לחקור על עניין היבמה'. והנפסח לתשובה.²⁵ נרמה כי אף בעניין זה, כבשאר נושאים חשובים שיידונו להלן, הלך המאירי בעקבות הוראותיו והורכתו הרוחנית של הרמב"ם, אשר דיבר קשות כנגד הפיכת הרבנות לקרדום לחפור בו את פרנסתו, וזו נמצאה לו מעסקי כספים.²⁶ מ'רבותיו' סתם, המזכירים לרוב בספרו 'בית הבחירה', נזכר בשמו ר' ראובן ב"ר חיים, בעל 'ספר התדיר', כלבד,²⁷ אך צוינה תרומתו העמוקה של הרשב"א, באמצעות חידושי רבי ההשפעה לתלמוד, והתשובות אשר השיב לרב המאירי, אשר מקצתן מצויות בידינו וכלולות בספר תשובותיו.

סופר פורה ביותר היה המאירי, וכמעט שאין שני לו בספרות ישראל בימי הביניים בהיקף כתיבתו, באיכותה, ובקשת תחומיה. ואלה ספריו: (א) פירושים וחידושים לקצת מסכתות שבתלמוד; (ב) ספר 'בית הבחירה' – חיבור נפרד, מקיף ביותר ('חיבורנו הגדול' בפיו; הקדמה ל'מגן אבות'), על שלושים וחמישה [!] מסכתות שבתלמוד: שלושת הסדרים הנלמדים בשלמותם, ולצד מסכתות ברכות, חולין, תמיד, מידות, נדה ומקואות; (ג) 'מגן אבות' – על מעמד המנהג במסגרת ההלכה התלמודית, שאותו כתב לאחר השלמת 'בית הבחירה'. הספר כולל בירור מקיף של למעלה מעשרים נושאים ספציפיים, תוך הגנה על מנהגי

היקר: רבני ספרות ומחקר מוקדשים לש"א הורדצקי במלאח לו שבעים וחמש שנה, תל אביב תש"ז, עמ' פח-צו; א' גייגר, 'מאמר על ר' לוי בן ר' אברהם ב"ר חיים וקצת בני דורו', קבוצת מאמרים, ווארשא תר"ע, עמ' 254-285; ש' מירסקי, 'תולדות ר' מנחם המאירי וספריו', חיבור החשובה למאירי, מהר"א סופר, נדפדוק 1950, עמ' 74-1; וראה גם G. Stern, 'Menahem Ha-Meiri and the Second Controversy Over Philosophy', Ph.D. dissertation, Harvard University, 1995. העבודה המקיפה האחרונה על ר"מ המאירי היא של מ' הלברטל, בין תודה לחכמה: ר' מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימנים בפרובנס, ירושלים תש"ס.

25 נדפסה בסוף ספר המאירי למסכת יבמות, מהר"ש דיקמן, ירושלים תשכ"ב, עמ' 487-493.

26 על כך ראה R. W. Emmerly, *The Jews in Perpignan in the Thirteenth Century*, New York 1959, pp. 28-31, 47.

27 למעט הידוע לנו על חכם זה, ראה הלברטל (לעיל, הע' 24), עמ' 133-141.

פרובנס בכלל, ופרפיניאן בפרט, וכנגד נסיונם של תלמידי הרמב"ן להשליט את מנהג גירונה בפרובנס, עם סיפוחה של קטלוניה אליה; (ד) 'קריית ספר', על הלכות ספר תורה, תפילין ומזוזה;²⁸ (ה) 'חיבור התשובה' – סוגיות הלכתיות, הגותיות ומסוריות, הקשורות לתהליכי חזרה בתשובה; זהו החיבור הראשון שיצא מתחת ידו, 'בילדותי' כדבריו, והוא מזכר במרבית חיבוריו האחרים; (ו) 'שכר גאון' – הלכות אבלות, מצורף לחיבור הקודם כחלק ממנו; (ז) פירוש משנת אבות, עם ההקדמה ההיסטוריוגרפית הנודעת שהתקין המאירי לפירוש זה, ובה סקירה תמציתית על תולדות ההלכה והספרות הרבנית עד אליו; (ח) פירוש ספר תהלים; (ט) פירוש ספר משלי; (י) פיוטים שונים; (יא) איגרת בשאלת היחס הנאות שבין לימודי התורה והפילוסופיה, והתנגדותו להטלת החרם על העוסקים בפילוסופיה בנעוריהם; (יב) 'כללי התלמוד'. על ספר מסופק זה, ראה להלן, הע' 35.

לעומת מעמדו המרכזי של המאירי בימיו ופעילותו הספרותית האדירה, לאחר מותו – ובעקבות סדרת גירושי היהודים מצרפת וחלקי פרובנס במהלך המאה הי"ד – נשתקע שמו ונתעלמה תורתו מן העין, פרט למקצת²⁹ חכמי פרובנס בני המאה הי"ד (שתורתם שלהם נתעלמה אף היא, ואף יותר מזו של המאירי), והיא נחשפה ברובה רק לאחרונה ממש. אילולי ר' בצלאל אשכנזי, מגדולי התורה במצרים במאה ה"ז, שקיבץ בישיבתו כתב-יד רבים מאוד, והציל מהם פליטה גרולה לדורות בספרו הנודע 'שיטה מקובצת', שציטט ממנו ביד רחבה כארכע מאות פעם, אולם למסכת בבא קמא בלבד!³⁰ – היה נשכח שמו של המאירי כליל עד למפנה המאה הי"ט, כאשר נדפס לראשונה קצה תורתו לקצת מסכתות קטנות.³¹ כתב-יד השלם היחידי של 'בית הבחירה' נכתב בעיר אווין אשר בפרובנס בשנת ר"נ (1456);³² ספריו אינם מצוטטים מחוץ לפרובנס, ועצם שמו כמעט ואינו נזכר. עיקר פרסומו במחקר המדעי, ותחיית יצירתו הפרשנית העניקית לתלמוד כחומר לימוד סטנדרטי בעולם התורה וכישיבות, חלו במאה העשרים. כיום נרפסים פירושיו שוב ושוב, במהדורות מוערות ובדפוס צילום חזרים ונשנים, רובם ככולם מתוך כתב-יד פרמא הנודע שהוא כתב-יד השלם היחידי. תופעה זו משותפת אמנם לו ולמרבית חכמי פרובנס האחרים בני המאה הי"ג, כגון בעלי 'ההשלמה', 'המאורות' ו'המכתם', ששקעו אף הם ותורתם בתהום הנשייה עד לימינו, כאשר זכו לתחייה לימודית מרשימה במהדורות דפוס מאירות עינים ומערות היטב, ואף חכמים יחידים ומיוחדים שביניהם מבני המאה הי"ב, כרב זרחיה בעל 'המאור' והראב"ד בעל 'ההשגות', לא שרדה תורתם בכתב-יד שלם אחד, חו של הראב"ד

28 ראה מאמרי 'יצירתו הספרותית של רבנו מאיר הלוי', קריית ספר מה (תש"ל), עמ' 119-126.

29 מקצתם בלבד, ואף לא רובם. בספרו האנציקלופדי הענקי של ר' יוסף ב"ר שאול, בעל 'מוזקק שבעתים', שפעל באווין כיוכל שנים לאחר המאירי, אין שמו מזכר כלל; עליו ראה הלברטל (לעיל, הע' 24), עמ' 146-150.

30 מן המאירי ליכמות, כתובות וסנהדרין ציטט ר' בצלאל פעמים בודדות בלבד. בשורת ר' בצלאל אשכנזי, שנדפסו לאחרונה, מצויות הבאות מעטות ממסכתות אלו. חן לתלמידי מר שלמה טולידנו, העושה עבודת דוקטור על ר' בצלאל אשכנזי, שמסר לי נתונים אלו.

31 המסכת הראשונה שעליה נדפס ספר 'בית הבחירה' היא מגילה (אמשטרדם תקכ"ט).

32 ראה מבואו של ד' שטרן למהדורת פירוש המאירי על פרקי אבות, וינה 1854, עמ' xvi-ii.

אף אבדה מאתנו ברובה המכריע; ואף על פי כן כולטת תופעה זו בכל זרותה ביחס למאירי דווקא, על רקע ערכה השימושי של פרשנותו לתלמוד אשר לא יסולא בפז.

כבר מן העיון השטחי ברשימת חבריו ניתן לעמוד בנקל על שטחי התעניינותו של המחבר: (א) לימוד התורה להלכה, על עושר מקורותיה הספרותיים הראשונים והמשניים, ואחריות פסיקתה למעשה מתוך בדיקה מפורטת של היחס הראוי בין המסקנות המתחייבות על פי כללי הפרשנות והפסיקה לבין המנהג הרווח באזורים הגאוגרפיים השונים; (ב) היחס הנאות אל נושאים מתחומי המוסר והמידות הנמצאים, לכאורה, מעבר למשפטה של ההלכה, אך משוקעים בחלק האגדה של התלמוד ומהווים, לדעתו, את 'חוקתה'; (ג) תמיכה איתנה — תוך מעורבות אישית עמוקה ולא אופיינית — בעמדה הרואה בחיוב שילוב השכלה פילוסופית אריסטוטלית ומיימונית, לצד תלמוד תורה ישיבתי ברמה מתקדמת ביותר. המחלוקת בשאלה זו עמדה אז בראש סדר היום הציבורי, בכל רמותיו, בספרד ובפרובנס גם יחד, והמאירי מייצג בעמדתו זו קבוצה רחבה למדי של בעלי הלכה חשובים שהושפעו, כמותו, מן השילוב המיימוני בין התורה והפילוסופיה, וביקשו להמשיך מסורת חיה זו בארצם;³³ (ד) סוגיות בחינוך ובתורת הנפש; (ה) פרשנות מקרא, בסגנון הספרדי הביניימי הרווח; (ו) קביעת היחס הנאות להלכה ולמעשה, בין ישראל לאומות העולם בכלל, ולסביבה הנכרית בפרט. אין, כמובן, כל ייחוד בקבוצת הנושאים כשהיא לעצמה, ואף לא בהכללתם תחת קורת גג אישית אחת, אולם המיוחד במשנתו של המאירי הוא מיוזגם האורגני — מן הבחינה האינטלקטואלית והרגשית כאחת — ושיקופם יחדיו כמעט תמיד, בכל ספריו, כעמדה דתית משולבת ושלמה, שאין חלקיה ניתנים לפירוד ולהרכבה. גם בתכונה זו ניכרת השפעתו העמוקה של הרמב"ם, אשר האופי הקומפלימנטרי של דמותו רבת ההפכים, והשתקפותה העזה ביצירתו הספרותית, הם מסימני ההיכר הבולטים של משנתו.³⁴

מפעלו הפרשני של המאירי לתלמוד מתחלק לשני אנפים: (א) פירושים וחדושים לכמה ממסכתות הש"ס, שמהם הגיעו לידינו מסכתות עירובין וביצה בלבד, ואולי גם כתב־היד שהיה בידי רנ"ר רבנובין, וממנו העתיק דברים ב'ידקדוקי סופרים' שלו למסכת זו; (ב) ספר 'בית הבחירה'.³⁵ ספר הפירושים נכתב תחילה, במטרה לפתוח את מה שנעל הרמב"ם בספר יד החזקה, ולהחזיר את הלומד בו אל מלוא סבכה של הסוגיא כדי להעלות ממנה שוב, ובצורה מבוררת, את פסק ההלכה 'הסתום' של הרמב"ם. ישנם סימנים ברורים לכך כי את ספרו הגדול

33 הלברטל (לעיל, הע' 24), פרק ד.

34 תובנה מרכזית זו מהווה את עיקר המסר בספרו החשוב של "טברסקי, מברא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א. וראה מאמרי 'הרמב"ם בין עדות עצמו לדברי פרשניו', מדעי היהדות 32 (תשנ"ב), עמ' 91-98.

35 מתוך כתב־יד שונים של ליקוטי ר' בצלאל אשכנזי על גיליונות קצת ממסכתות התלמוד, לוקטו המובאות מחידושי המאירי למסכת פסחים, ונרפסו על ידי הרב מ' בלוי, בנספחות למהדורת 'ספר הבתים', ניר־דוד תשל"ח, עמ' שס"ג-שפ"ב.

'בית הבחירה' יום המאירי לעשות תוך כדי עבודתו על ספר הפירושים, ומתוך כך הפסיק, או מיעט, את עבודתו על ספר זה, והתמסר לספרו הגדול והמקיף יותר. לאחר שסיים את ספר 'בית הבחירה', חזר ושכלל המאירי את ספר פירושו, והכניס בו תוספות ושינויים שחלקם ניכר מתוך הנוסח הנדפס שבידינו. פרשנות תלמודית רבת חשיבות משובצת גם בספריו ההלכתיים האחרים, אולם 'בית הבחירה' הוא ספרו העיקרי בתחום זה, ולו נקריש את עיקר תיאורנו.

ספר 'בית הבחירה' מעלה הצגה בהירה של מבחר השיטות והעמדות הפרשניות העיקריות בכל סוגיא, מקובצות מכל רחבי המפה הספרותית הגאוגרפית שהייתה פרוסה לפני מחברו — גאוני בבל, חכמי צפון אפריקה, חכמי ספרד המוסלמית והנוצרית, רבני צרפת וגדולי פרובנס, ומשנת הרמב"ם, ולמעט את חכמי איטליה שאת תורתם לא הכיר כלל,³⁶ ואת חכמי אשכנז, שמתורתם כמעט ולא הזכיר. כוחו הגדול הוא ביכולתו לסכם בקיצור, בתמציתיות ובבהירות מרבית, שיטות מסובכות ומורכבות, תוך התמקדות בעיקרי הדברים, בהצבעה על נקודות החידוש המרכזיות, ובסגנון עברי צח וקולח שאינו נעדר לעתים רוח נעימה וקלילה של מעין שיחת רעים.

שאלה היא, האם ניתן בכל זאת לראות בספר יצירה מקורית של מחבר-יוצר, וזאת מכוחם של כמה יסודות יצירתיים בולטים, בעיקר בתחומי ההשוואה, העריכה והניסוח, המשווים לספר ייחודיות שאין לטעות בה, או שמא אינו, אחרי הכול ולמרות הכול, אלא בגדר 'שיטה מקובצת' מעולה, בסגנון ספרי הליקוט האופייניים לחכמי פרובנס המאוחרים.³⁷ למרות שהיקפו העצום אינו מאפשר להשוותו בהגות לספרי 'המאורות' ו'ההשלמה' הנזכרים, ואפילו לא לספר 'תולדות אדם וחוה' לר' ירוחם ב"ר משולם מפרובנס, המאוחר לו כשנות דור, אין ספק כי בזמנו תפקד הספר כעין 'שיטה מקובצת' משוכללת, בהביאו ליריעת קהל הלומדים תוכן מדויק, סינופטי ובהיר, של מקבץ ספרותי רחב ידיים ודב ערך, שנתקיים בעת ההיא בכתבי-יד יקרים וגדירים בלבד, ובוודאי נעלם היה מיריעתם של לומרי תורה רבים מחוץ לישיבותיה המרכזיות והגדולות של פרובנס. הודות לאופיו הסינופטי, התמקדותו בעיקר וסגנונו הבהיר, לא איבד הספר מאומה מחשיבותו אף בימינו, כאשר מרבית מקורותיו מצויים לפנינו במהדורות מקוריות, נדפסות, מבוקרות ומערוכות. בניגוד ל'שיטה מקובצת' רגילה, אין המחבר ממוקד כתוג למדני או באסכולה לימודית מסוימת הקרובה לרוחו, ולעומת זאת גם אינו מלקט מכל הבא בידו, כדרך שעשו אחרים, אלא מתרכז בקלסיקה הפרשנית לדורותיה — מכל רחבי האופק הגאוגרפי שהיה פתוח לפניו — ממין ומסנן את העיקר מן הטפל, מונע כפילויות, ומזכה את הקורא במיטב בלבד, כשהוא מנופה בטוב טעם ודעת, ובסגנון העברי המיוחד לו; ובוודאי שאי אפשר להפריז בערכו של ספר שכזה בשלב החזרה והלימוד המסכם, עם תום העיון המאומץ הכרוך במהלך הלימוד הראשוני של הסוגיא לפרטיה ולשלביה. יתר על כן: המחבר אינו נמנע מלהביע דעתו, לעתים מזומנות, על טיב החומר המוגש על ידו, קובע את העדפותיו ואף חולק בבירור, ולעתים

36 על כך ראה מאמרי 'ספר 'שבלי הלקט' וכפילי', איטליה יא (חשני"ה), עמ' לט-נא.

37 ראה בניקט, פרובנס, עמ' 184-191.

ברמיה, על דעות המובאות בו, כולל שיטותיו של הרמב"ם עצמו, הנערץ עליו ביותר. יסודות אלו מקריבים את הספר יותר ויותר אל תכנת היצירות המבוקשת, אך עם זאת אין בהם כדי להפקיעו כליל מחזקת 'שיטה מקובצת', שהוא עיקר עניינו ומגמתו.

דרך מיוחדת בוד לו המאירי בספר 'בית הבחירה', להציג בה את 'הדוכרים' השונים, שלא בשמם האישי, אלא בשמות תואר ובכינויים כלליים שונים, המגדירים את 'טיב' הדוכר, ומשמשים כמינוח קבוע וכתחליף מסודר לשמו המקובל. באופן זה רשי אצלו הוא 'גדולי הרבנים', הראב"ד — 'גדולי המפרשים' ('גדולי המגיהים', כאשר הביא מהשגותיו על הרמב"ם או על הרי"ף), הרי"ף — 'גדולי הפוסקים', הרמב"ם — 'גדולי המחברים', ר' יוסף אבן מיגש — 'גאתי ספרד', הרשב"ם — 'חכמי הצרפתים', וכדומה. מדיניות דומה נוקט המאירי גם ביחס לחכמים אחרים, מפורסמים פחות, ואף כאלה שאינם מפורסמים בינינו כלל, ושאינו מרבה כל כך להביא מדבריהם. במקרים כאלה, והם אינם מועטים, לא נדע אל מי כוונתו, והאם הקפיד על שימוש עקיב גם בכינויים מסדר גדול משני זה, או שנשתמש כאלה כדי לתאר קבוצות של חכמים וכדומה. מכל מקום, מגוון הכינויים רחב מאוד, והשבח העולה מהם ניכר לעיניים ('גדולי חכמי הצרפתים', 'רבי צופת', 'גדולי מקצת הרבנים', 'גדולי עולם', 'חיבורי מקצת החכמים', 'חכמי האחרונים', 'חכמי הדור', 'חכמי הדורות', וכדומה). כל כך הפליג המאירי בהקפדתו על מתכנת זו של התייחסות, עד כי בקושי רב ימצא, פה ושם, שם של חכם פרטי לכל אורכו של חיבור ענקי זה. משמעותה וסיבותיה של טכניקה זו לא נתבררו עד כה, אולם מאחר ומרבית הכינויים הם מן הקבוצה השנייה — אף על פי שמספר ההבאות מן הקבוצה הראשונה גדול, כמובן, הרבה יותר — יש לשער כי הטכניקה כולה פותחה בסיבתם, ככל הנראה מתוך רצון להבליט ערך כל פירוש לגופו, ולמעט 'פגיעה' לא מודעת בו מצד לומדים בעלי העדפה קדומה, טבעית וחיונית, כלפי אישי הקבוצה הראשונה. כינויי קבוצה ראשונה זו עקיבים וקבועים, ואישיה — רשי, רמב"ם, רי"ף וכדומה — ניתנים לזיהוי בנקל, ואילו לאישי הקבוצה השנייה 'נח' ממילא להתבטא בצורה אנונימית ומכובדת כדי לזכות בהאזנה הוגנת.³⁸ וראה עוד להלן.

תופעה דומה, אף כי בהיקף מצומצם הרבה, נמצאת גם ב'ספר הבתים' לר' דוד הכוכבי, מן העיר אסטילה שבפרובנס, בן זמנו הצעיר של המאירי, אשר כמותו היה אף הוא בעל הלכה מובהק, וחסיד מובהק של הרמב"ם בהלכה ובפילוסופיה כאחד. קיים דמיון רב בין שני חכמים קרובי זמן ומקום אלו, ומן הדין היה להקדיש

38 מחבר נוסף שהשתמש בטכניקה זו הוא האנונימוס המכונה 'תלמיד הרשב"א', שפירושו למסכת בבא מציעא נדפס על ידי הרב מ' בלוי, ניד יודק תשכ"ז. ספר זה, המכונה גם 'כללי המאירי', 'כללים', וכדומה, מצוטט בכמה מקומות, דומה מבחינת רבות לעבודתו של המאירי, שאף הוא 'תלמיד הרשב"א' יחשב, וכמותו הקיף מסכתות רבות שבשי"ס דרך פסק, ונכתב עברית צחה. מסיבות שונות אי אפשר לומר כי זה עצמו הוא פירוש המאירי למסכת בבא מציעא — ראה על כך "ליפשיץ, סנהדרי גדולה למסכת סנהדרין. ירושלים תשכ"ה, עמ' 56-57. ר' להלן, עמ' 173.

מקום ניכר גם למפעלו הספרותי של ר' דוד, אולם מאחר ש'ספר הבתים' סובב הולך על ספר יד החזקה של הרמב"ם ולא על מסכתות התלמוד, הוכרחתי לוותר על הכללתו.³⁹ כדי שלא לפרוץ גדר הספר. מכל מקום, גם ר' דוד הכוכבי עשה שימוש ניכר בטכניקת העטיפה האנונימית, ונזקק לכינויים דומים מאוד לאלו של המאירי, אם כי לא משך ידו גם מציטוטים רבים שפירש בהם שם אומרים. בהקדמתו נזקק ר' דוד להתנצלות על מעטה האנונימיות שאחז בו, ואפשר כי שתי הסיבות שנתן הוא לדבר נכונות, בחלקן לפחות, גם ביחס למאירי, ואלו הן: 'האחת, שספריהם אינם מצויים אצלנו, ונדעו אצלנו כקבלה בלבד, והשנית – מאשר לפעמים נמצא סברה אחת באחד מספרי בעלי עין, וכדרך זה נמצא בספר אחר מבעלי עין, ולא נדע מי הוליד הדעת ההיא, ואפשר שכל אחד אמרו בסברתו ועינו, ועל דרך שאמרו רבותינו "תדע דאמר גברא רבא מילתא ומשתכח משמיה דגברא רבא אחרינא כוותיה".

מחשבה רבה שיקע המאירי בבניין הספר, ולהצגתה הקדיש דברים מעניינים, בעלי חשיבות מתודולוגית ועקרונית יוצאת דופן, בהקדמתו הארוכה לספר. מגמתו המוצהרת היא להעלות הלכה פסוקה, בהירה, חד-משמעית ומבוררת, אך עם זאת – מגומקת על פי עומקי סברותיה, ונסמכת על דיון מפורט במכלול השיקולים שמאחוריה. השקפת עולמו הדתית, אשר ממנה נתחייבה מגמה זו, מעניינת מאוד; והוא גם הפרשן הראשון, עד כמה שאני רואה, אשר כך את מבנה פרשנותו בהשקפה דתית כוללת, כשם שהיה הפרשן התלמודי הראשון שמצא לנכון לכתוב הקדמה לספר פירושו, ואין צורך לומר הקדמה ארוכה כל כך ובעלת אופי מתודולוגי מרשים. על פי השקפתו, הרמה ההלכתית הקובעת היא, לעולם, רמת העשייה הקונקרטית, המודעת לעצם העשייה אף אם נטולת 'כוונה' היא. רמה ביצועית 'טכנית' זו היא מבחן הסף של החובה הדתית בישראל, ואילו רמות העין. ההבנה והכוונה, אינן חיוניות מן הבחינה הפורמלית ואינן מעכבות את תוקף הביצוע, כל עוד אין הוא גופל מתחת לרמת מודעות מינימלית (כגון 'מעשה קוף' בירי טועה, שיכור, שוטה או קטן וכדומה).⁴⁰ ברמה זו קיום המצוות הוא כ'עדות' על אמונה 'עיוורת', בלתי מושכלת, של מקיים המצווה במציאות האל ובשלטתו בטבע, בהיסטוריה ובאדם, ודי בכך. עם זאת, ערך מוסף רב נודע לרמת ההבנה והכוונה בכל הנוגע לאיכות מעשה המצווה ולשכרה המובטח בעולם הזה ובבא, שכר הגדל והולך עם שכלולן של רמות עיוניות אלו. ככל שעולה איכות מעשה המצווה, כך מתחזקת יותר זיקתו של האדם אל מעשה המצווה, באשר מרכיבים עמוקים ושורשיים הרבה יותר של זהותו הרוחנית, המשכלת, נוטלים חלק בקיום המצווה. בכך מסביר המאירי את התועלת הטמנה בפירוש מתקדם

39 כשם שהוצרכתי לוותר, מסיבה זו, על הכללתו של רבנו מנחם, שאף הוא נשתייך לאותה קבוצה של בעלי הלכה ופילוסופים, ואת ספרו ההלכתי הגדול קבע על הרמב"ם.

40 לצורך פיתוח הרעיון הקדיש המאירי, בהקדמתו זו, דיון רחב למדי לנושא 'מצוות צריכות כוונה'. ניתח נרחב של דברים אלו, והשוואתם לדברים נוספים, דומים ושונים, שאמר המאירי בנושא זה במקומות שונים על פני ספרו רחב הידים, ראה א' קרומביץ, 'כוונה הלב במצוות: ערך מל הלכה בתורתו של רבנו מנחם המאירי', נטועים ד (תשנ"ח), עמ' 9-32.

של התלמוד, שיאפשר ללומד להבין הלכה פסוקה על רקע המשא והמתן התלמודי והפרשני שהביאה לגמר צורתה הסופית, ובכך יהא המעשה הגקוט בידו מבוסס על הכרה עיונית מתקדמת של תוכנו, לשיפור איכות הכוונה שמאחורי המעשה, ולחזוק הויקה עם מרכיבים עמוקים יותר באישיותו.

עם זאת, רצונו של המאירי היה לשמר גם את האופי היסודי, הבסיסי, של קיום המצוות כגזרות אמוניות גרידא — כ'עדות' על פי מינוחו הנזכר לעיל — בגלל הערך הרגשי של גישה זו, ועל כן נקט, לדבריו, בדרך ביניים כדלהלן: תחילה פירש את המשנה⁴¹ על פי מסקנת הסוגיא, שאותה סיכם בצורה פשוטה וקצרה, מבלי להיכנס למשא ומתן נרחב בפירושה; חלק זה יבואר בספרו כ'עדות', היינו כהלכות גזורות ונתונות, שהצדקתן בעצם נתינתן. לאחר מכן ביאר את ההלכות הרבות הנובעות משיקולים הלכתיים הגלומים בסוגיא, אך אינן נידונות בה, אלא בספרות הרבנית המאוחרת, זו שהתפתחה בימי הגאונים ובישיבות חכמי ימי הביניים — אלה יבוארו אצלו בפרטות לאחר פירוש המשנה, במסגרת לעצמה, לצד מרב השיקולים ההלכתיים המפורטים שמאחוריהם, ותוך הבאת מגוון הדעות והמחלוקות שנאמרו בעניינן, בצירוף מבחר הקושיות, התיירוצים והסברות בעד וכנגד כל אחת מאותן דעות. בזה ימלא הספר את שני תפקידיו העיקריים, לשמר את האיכות המינימלית הנחוצה לקיום המצוות, ועם זאת לאפשר את שיפור האיכות על ידי העמקת המודעות, ההזדהות האישית ורמת הכוונה בעת קיום המצווה, התורמים ערך מוסף מהותי וחשוב כל כך למעשה המצווה. וגם בזה ניכרת, כמוכן, השפעתו המכרעת של הרמב"ם ותפיסתו את הגורם האינטלקטואלי כבעל חשיבות מרכזית, ואף עליונה במעלה, בסולם הערכים הדתי, אלא שבאופן מפתיע נוצרה בין הרמב"ם למאירי מחלוקת מעניינת דווקא בהקשר זה.

לדעת המאירי (ושוכ בעקבות הרמב"ם), מתחייבת מכל האמור הכרת התועלת הדתית הגדולה הטמונה בהרחבת העיון הפילוסופי בכלל, והחקירה המרעית והרציונלית בפרט, כדי להוסיף ולחזק באמצעות השכל את האמונה הדתית התמימה, החשובה לעצמה, ובכך לשותף בחוויה הדתית הכוללת את כל מרכיבי

41 בכ"י פרמא (כלכר) מצורף נוסח המשנה ופירוש המשניות לרמב"ם לרוב המסכתות, ועל פיו הוא נדפס במהדורות. נוסח עברי מלא של פירוש המשניות לרמב"ם נתממש לראשונה בספרד, בשנת 1297, לאחר מבצע ספרותי נרחב שנתאפשר הדות להתערבותו של הרשב"א שעודד יחמה זו. על כך ראה חלק א, עמ' 190. אין אפשרות להוכיח כי המאירי עצמו הוא אשר הוסיף את נוסח המשנה ופירוש הרמב"ם אשר עליה, בשלבים הסופיים של עבודתו, שנסתיימה, כאמור לעיל, בשנת 1300, אולם זו הנחה מתבקשת כביכול. אף על פי כן, מספור המשניות שונה מחלוקתן על פי המאירי, ובנוף ספרו אין המאירי מתייחס אף פעם לפירוש המשניות של הרמב"ם, אף לא במסכתות שתרגומן העברי קיים היה כבר קודם לזה, ועל כן אין גם לשלול את האפשרות כי מופר כתב-היד הוא ששילב את הפירוש הזה בעת העתקתו. מר אורי מלמד, המבין את עבודת הדוקטור שלו על תרגום פירוש המשנה לרמב"ם לעברית, מודיעני כי למרות השינויים הסגנוניים המצויים למדי בנוסח המאירי לעומת הנוסח המקורי של תרגום עבאס — ראה הקדמת המהדיר לבית הכחיה ברכת, 'ירושלים תש"ך, עמ' 8, ודברי א' סופר בהקדמתו למסכת כתובות: 'פירוש הרמב"ם הכתוב בכתב-יד זה הוא תרגום אחר לגמרי ממה שנמצא לפנינו בדפוס' — אין ספק כי הוא מעובד על פי תרגום זה. בעיה דומה קיימת גם בדבר פירוש המשניות ששימש את ר' אברהם מן ההר בפירושו.

הזהות האנושית, בסדר חשיבות עולה: המעשה, הרגש והשכל. על רקע זה מערער המאירי על כוונתו – המוצהרת, לכאורה⁴² – של הרמב"ם ליצור מעבר ישיר מלימוד המשנה ללימוד ספרו 'יד החזקה', ולחסוך בכך מן הלומד את הצורך ללמוד בקפידה את כל התלמוד כדי להעלות הלכה פסוקה מתוכו. שלא כרמב"ם, סבור היה המאירי כי כשם שלימוד הפילוסופיה והעיסוק בחקירה הרציונלית יש בהם כדי לשפר את איכות האמונה הדתית, כך יש בידיעת המהלכים המפורטים שמאחורי כל הלכה 'פסוקה' כדי לשפר מאוד את איכות קיומה של כל מצווה, ומגרעת היא מבחינה דתית לוותר על ממד זה ולהסתפק במעשה היבש, הטכני, גרידא. עד כמה שידיעתי מגעת לא ניחום מעולם ספר פרשני לתלמוד מתוך מניע דומה.

לדעת המאירי 'מי שהוא מפולפל ביותר, עד שמתוך פלפולו מקשה כל כך עד שאין כח בנשאלים לענות, ויש מי שהוא מפולפל כראוי ושונה משנתו במתן, ומעלה אותה על דעת פסק... בזמנים אלו – אחרון חביב' (סוף הוריות). זאת ועוד: לימוד שמטרתו המרכזית אינה הכרעת ההלכה, ותוצאתו הטופית אינה ידיעת צורת ההלכה למעשה, אינו משיג גם תוצאה פרשנית נכונה. וכדבריו:

כלל אומר לך, ומחטוך אל תבז אליו. והוא, שכל מי שלא יחוש לידיעת פסק הענין, לא יעלה בידו בהרבה מקומות אמיתת הפירוש... וחי השם, הדכה פעמים קרה על סוגיית ההלכה, והייתי חושב שכיוונתי בה לביאור אמיתי, וכשהייתי מחפש לידיעת הפסק בספרי המחברים הקדמונים בפסקיהם, ויותר בספרי הרב ז"ל [=הרמב"ם] אשר היו לי מכוש אחרון... הייתי מרגיש בעצמי שלא היה ביאור הטוגיא עולה בידי כהוגן (הקדמה, עמ' כח).

ובמנותו את מעלות ספרו ואת התועלת אשר הוא מבקש להניח כי תצמח ממנו ללומדים בו, מדגיש המאירי את עקרון היסוד בספר, והוא: לפסוק כל הלכה כסדר הופעתה בסוגיא התלמודית, דף אחרי דף ומסכת אחר מסכת, בין אם היא מעיקר הסוגיא ובין אם נזכרה בה בדרך אגב בלבד. לדבריו, עד אליו נחלקו הפוסקים לשני סוגים עיקריים: אלו שפסקו הלכה לפי נושאים, ובראשם הרמב"ם, אשר צירפו יחדיו ענייני כל מקצוע הלכתי מכל פינות פוזריו בתלמוד, ולעומתם אלה אשר ערכו את פסקיהם על פי סדר התלמוד, כגון ספר הרי"ף, אולם גם הם ריכזו ענייני כל מקצוע הלכתי במקום העיקרי הקבוע לו בתלמוד, וצירפו אליו שם את הסוגיות האחרות המדברות באותו עניין ושנתפזרו בשאר חלקי התלמוד. באופן זה נלאה הלומד למצוא את פסק ההלכה המתאים, כאשר הסוגיא מזכירה צורך מגוון של עניינים תחת אותה כותרת, והלומד המבקש לסכם את ענייניה חייב לדפדף במקומות רבים, וכדרך כלל גם לא יוכל לכווין יפה להיכן שיבץ הפוסק אותה הלכה. את החסרון הזה ביקש המאירי לתקן, לדבריו, בסיכום פסק ההלכה

42 מדברי המאירי ניכר כי הוא נחלבט בהבנוח עמדת הרמב"ם בעניין זה לדיזקה, כשם שנתלבטו בהבנתה חכמי ישראל בכל הדורות. שכן כתב בהקדמתו (מזר' דיקמן, עמ' כה-כו: 'ער שפמעט הייתה הכוונה שלא יצטרך עם ספריו ספר מספרי התלמוד'. וראה מאמרי 'פירוש הרמב"ם לתלמוד: חידה ופתרונה', שנתון המשפט העברי יד-טו (חשמ"ח), עמ' 299-305.

לגבי כל פרט ופרט הנזכר בסוגיא, ואפילו הוא נזכר בה בדרך אגב בלבד, או לפחות בהצבעה מפורשת על המקום שבו מטר המחבר סיכום זה. לעומת זאת ויתר המחבר — והוא מרגיש זאת בהכלטה — על כל משא ומתן הלכתי ישיר בדרך בעלי התוספות; מהלך הסוגיות עצמן נתון ללומד כגזירות אמוניות, דרך 'ערות', כמבואר לעיל, ומלבד זאת ירצון רוב המתלמדים אשר ראו עינינו בדור זה, מחברינו ובני גילנו, הוא, לשנות ההלכה עם המחקר הנמצא שם בחלמוד, מאין גלגול בלבולי קושיות וחבילי תוספות, אבל שידעו אחר גירסת ההלכה כל העולה ממנה דרך פסק... הן במה שהיתה כונת ההלכה מעיקרה, הן במה שבא בתוכה על ידי גלגולי (עמ' כו).

שדה ראיתו של המאירי רחב היה מאוד, וכלל תלמוד בבלי מלא, על מלוא הספרות הרבנית רחבת הידיים שנכתבה סביבו מראשיתה ועד לימיו, תלמוד ירושלמי — שבו רכש בקיאות רבה וממנו ציטט דברים רבים בכל מקום — וכן תוספתא⁴³ ומדרשי הלכה ואגדה. פירושו חובקים הלכה ואגדה, והוא רואה בחלק האגדה שבתלמוד מדרך הלכתי, בעל נפקות למעשה בתחום המידות וההתנהגות, ועל כן לא היסס להרחיב בו את הדיבור כפי הצורך (ועל כך להלן). מלבד ענייני אגדה, שילב המאירי בספרו גם שקיעי מחשבה והגות מטא־הלכתיים, שהוא שיווה להם, במפתיע, ערך ונפקות להלכה. מן המפורסמות היא השפעתו העמוקה של הרמב"ם ומשנתו על המאירי, בחיבוריו שמחוץ ל'בית הבחירה', ו'בית הבחירה' עצמו. כגון בסוגיות הרבות העוסקות בענייני כשפים, אמונות תפלות, מעמד המלאכים ועוד.⁴⁴ אולם בקטעי המחשבה וההגות המשוקעים בספרו נקט המאירי עמדות שמעבר לגבול ההשפעה המיימונית. השפעה מיימונית עמוקה ניכרת בפירושו למסכת אבות, ובהקדמתו המפורסמת למסכת זו, שבה רשם — בעקבות עבודה דומה של הרמב"ם בהקדמתו לספר 'יד החזקה' — את 'סדר הקבלה', היינו סדר הדורות ומקבלי התורה שבכל דור, מימים קדמתיים עד לימינו, כולל תיאור והערכת מצב הספרות הרבנית המתחדשת באירופה בימי הביניים, מתחילתה ועד לדורו.⁴⁵ כולטת בייחודה השקפתו בשאלת היחס ההלכתי הנאות אל הנצרות ואל תרבות עמי אירופה הנוצרית. מסורת הפסיקה הצרפתית־האשכנזית וההלכים בעקבותיה בספרד הנוצרית, מייחסת את כל מערכת דיני עבודה זרה, האמורים במסכת המיוחדת לכך והקרייה כך, לסביבה הנוצרית הסובבת, שהיא בעיני מסורת זו חברה אלילית לכל דבר, וכל האיסורים החברתיים והכלכליים המוטלים על היהודים במסגרת זו, עומדים בעינם ובתוקפם. מכיוון שאילוצי החיים כפו על היהודים קיום יחסי כלכלה הדוקים עם סביבה זו, ובעקבותיהם נתפתחו גם יחסים חברתיים

43 ראה א' הורוויץ (מהדיר), ספר המנוחה, ירושלים תש"ל, פרק ז, עמ' 94-98.

44 ראה: ד' שחרן, 'הוויכוח על המאגיה האסטרטלית בסרובס במאה הי"ד', ציון נח (תשנ"ג), עמ' 146-151; הלברטל (לעיל, הע' 24), עמ' 41-48, 162-167, ומפתח בערך 'מאגיה'.

45 פירוש מסכת אבות וההקדמה הנזכרת — שהיא כספר גדול בפני עצמו — יצאו לאור לאחרונה במהדורה מדעית מבוקרת ומעודת, בליחי מבואות מפורטים, פרי עטו של פרופ' ש"י הבלין, ירושלים וקליבלנד, מכון אופק, תשנ"ב-תשנ"ה, ומשם יקח הקורא המעוניין את הנתון להבנת פרשה זו. ענייני העיקרי בספר הוא, כאמור, בפרשנותו לחלמוד בלבד.

במידה כזו או אחרת, התלבטו גדולי ההלכה באירופה למצוא לכך פתרון הלכתי הולם, בדרכים למדניות מקובלות, פתות או יותר, ולדבר בדוחק רב.⁴⁶ מיוחד הוא המאירי, שדיתנו בשאלות אלה נושאים אופי שונה לחלוטין, בכך שהוא מבחין בין האלילות הפגאנית, שהמשנה והתלמוד מדברים בה, לבין עבודה זרה בנוסחה הנוצרי, שאנשיה מהווים אומה גדורה בהליכותיה ותרבותיה במהלך חייה, והיחס ההלכתי אליה ראויה שיהיה סובלני יותר: 'כבר התבאר שדברים הללו נאמרו לאותם הזמנים שהיו אותם האומות מעובדי האלילים, והיו מזהמים במעשיהם ומכוערים במידותיהם... אבל שאר אומות שהם גדורים בדרכי הדתות, ושהם נקיים מכיעורים שבמדות הללו, ואדרבה שמענישים עליהם, אין ספק שאין לדברים הללו מקום להם כלל'; 'כל שהוא מעממים הגדורים בדרכי הדת ועובדי האללוהות על איזה צד... אינם בכלל זה אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו' (בבא קמא ק"ג ע"ב). דברים ברוח דומה ובסגנון מתחלף ברכ או במעט, מצויים פעמים רבות בספר 'בית הבחירה', במהלך הדיון בסוגיות תלמודיות שונות העוסקות ביחס אל הנכרי בהקשריו הכלכליים והחברתיים השונים, ומרכיב ייחודי זה בספרו משך אליו תשומת לב רבה מצד חוקרים שונים, שנחלקו בדעותיהם כיצד להבינו.

פרופ' י' כ"ץ פיתח לראשונה את מלוא משמעותו הרעיונית של מפנה זה, בהדגישו את הבעיה העקרונית המתעוררת למקרא דברים אלו. בעוד שהגישה הקלסית בימי הביניים, המקילה בפרטים שונים של איסור עבודה זרה, נשאה אופי מקומי, המצומצם להיתר הבעיה ההלכתית הספציפית שהפוסק עוסק בה, הרי שבידי המאירי הופכת הגישה המקילה לכדי עיקרון כולל, 'הראוי לשימוש אינדוקטיווי בכל מקום שיש בו צורך', כלשונו של כ"ץ, ועל כן 'מן ההכרח היה לקבוע את גבולות תוקפו, שלא יפגע באיסורים שמצד הפתקציה הסוציאלית הדתית שלהם היה דווקא רצון בקיומם'. לרעת כ"ץ, 'הגבלת העיקרון נעשתה בידי ההבחנה המפורשת בין חוקי הרחקה שהיו מכוונים בעיקרם כלפי עמים עובדי אלילים, ובין אלה שהותקנו כסייג כלפי כל אומות העולם כולם. רק איסורים שהיו קשורים לאלילות הקדומה פקע תוקפם, ואילו איסורים שנאסרו "משום חתנות" וכדומה, נשארו בתוקפם גם אחרי ההפקעה', וכדברי המאירי המובאים בידי כ"ץ במאמרו שם: 'ומכל מקום, לענין חשש איסור שבת וחשש איסור מאכלות ומשתאות... ושאר איסורים הדומים לאלו... כל האומות שוות בו... ומעתה יהיו דברים אלו מיושבים על לכך, ולא נצטרך להשיבם בכל דבר ודבר, אלא שתהא אתה כוחן באי זה אתה מפרשם על האומות הקדומות ובאי זה אתה מפרש על כלל הכל. ובין ותדע'. בהמשך הדברים מדגיש פרופ' כ"ץ, בצדק, את ניגודה הקוטבי של השקפה זו ביחס להשקפת הרמב"ם, הרואה בנצרות עבודה זרה גמורה לכל דבר. המאירי מתסידו הגדולים של הרמב"ם היה, ומן ההולכים בשיטתו, בכל הנוגע

46 ראה תאישמע, הלכה, עמ' 241-261.

47 כגון איסור נדנית מתנות לעכרים, איסור השכרת דירה להם, איסור הפקדת בהמות ביניהם משום שהם חשודים על הרביעה, איסור המסחר עמם ביום אידם, ועוד הרבה כיצא באלו. כל אלה הותרו במאירי במקומות שונים על פני ספרו (למסכת עבודה זרה ובבא קמא כעיקר). מכוח השיקול הכללי הנזכר.

להבנת מהותה של דת ישראל, אולם הרמב"ם חי בחברה מוסלמית ולא חוזה סביבה נוצרית כחלק מניסיון חייו, ועל כן רחוק היה המאירי ממנו בכל הנוגע להערכת הנצרות ולמידת הסובלנות הדתית הנאותה שמן הראוי לנקוט כלפיהם. על עמדה זו של כ"ץ חלק אורבך.⁴⁸ במאמר מפורט הציג אורבך קטעים רבים מתוך ספר 'בית הבחירה' שבהם יכול היה המאירי לעשות שימוש נוח בכללו המחודש, ואף על פי כן נמנע מעשות כן והעדיף למצוא את ההיתרים הנחוצים בדרכם של בעלי התוספות הצרפתיים דווקא, למרות שאת שיטתו המיוחדת ייסד 'כדי שלא תצטרך לכמה דחוקים שאתה מוצא בחידושים ובתוספות'. פרופ' אורבך מיתן את האופי הקיצוני המיוחד שהקנה כ"ץ לעמדת המאירי, בבקשו להראות כי זו אינה מייצגת 'סובלנות' ועניינה אחר לגמרי. עיקר מחלוקתם קשור בשאלת המניע שהביא את המאירי לגיבוש תפיסתו המחודשת. לדעתו של כ"ץ קשורה זו בגישה החדשה שהחלה נשמעת אז באירופה מצד מקצת אנשי הפילוסופיה של הדת וכיטאה, לראשונה באירופה, עמדה של סובלנות כלפי דתות 'אחרות', והמאירי בן הזמן הושפע ממנה; אורבך שלל הבנה זו מכול וכול, בטענות רבות ונכוחות, ולדעתו טמון ההסבר בתחום אחר. לכאורה יכול היה המאירי להסתמך על המושג ההלכתי המבוסס והנפוץ בתלמוד, 'גר תושב', היינו גוי המקבל על עצמו לקיים ז' מצוות בני נח, ולקבל אותה תוצאה הלכתית עצמה. הקושי טמון בכך, שכדי להחיל עיקרון זה, חייבים אנו לדעת בבירור כי אכן קיבל עליו אותו גוי פרטי, שאנו מבקשים להגדירו 'גר תושב', לקיים ז' מצוות בני נח; מגבלה זו מבטלת כל אפשרות של יישום הלכה זו בחיי המעשה. חידושו של המאירי הוא בכך שהחיל על כלל בני 'האומות הגדורות' הנזכרות את קטגוריית 'גר תושב', כאילו ידענו בבירור על כל יחיד ויחיד כי אכן קיבל עליו בפועל קיום מצוות בני נח. על פי ראייה זו, אין גישתו של המאירי משקפת עיקרון של סובלנות, וכל כולה אינה אלא הרחבתו של כלל הלכה קדום, מתוך גישה פרגמטית אל צורכי החיים ודרישותיהם, ממש כדרך שעשו בעלי התוספות על פי דרכם, והרחיבו טכניקות הלכתיות אחרות לשם השגת אותה מטרה. במאמרו הדגים פרופ' אורבך את המניע הפרגמטי מאחורי שימושו של המאירי בכללו המיוחד, והצביע על מקומות שונים בדברי בעלי התוספות הצרפתיים שבהם התקרבו, דווקא הם, במידה רבה, לתפיסה 'נוחה' יותר של הנצרות.⁴⁹

48 א"א אורבך, 'שיטת הסובלנות של ר' מנחם המאירי: מקורה ומגבלותיה', פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים [=ספר היובל לפרופ' י" כ"ץ], ירושלים תש"ס, עמ' לד-מז. פרופ' כ"ץ שב להתייחס לנושא זה, ולהשגות הנזכרות, במאמרו 'עוד על סובלנותו הדתית של ר' מנחם המאירי', ציון מז (תשמ"א). על האפשרות – הדחוקה ביותר – כי התופעה כולה חסרת משמעות, וכי כל אמירותיו המרכזות של המאירי בעניין זה נאמרו אך ורק מאימת הצנזורה ואינן מבטאות עמדה הלכתית אותנטית, ראה ד"צ הלמן, 'לשונות המאירי שנכתבו לחשובת המינים', צפונות א (תשמ"ט), עמ' 65-72.

49 תמיכה חזקה בעמדתו של פרופ' כ"ץ עולה ממאמרו של י" בלידשטיין, 'יחסו של המאירי לנוכרי', ציון נא (תשמ"ו), עמ' 153-166, שצירף לדין חומר נוסף ממשנתו של המאירי. הערה מעניינת תרם לדין ל' ולצמן, ראה L. Zakman, 'Christians, Notzerim, and Nebuchadnezzar's Daughter', *JQR* 81 (1991), pp. 411-426. וראה גם G. Blidstein,

תמיכה חזקה בעמדתו של פרופ' כ"ץ, תוך הסמכת מובאות חדשות מתוך ספר 'בית הבחירה', העלה מ' הלברטל,⁵⁰ אשר הראה יפה, כי המאירי הרבה להשתמש בכללו המתודש ביחס לכמה וכמה הלכות פנים-יהודיות, שלא ניתן לראותן ככניעה רגילה ללחץ הסביבה, וכי אכן הייתה זו כוונתו היסודית של המאירי להפנים בלב לומדי ספרו את ההכרה כי שונים הנצרים בני 'האומות הגדורות' מן ה'עכרים' הנזכרים לרוב בתלמוד ובספרות חז"ל, לגבי כל עניין שאיסורו כרוך בחשש עבודה זרה; להבדיל מהלכות הקשורות בהגדרת ההווה הנכרית כ'אחרת' ומנוגדת לישראל, כגון איסורי חיתוך והכרוך בזה, שלגביהם נשאר, כמובן, שם גריות גם על בני האומות הגדורות הללו.

המיוחד בפרשת ה'סובלנות' הוא החידוש שבנטילת מושגים מתחום ההגות הפילוסופית, והשלכתם על עולמה של ההלכה, באופן שמסקנות עיוניות העולות מן ההגות היא תקבענה נסקות הלכתית הלכה למעשה. התוכן ההגותי, הסובלני, המשתמע — לדעת פרופ' כ"ץ — מדברי המאירי, כשהוא לעצמו, אינו מפתיע, ובוודאי אינו מרעיש; החידוש המפתיע טמון בהשלכתו על עולמה המעשי של ההלכה. על כן הכרח להדגיש, כי הבעיה ההלכתית הקשורה בלגיטימיות של מהלך שכזה, רחבה ועתיקה הרבה יותר ממה שניתן לשער למקרא הפולמוס בהערכת עמדת המאירי, ובפתרונה ניכר הבדל היסטורי מכריע בין חכמי ספרד ואשכנז;⁵¹ גם בזה, כבשאר עניינים, המאירי הוא חכם פרוכנסלי טיפוסי, בעל אוריינטציה ספרדית קלסית, וגם אין עניין הסובלנות הדתית המקרה היחיד בכגון דא. כבר הזכרנו לעיל את עמידתו בצל השפעתו הפילוסופית העמוקה של הרמב"ם בכל הנוגע ליחסו אל עולם המאגיה, האסטרולוגיה והאמונה העממית התפלה, וכאן המקום להדגיש כי גם את מושגיו המתקדמים בסוגיות אלו תרגם המאירי לנתנים הלכתיים ברורים, המשולבים אצלו בהבנת מהלך הסוגיות ובקביעת המסקנות המעשיות הנובעות מהן בשאלות רבות שעלו בחיי היום יום במציאות החברתית של ימי הביניים, כמו שהראה יפה דב שוורץ במאמרו הנזכר לעיל, הע' 44.

אף על פי ששאלות אלו ריתקו, בדרך הטבע, את עיקר עניינו של המחקר, הרי רובו המכריע של ספר 'בית הבחירה' עוסק בענייני הלכה, ויש לבחון יפה גם היבט זה. היסוד הבולט בספר הוא רחב אופקיו, אך יש לשים לב גם למגבלותיו, המודעות והלא-מודעות. שאיפתו היא לכסות את כל המקוון הפרשני שהיה קיים במסגרת עולמו הגאוגרפי-הלכתי, ושתי מגבלות כבדות כרוכות בניסוח זה: (א) המגבלה הגאוגרפית. כאמור לעיל, 'עולמו' הקיף את צרפת, פרוכנס, ספרד המוסלמית והנצרית, צפון אפריקה, והרמב"ם; נעדרה לחלוטין מסורת איטליה — שכנראה לא הגיעה לידיעתו כלל — וכמעט לחלוטין מסורת אשכנז. אך בעוד שמסורת איטליה לא הגיעה, ככל הנראה, מעולם לידיעתו, הרי שלגבי מסורת אשכנז שונה המצב. אין ספק כלל כי תורתם של הראב"ה, הראב"ן, ר' אלעזר מורדמיזא

'R. Menachem Ha-Meiri: Aspects of an Intellectual Profile', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 5 (1995), pp. 63-79

50 הלברטל (לעיל, הע' 24). פרק ג.

51 תא-שמע, הלכה, פרק ד.

ב'ספר הרוקח', ספר 'אור זרוע' וכדומה, ידועים היו במחצית השנייה של המאה הי"ג בפרובנס, ושתיקתו של המאירי — כשתיקתם של יתר חכמי פרובנס מן התקופה ההיא — יש בה כדי להעיד על הסתייגות מן המסורת ההלכתית המחמירה והחסידית המשתקפת בספרים אלה. (ב) המגבלה הכרוכה במושג 'קיים': אין בבית הבחירה ניסיון לחדש גישה פרשנית חדשה, מעבר למגוון הקיים. ישנה בהחלט מעורבות בכל הקשור להעדפת אפשרות פרשנית אחת על פני חברתה, וכמו כן בהצעת שיקולים שונים לטובת אפשרות פרשנית זו או אחרת. אבל חסרה הצעת מסלולי פרשנות חדשים. דבר זה נועד, כנראה, לבוא על חיקתו בספר החידושים העצמי של המחבר (ראה להלן). 'בית הבחירה' נועד לשמש כספר סיכום לפסיקת ההלכה, כמוסבר לעיל, ולא כחיבור פרשני — ספר פסיקה מוער, אמנם, ומנומק, לשיפור 'הכוונה' מצד המקיים, אולם ספר פסיקה מסכם ותו לא. את המרכיב הפרשני ייחד המחבר לספרו האחר.

את מקורות יניקתו העיקריים של המאירי ניתן לחלק לשלוש קבוצות עיקריות: (א) הקלסיקה הרבנית האירופית מפי דובריה העיקריים: רש"י, ר"ף, ר"ח, בעלי התוספות העיקריים, ראב"ד, רמב"ן ודומיהם; (ב) חכמי פרובנס במאה הי"ג; (ג) הרמב"ם והרשב"א. תורתם של חכמי קבוצה ב', היינו חכמי פרובנס בני זמנו ובני דור אחד ושניים קודם לו תופסת, להערכתו, כחמישים אחוז מהיקף הדיון בספר 'בית הבחירה', והם הרוב המכריע של הדוברים האנונימיים המצוטטים בספר במגוון הכינויים העשיר, המכובד אך המכסה ומעלים, כנזכר לעיל; במסכת כתובות מניתי כשישים (!) כינויים אנונימיים — בלתי מזוהים — שונים זה מזה, על פי המפתח שערך מהדיר הספר, ורובם חכמי פרובנס הם. עובדה בסיסית זו לא ניתנה לבירור עד להדפסתם המלאה, בשנים האחרונות, של סדרת ספרי ר' יהונתן מלניל, ר' אברהם מן ההר, ספרי 'ההשלמה', 'המאורות' רהמכתם, המהורים בעצמם, במידה כזו או אחרת, מעין אוספי 'שיטה מקובצת' וטא לתורת חכמי פרובנס בני המאה הי"ב. עומק רישומם של אלו על ספרו של המאירי עולה בנקל אף מן העיון השטחי בהערותיהם של המהדירים השונים, שעסקו בהוצאה לאור של ספרי 'בית הבחירה' בעשרים השנים האחרונות. על כן יש לשער, כי בין יתר הסיבות האפשריות לשימוש של המאירי במערכת כינויי הכבוד העוקפים והמכסים, נימנה גם רצונו להימנע מעימות ספרותי ישיר עם חכמים שונים בני זמנו ומקומו. מלבד אלה, מרבה המאירי להתייחס למנהגי פרובנס בכלל ולמנהגי העיר נרבונה בפרט, וכן למנהגיהם של זקני משפחתו הפרובנסלית המיוחסת. לבירור סוגיית ה'מנהג' ומעמדו הבעייתי בעולמה של ההלכה, נודע משקל מיוחד במסורת ההלכה הפרובנסלית; ר' זרחיה בעל 'המאור' הוא הראשון לחכמי ימי הביניים שנתן דעתו להגדרתה המדויקת של הבעיה ההלכתית המיוחדת הזו, ולניסוח מלא של כללי ההלכה הנחוצים לפתרונה, והמאירי הוא ראשון לחכמי ימי הביניים שהקדיש חיבור מיוחד לבירור הלכתי זה, הלוא הוא ספר 'מגן אבות'. ליבנו של מרכיב זה בספר 'בית הבחירה' ומשקלו שם, טעונים מחקר מיוחד ואין כאן מקומו. מקום מיוחד במסכת מקורותיו של המאירי נודע לרשב"א, אשר אותו מונה המאירי (בהקדמתו למסכת אבות) — כצדק, כמוכן — בין חכמי קטלניה דווקא (ולא ספרד). ואף על פי ששמו אינו נזכר במפורש בשום מקום בספר, הרי השפעתו

ניכרת במקומות רבים, כפי שעולה בנקל מן העיון בהערותיהם של המהדירים השונים לכל חלקי הספר, אשר לעבודתם רבת התועלת אנו חייבים תודה; וכפי שאמר המאירי בעצמו בסוף הקדמתו ההיסטורית הנזכרת למסכת אבות: 'הרב ר' שלמה הברצלני כה"ר אברהם אדרת, אשר הרביץ תורה והרחיב גבול התלמידים, וחיבר חיבורים [בהם] הוציא לאור כל תעלומה, ועל ידו החזקנו לבאר כמה הלכות עמוקות בכמה מסכתות, כנודת ליבו אשר היטה חסדו עלינו בנעם תשובותיו, מוסף על שלימות ספרי חיבוריו'. בחשבון כולל ברורה לחלוטין האוריינטציה הספרדית בתרבותו הפרובנסלית המובהקת של המאירי:⁵² חלקם הישיר (המפורש והאגנטימי) של חכמי פרובנס – ומנהגיה המגוונים – גדול מאוד, ולצדם ניכרת ביותר תורתם של חכמי קטלניה ומסורת ההלכה הספרדית במלואה – זו שמן התקופה האסלאמית והנוצרית גם יחד. לעומת זאת, תורתם של בעלי התוספות משתקפת במאירי במידה מועטה הרבה יותר באופן יחסי, לרוב על פי השתקפותה המישנית בספריהם של חכמי פרובנס הקודמים לו, ואילו חכמי אשכנז (ואיטליה) אינם נזכרים בספר כלל.

מן הבחינה המתודית, היסודות העיקריים הבולטים בספר 'בית הבחירה' הינם המשטר והסדר המופתי השולטים בעריכת הספר, מידת האיזון המכוון בהצגת הדעות ההלכתיות המגוונות, בהירות ההסברה תוך הקפדה על חיסכון במילים, ואחרון חביב: השפה העברית השלטת בספר באופן מחלט. זהו הספר היחידי כתחום פרשנות התלמוד (עד לימינו אלה!) ששפתו אינה עברית-ארמית תלמודית, כתערוכת הקלסית המקובלת בתלמוד עצמו וברחבי הספרות הרבנית התלמודית שבעקבותיו, אלא עברית טהורה ומצוחצחת. וגם בזה ניכרת, לדעתי, השפעתו המכרעת של הרמב"ם, בספר 'יד החזקה', שהוא הדוגמא היחידה העולה על הרעת לצורך ההשוואה המתבקשת, כשם שברורה השפעתו של ספר זה על נוהגו של המאירי לשלב את חלק האגדה, המחשבה והמוסר, המשתקף בתלמוד, כחלק בלתי נפרד של מערכת ההלכה הפסוקה והמחייבת, 'הלכות דעות', אשר בו; ועל כך ראה בפרטות, להלן, עמ' 198-200. גלות יהודי צרפת במהלך המאה הי"ד תרמה להרחקת תורתם של חכמי פרובנס כולם מתודעת הלומדים, ויש להניח כי אורכו היוצא מן הכלל של ספר 'בית הבחירה' בשלמותו, לצד הימצעותו העקיבה מהצעת חידושים הלכתיים מקוריים, היו גם הם גורמים מעכבים אשר עיכבו את העתקתו במשך מאות שנים. ארבעת היסודות המנויים לעיל, הם אשר קידמו את הפצתה של הסדרה המלאה, במהדורות חוזרות ונשנות, בקרב לומדי התורה למן השליש השני של המאה העשרים, בהיותם עתים באופן מדויק על צורכיהם של הלומדים – המרוכזים – בתקופה זו.

תלמיד אחר של הרשב"א, ר' שלמה אבן עמיאל שמו, כתב אף הוא ספר מקיף ובעל אופי אנציקלופדי, לכמה מסכתות גדולות שבתלמוד, ומבנהו דומה למבנה ספרו של המאירי, אלא שנעדרת ממנו התנופה הכבירה המאפיינת את יצירתו של המאירי. אף הוא מסכם את ההלכה על פי שיטות גדולי מפרשיה ופוסקה, שלעולם

52 על התפלגות המחנה התורני בפרובנס לבעלי אוריינטציה דרומית וצפונית, ראה חלק א, עמ' 192-193.

אינו מכנה את שמם אלא בכינוי בלבד: 'גדולי הגאונים', 'אחד מגדולי האחרונים' [=בדרך כלל הוא הרמב"ן], 'אחד מגדולי המורים' [=הרי"ף והרמב"ם] וכדומה. משאו ומתנו כהלכה מצומצם למדי, וגם מבחר השיטות המלוקטות מצומצם מאוד, ואינו מתייחס כלל לחכמים פרוכנסליים. ספר זה מיוחס בכתב היד לרבנו פרץ, אולם אין לו כל שייכות אליו.³³ בשם 'כללי בבא מציעא לאחד מתלמידי הרשב"א' ההדיר את כתב היד מ' בלוי (ניריוורק תשכ"ז), ואת ייחוסו לר' שלמה עמיאל, המכונה 'גדול שבתלמידי הרשב"א', העלה בלוי מתוך תשובתו של מהר"ם אלשקר [סי' כה-כו]; ועדיין הדבר צריך עיון. וראה לעיל, הע' 38.

פרק ה

איטליה

ר' ישעיה די טראני

במאה הי"ג, כבקודמתה, נתחברה באיטליה פרשנות תלמוד מועטה ביחס, ופרט ליצירתו הלמדנית ורחבת הידים של ר' ישעיה די טראני, 'תוספות רי"ד', כמעט ולא נתחבר בה — ובמאה הי"ד שלאחריה — חיבור של ממש במקצוע זה. תוספותיו נלמדו בכל רחבי איטליה ובאזורי ביזנטיזם, אך לא נודעו מתוצה להם כמעט כלל עד למאה הי"ט. היהודים אשר ישבו בערי צפון איטליה (מרומא ומעלה) במחצית השנייה של המאה העשירית — ואשר מקרבם נתהווה גרעין ההגירה וההתיישבות הקהילתית ההיסטורית בגרמניה — מוצא רובם מדרום איטליה היה, אזור ביזנטי מסורתי, דובר יוונית, אשר הקשרים התרבותיים עמו נשמרו עד לסוף המאה הי"ג. באזורים ביזנטיים אלה נתחברה — באופן רצוף למדי עד לסוף המאה הי"ד — פרשנות מקרא, פרשנות מדרשי הלכה ואגדה ופרשנות ליספר השאלות, אך מעט מאוד פרשנות תלמודית; ומכיוון שעיסוקנו הוא בפרשנות התלמוד בלבד, נתקפח, בהכרח, תיאורו של האזור הביזנטי. ר' ישעיה די טראני היה תלמידם של גדולי אשכנז במפנה המאות הי"ב והי"ג, והוא שתל את מסורת לימודם והוראתם בכל אזורי השפעתו. השפעה אשכנזית על תלמודה של איטליה ניכרת כבר במאה הי"א, ועדות לכך היא תרומתם הרבה של פירושי רבנו גרשום מאור הגולה וחכמי מגנצא הקדומים לתוכנו של 'ספר הערוך', אולם למעמד של דומיננטיות הגיעה השפעה זו רק בימיו של ר' ישעיה די טראני. השפעתו הרבה של הרי"ד ניכרת מן העובדה המאלפת, כי למרות שבתחילת המאה הי"ג כבר נודע ספר 'יד החזקה' באיטליה, נעצרה חזירתו שם כמעט כליל עד לסוף המאה, וזאת בהשפעתו של הרי"ד והאוריינטציה האשכנזית-הצרפתית הכבדה אשר אותה עודד ובה תמך. עם מפנה המאה הי"ד נתחדשה השפעה מיימונית חזקה על מערכת הפסיקה באיטליה, בעקבות פעולתו של ר' יהודה רומאנו, אשר נמנה על חסידי מפעלו הפילוסופי של הרמב"ם, מן המתונים בני חוגם של זרחיה חן ואנטולי. ובעוד שבשאר הארצות קשורה הייתה קליטתו של הרמב"ם בהכרה הראשונית בגאונים בהלכה, ורק כתוצאה מהכרה זו זכתה להכרה — לאחר מאבקים קשים — גם משנתו הפילוסופית (בחלקה או במלואה) — הרי שבאיטליה היה התהליך הפוך: קליטתו הראשונית קשורה הייתה בנהייה אחר משנתו הפילוסופית, וההכרה בגאונים של משנה זו היא שהביאה בעקבותיה, במאה הי"ד, את ההכרה בתוקף משנתו ההלכתית.

ר' ישעיה די טראני מחכמי התורה המרכזיים במאה הי"ג היה, ומהמפורסמים

שבחכמי איטליה בכל הדורות, לצד קודמו הגדול שם, ר' נתן בעל 'ספר הערוך'. סופר פורה מאין כמותו היה, ברוב מקצועות התורה: פרשנות המקרא, המשנה ומדרשי ההלכה, פרשנות התלמוד, פסיקה שיטתית, תשובות בהלכה ומונוגרפיות הלכתיות, אך עיקר פרסומו כיום בזכות פירושו המקיף לתלמוד, הנחשב על מיטב הקלסיקה הרבנית בתחום זה. יליד איטליה היה, אך בנעוריו למד באשכנז, בישיבתו של ר' שמחה משפירא — מגדולי חכמי אשכנז בימיו — ובמחיצת חוג חלמידים מקורבים, בהם ר' יצחק 'אור זרוע', חברו וכן גילו, שעמו שמר על קשר מכתבים ממושך. עם תום לימודיו שב לאיטליה מולדתו, ובה פעל שנים רבות כאישיות התורנית הבכירה ורשתו הייתה פרושה על פני כל השטח רחב הידים שהיה נתון בעבר להשפעה תרבותית ביזנטית. באזורים אלו הרבה לסייר ולפקח מקרוב על רמת חיי הדת בהם, ובנסיעותיו המרובות נמצא בונציה, בקושטא, באלכסנדריה וגם — פעמיים — במסע של עלייה לרגל בארץ ישראל. עם חכמי ביזנטיון, המוכרים לנו כמעט אך ורק מתוך התכתבותו עמם — הרבה לשאת ולתת בהלכה, בתוקף רב, בעיקר במטרה לסקל כמה ממנהגי מקומם שלא נראו בעיניו. מנהגים אלה מיוסדים היו על מסורת הלכה ביזנטית קדומה, ותכניהם הגו עליהם בירע רב, אולם הרי"ד ביקש לקבוע את ההלכה כפי שרווחת הייתה באשכנז. במקום אחר הבאתי עדויות חרשות הנוגעות לתולדותיו של חכם זה,¹ ושם העליתי כי את שנת הולדתו יש לקבוע בין השנים 1165-1170 לערך, ואת שנת פטירתו — לשנות הארבעים של המאה הי"ג. את תוספותיו לתלמוד, על רוב מהדורותיהן, סיים בין השנים 1225-1230 ואת ספריו האחרים, ספר הפסקים ו'ספר המכריע', כתב לאחר מכן; פירושו לחומש הוא, כנראה, ספר נעורים, תכתב ראשונה לכול.²

1 ראה מאמרי 'דבי ישעיה די טראני הזקן וקשריו עם ביזנטיון וארץ ישראל', שלם ד (תשמ"ד), עמ' 409-416. השננת אחדות על מאמר זה העלה ש' חסידה, במבואו לספר שכלי הלקט, חלק ב', עמ' 69-70, וכבר הראה כיטולן שיזי הבלין, 'ספרים ומחקרים חדשים', עלי ספר טו (תשמ"ט), עמ' 157-158. במבואו המהדורה החדשה לספר המכריע' של הרי"ד, שהוציא הרב ש"א ורטהימר, 'ירושלים תשנ"ח', עמ' ז-י, יצא הרב א"י ורטהימר, בפתח דבר' להנהיגות בנו, בהתקפה על תוכן מאמרי הנזכר, תוך הטחת התקפות אישיות מחרזות והעלאת פירוכות חסידות תוכן ומשמעות. אדם זה אינו מכיר את המחקר כלל וכן, לדוגמא, סבור הוא כי מאמרי כבר נסרף בעבר על ידי ש' חסידה הנ"ל, אך אינו יודע כי כבר נסתור דברי חסידה על ידי הרב שיזי הבלין, כאמור, וכי הוכחה נוספת, שאין אחריה תשובה, הוספתי להביא במאמרי 'ידיעות חדשות לתולדות היהודים בפולין במאות הי"ב והי"ג', ציון נג (תשמ"ח), עמ' 206 הע' 4. תוכן מאמרי הנזכר עומד בעינו ובתוקפו, והשאלה שהעלה שם ורטהימר, קשורה באייהבנת הנקרא מצדו, כפי שיראה כל המעיין שם, ואין כדאי להיטפל בזה. מעניין ביותר לציין, כי ש"א ורטהימר, המהדיר עצמו, במבואו שתוסיף הוא לספר (עמ' י-יח), מביא אותו קטע שעל פי דברי אביו הטעיתי — במזיד! — כוונתו, והוא מבין אותו ממש כדרך שהביטותיו אני, ומסיק ממנו אותן מסקנות לגבי זהותו של ר' ישעיה שהסקתי אנכי, ואשר לדברי אביו הן מוטעות ומזויפות!! אלא שהבן הגדיל לעשות ובהביאו את דברי הקטע הנזכר לא הזכיר את שמי כלל, וכתב בסתם: 'העתיקו בשלם ד, י"ס תשמ"ד', ואנוכי אנוכי הוא המביא ו'המזויף' (לדעת אביו) שעליו מסתמך כאן הבן המהדיר. ואין יד ימין יודעת מה שיד שמאל עושה.

2 ראה מאמרי 'נימוקי חומש' לר' ישעיה די טראני, קריית ספר סד (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 751-753.

גורל שונה נפל בחלקו של כל אחד מספרים אלו. העתקות רבות מצויות בכתבי־יד מספר הפסקים המקיף שהיה ערוך לפי סדר התלמוד, רובם ככולם ממוצא ביזנטי־איטלקי, מן המאות הייג-הט"ז. העתקות רבות, מטיפוס דומה, מצויות גם מפירושו לגביאים ולכתובים, שהעיון בו היה רוח מאוד באזורים אלו. שונה המצב לחלוטין ביחס לפירושו המקיף לתלמוד ('תוספות רי"ד'). פרט לכ"י ששן 557³, שהוא כתבי־יד איטלקי רב היקף מן המחצית השנייה של המאה הייג, ועל פיו נדפס הספר, לא שרדו כתבי־יד נוספים, אפילו לא למסכת אחת (פרט למסכת תענית), ובידינו רק שרידים מקוטעים אחדים, חלקם מכריכות ספרים עתיקים, דפים בודדים — איטלקיים-ביזנטיים אף הם, מתוך 'גניחת איטליה' — למסכתות מועטות. ומכיוון שמעט מאוד המובא מתוך הספר הזה בספרות הרבנית הכללית — כמו שיבואר להלן — הרי אילולי שרד כתבי־יד יחיד ומיוחד זה, כמעט ולא היינו יודעים דבר על מפעל תלמודי ענקי זה של הרי"ד. גם מספר 'המכריע' מצויים כתבי־יד מועטים בלבד, וספריו האחרים (ראה להלן) אבדו לחלוטין.

אל הדפוס הגיעו רוב ספריו באיחור רב. ספרו הנדפס ראשונה — פרט לתירושי מסכת קידושין שנכללו במהדורת התלמוד הגדולה שנדפסה בעיר סביניטה שייג ואבדה, רובה ככולה, בגזירה הקשה על שריפת התלמוד באיטליה (1554)⁴ וממילא לא נודעה כמעט כלל בקהל לומדי התורה — הוא 'ספר המכריע' (ליורנו תקל"ט). ספר פסקים מגומק זה, מהווה השלמה והרחבה לספר הפסקים המקיף שכתב הרי"ד על סדר התלמוד ומילא, יחד עמו, תפקיד ציבורי דחוי ראשון במעלה בחיי הקהילות באיטליה וביוון עד להפצת ספרי הטור והשולחן ערוך במהדורות הדפוס במהלך המאה הט"ז. חטיבת הפסקים כולה איבדה מאז את חשיבותה, ולא נדפסה עד לתקופה האחרונה ממש.⁵ עם זאת, לקראת סוף המאה הייח הועלה על מזבח הדפוס 'ספר המכריע', שהוסיף לשמור על ערכו בגלל המשא והמתן הלמדני הניכר והחשוב הכלול בו. פירושו הרי"ד לתלמוד נדפס לראשונה, על פי כתב־היד היחיד הנ"ל, בלמברג תרכ"ב-תרכ"ו, תמצא כי למן זמן חיבורו, בראשית המאה הייג, ועד לאמצע המאה הייט, כמעט ולא נודע בין הלומדים; ואכן הוא איננו מצוטט בספרות הרבנית שמחוץ לגבולות איטליה ויוון אלא כמעט מן המועט,⁶ פרט לאנשי חוגו הפנימי של ר' יצחק 'אור זרע', חברו ללימודים מתקופת

3 כתב־היד, שהיה בידי פרטיות, נקנה בידי ד"ס ששן לאחר הדפסתו. כיום שייך כתב־היד לבית הספרים הלאומי והאתיברסיטאי בירושלים, ומספרו שם 5704⁴.

4 ראה ש' עמנואל, 'גניחת איזופה' ותורמתה למדעי היהדות, הגניחה האיטלקית, בעריכת א' דוד ו' תבורי, ירושלים תשנ"ח, עמ' יא-לט.

5 גיג רבינובין, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשי"ב, עמ' נז-נט; "תא-שמע, 'סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד', קריית ספר נ (תשל"ה), עמ' 325-336, ובפרט עמ' 327.

6 במהדורה מעוררת יפה, בייב חלקים, ירושלים, מכון התלמוד הישראלי השלם, תשכ"ד-תשנ"ט. ספר חשוב זה, שאופיו הפסיקחי חודג ממתכונת ספרנו, כולל בחוכו גם מרכיב פרשני מצומצם. על יחסו של הספר בכלל, והמרכיב הפרשני שלו בפרט, ל'תוספות' רי"ד, ראה ע' רחנפלד, 'פסקי הרב ישעיה די טראני', סיני נד (תשכ"ד), עמ' רצ-שא.

7 ר' ישעיה די טראני וספריו אינם נזכרים כלל בסקירת תולדות הספרות הרבנית שערך הרב

גרמניה, שכלל חלקים מחידושיי בספרו, והעמיד את מקורביו על ערך הכרעותיו. אולם, מאז נדפס לראשונה בלמברג זכה הספר לחיבה יתרה בקרב לומדי התורה, וחזר ונדפס מאז ועד עתה פעמים רבות, במהדורות שלמות (מצולמות מדפוס למברג) ולמסכתות נפרדות, עם ביאורים והערות ממהדירים שונים,⁸ אות ומופת לקליטתו המרשימה ולתפקיד הלימודי החשוב שהספר ממלא כיום בשיבות, לצד ספרות התוספות הצרפתית וחידושי התלמוד מבית מדרשם של גדולי ספרד תלמידי הרמב"ן והרשב"א. נמצא, כמידת שקיעתו והיעלמותו המהירה מגופה של הספרות הרבנית עד לאמצע המאה הי"ט, כך הוא היקף פריחתו המחודשת ותחיית הלימוד בו בקרב לומדי התורה בתקופה המודרנית.

כי אכן מיוחד במינו הוא ספר 'תוספות רי"ד', ומן המרתקים שבספרי פרשנות התלמוד בימי הביניים. השם 'תוספות' נקרא על חיבור זה כבר בכתב-היד האיטלקי הקדום שממנו נדפס.⁹ בשום מקום לא נתכנה הספר בשם 'חידושים', כדרך שנקראו ספריהם של גדולי ספרד, בני דור הרמב"ן ותלמידיו. מן הצד הזה היה ראוי לשאול האם אכן מהדירים תוספות רי"ד חלק מן המכלול הספרותי הנכבד 'תוספות'. פרופ' אורבך מזכיר אמנם את הרי"ד בהקשרים שונים, אולם אינו מונה אותו כאחד מ'בעלי התוספות', וגם אין פרק המוקדש לאיטליה בספרו, על שתי מהדורותיו.¹⁰ אף על פי כן, התשובה לשאלה זו אינה פשוטה. הספר מקיים קווי דמיון בולטים לספרות התוספות מחד גיסא, ולספרות החידושים הספרדית, שטרם נוצרה בזמנו! מאידך גיסא. אך באותה מידה ניכרות בו גם תכונות המנוגדות לשני הטיפוסים גם יחד. כפי שנראה להלן, מהווה הספר מעין שלב ביניים בין פרשנות שמגמתה פסיקתית מובהקת, בסגנון ספריהם של הפוסקים האשכנזיים הגדולים בני המאה הי"ג אשר אצל מקצתם למד, לבין פרשנות למדנית טהורה, בעלת אופי 'תוספותי' צרפתי, פרשנות 'לשמה', המגלגלת יחדיו סוגיות רבות ומגוונות ל'כדור אחד', בסגנון פלפול בעלי התוספות וסברותיהם המקוריות; ממש כשם שהוא מהווה שלב ביניים בין ספרות התוספות עצמה לבין ספרות החידושים הספרדית, וחולית ביניים ברורה ביניהם. הספר נתחבר במהלך שנות העשרים של המאה הי"ג, כאמור לעיל, וכדבריו במסכת עבודה זרה (ט ע"ב), מהדורא תליתאה: 'לפי פתרון המורה תבוא שנת תשעים [=ד"א תתק"ץ/1230] לפרט שנה ראשונה לשמיטה', כמחצית

מנחם המאירי כמבואו הנודע לפירוש מסכת אבות. ראה מאמרי 'ספר "שבלי הלקט" וכפילד', איטליה יא (תשנ"ה), בפרט עמ' לט-ס.

- 8 בעיקר השקיע מאמץ רב בההדורה חדשה ומוערת, מתוך כתב היד, ר' ניסן זק"ש, שבין השנים תשי"ח-תשכ"ו, ההדיו בירושלים שמונה מסכתות גדולות, ביניהן רוב סדר נזיקין.
- 9 כך, למשל, בקלופון כתב-היד: 'סימתי תוספות לתגינה, שבח לשמו נרא... יהושע כהן ביר' יעקב כהן הבבלי. התואר 'בבלי' כאן פירושו 'ירמיי', ראה מה שהביא ע' פליישר, מבוא לפיוטי ר' שלמה הבבלי, ירושלים תשל"ג, עמ' 13-16, ומסקנת עצמו שם, עמ' 26-30.
- 10 לא זכיתי להבין, בהקשר זה, הערת אגב אחת שבספר בעלי התוספות, עמ' 413: 'ר' ישעיה מטראני, אחד המבקרים הקשים של חכמי צרפת ואשכנז', וציין לדבריו גירמון. אולם לא מצאתי שם כדבר הזה, פרט למה שהעיר גירמון כי רי"ד התנגד לנטייה לתומרה הניכרת בפסקיהם של חכמים אלו, והערה זו עצמה אין בה ממש. ולענין בעלי התוספות האיטלקים — ראה שם, עמ' 433-435.

דור לאחר חייו של הרי"ש משאנץ (נפטר בשנת 1214),¹¹ שתוספותיו פתחו דף חדש במקצוע זה (לעיל, עמ' 103).

תוספות רי"ד הקיפו במקורן את ששת סדרי המשנה והתלמוד, אולם רק חלקן הגיע לידינו, ואף הוא בצורה מקוטעת בלבד. דרך מיוחדת סלל לו הרי"ד כתוספותיו. מרכה הוא מאוד לשאת ולתת בסברות העניינים ובהשוואת המקורות, בהיקף נרחב, כדרך בעלי התוספות וכרוחם; דרכו להתמודד עם דבריהם ועם דברי קודמיו האחרים, ולפלס לו נתיב עצמאי משלו בכל מקום. שלא כבעלי התוספות, שנשאו ותנו בחבורה, משאו ומתנו של הרי"ד בודד ועצמאי לחלוטין, אינו מזכיר מעולם חברים או תלמידים שעמם נשא ונתן, ודיוניו אינם מסתיימים לעולם. לאחר שקבע דרכו ושיטתו בסוגיא, וכבר העלה אותה מנומקת כהלכתה על הכתב בספרו שהפיץ בין הלומדים, בפרטי פרטים ובמשא ומתן עשיר, המשיך עוד לשאת ולתת בדברים בינו לבין עצמו, בהמשך לימודו, ומאות פעמים חזר בו, בצורה חלקית או מלאה, ממה שהכריע – או ממה שכבר חזר בו – בעבר. ניתן לומר ללא הגזמה, כי החכם שעליו הרבה הרי"ד להשיג ולחלוק, יותר מכל אדם אחר, ובלשון תקיפה מאין כמוה, היה הוא עצמו. ביטויים כגון: 'כל מה שחילקתי במהדורא תגינא בין שהיה להטמנה, הכל נראה לי הבל'; 'כל מה שכתבתי כאן אינו כלום'; 'כל מה שכתבתי לעיל אין בו מתוס'; 'מה שתירצתי שם הכל הבלים'; וכהנה רבות אין ספורות למו, מופנים כלפי עצמו לא פחות משהם מופנים כלפי אחרים. מתוך כך הוכרח לחזור על עקבותיו ולכתוב מהדורות חדשות ומלאות לפירוש, ארבע וחמש פעמים, 'מהדורות' שאותן מספר בקפידה ובשיטתיות, ואליהן ציין במרוק ככל מקום שביקש להפנות את המעיין; והפניות כאלו מרובות מאוד בספר.

לתופעה זו אין אח ורע בספרות הרבנית הקדומה (או המאוחרת), ואין היא דומה כלל למהדורות התורות שערך הריטב"א, דרך משל. אצל הריטב"א, הרשב"א וחבריהם, נוספו קטעים חדשים בין מהדורה לחברתה, ופעמים הושמטו קטעים אחדים, ומהלך ערכתי כזה ישנו גם אצל הרי"ד, כמובן מאליו, אולם אצלו עיקר הוא המאבק הפנימי הבלתי פוסק עם החומר, עם דברי אחרים ובעיקר עם דברי עצמו. לכל מהדורה יש קיום עצמאי, נפרד ושלם, בעל ערך לעצמו, ובלתי תלוי בקודמיו, ורי"ד עצמו הקפיד להפנות את הלומדים – לפי צורך העניין – לכל אחת מן המהדורות, למן הראשונה ועד הרביעית והאחרונה, לא העדיף מהדורה מאוחרת כלשהי על קודמותיה, ואין צורך לומר שלא ביקש להשכיח מהדורה כלשהי. מערכת ההפניות עשירה מאוד, מורכבת ומסובכת, כי הרבה לציין במהלך כתיבת הפירוש, או כתוספת הערה מאוחרת, גם לרוב ספריו האחרים: 'ספר הלקט',¹² תשובות, ספר הפסקים, פירוש החומש, קונטרסים שונים, ועוד, פרט ל'ספר המכריע' שאינו מזכר אפילו במהדורות המאוחרות ביותר, כי נתחבר לאחר

11 ראה מאמרי 'כרתיקה וחדשה לחקירת בעלי התוספות מחוגו של ריי הזקן, שלם ג (תשמ"א), עמ' 319-324.

12 ספר זה אבד ואין ידוע על אודותיו מלבד מה שניתן ללקט מיתר כתביו של הרי"ד, המרכה לצטט מספר זה. לסיכום הידוע ראה ש' אברמסון, 'על "ספר הלקט" לר' ישעיה די טראני, סיני סר (תשכ"ט), עמ' קג-קח.

השלמת כולן.¹³ מערכת ההפניות הפנימית מהווה אפוא חלק בלתי נפרד מן החיבור השלם כנתינתו המקורית, ומקשרת את מכלול יצירתו למסכת אורגנית אחת, הבאה לביטוי בפירושו המסכם על התלמוד.

בדרך כלל כללו מסכתות הספר ארבע (ופעמים נדירות מאוד חמש) מהדורות; אלינו הגיעו רק מקצתן, אולם מן העיזבון בגוף החיבור ניתן לשחזר את היקף המהדורות במידה רבה של דיוק. על פי דרך הטבע, מצויות החזרות שלא במקומן, אלא במהלך פירושי סוגיות אחרות, לרוב במסכתות אחרות, ובמקום שאליו הן מתייחסות נקבעה הפניה מתאימה, ניכרת לעין, בסוף הדיבור. הפניות הכלולות בגוף הדיבור, וגם כאלו מצויות לרוב, מתייחסות אל חזרות הקדמות בזמן למעד כתיבת אותו הדיבור. מספור המהדורות והציון הפנימי אליהן – מדויק, אך לפעמים נשמט מספר המהדורה; בדרך כלל נובעת ההשמטה מכך שבאותה שעה (לפחות) נחקימה רק מהדורה אחת לאותה מסכת. מסכתות שאין הלימוד בהן נפוץ כל כך, כגון מסכתות סדר קדשים, לא צוינו במספרי מהדורה, והנחה פשוטה היא כי לא נתכונן המחבר לסדר להן יותר ממהדורה אחת; הפניה למסכת מנחות צוינה פעם אחת כ'מהדורה בתרא' (בפירושו למסכת נדרים). בעיה מסוימת כרוכה בהפניה סתמית שכזו ל'מהדורה בתרא' – המצויה לגבי כמה וכמה מסכתות – המופיעה במקביל להפניות אחרות, ממוספרות כהלכתן, לאותה מסכת ולאיתו פרק. המהדורה הממוספרת הגבוהה ביותר הנזכרת בהפניות היא הרביעית (פרט למסכת בבא בתרא שלגביה מצוינת מהדורה 'חמישאה'), ואין לדעת אם הציון 'בתרא' מכוון לזו שאחרי האחרונה הממוספרת, או לאחרונה הממוספרת שבאותה מסכת, היא מספרה אשר יהא. כיצד אמור המעיין לדעת מהי מהדורה 'בתרא' זו, אלא אם כן צוינה מהדורה זו כך בכותרתה? לפנינו אין כותרת כזו לשום מסכת. לכאורה מלמד התואר 'בתרא' – הבא, כאמור, לגבי כמה וכמה מסכתות – על החלטת המחבר שלא להוסיף עוד על אותה מהדורה. וצ"ע. מוסיפה עוד על המבוכה ההפניה, המצויה לעתים, למהדורא רביעאה 'קמא' ו'בתרא', לגבי מסכת בבא קמא, היינו: שתי (תת?) ורסיות למהדורה הרביעית עצמה.

פעמים הרבה מזכיר הרי"ד 'קונטרס' שכתב בפרק מסוים, אולם במצב הספר לפנינו כיום אין סימן למציאותם הגפרדת של קונטרסים אלו במקומות המצוינים. ואולי נתכנו כך הקטעים הארוכים, בעלי האופי המונוגרפי, המשולבים לפעמים בתוספותיו, אף שאין הם מוגדרים ככותרתם, או בתוכם, בכינוי כלשהו. קיימים הבדלים בין מסורת המהדורות שבכתב־יד ששון [=דפוס] לבין מה שמשחקף מגוף החיבור, ובמצב ההשתמרות הנוכחי של הספר אין כל אפשרות לעמת ולאמת את מערכת ההפניות הפנימית עם זו הרשומה בכותרות כ"י ששון, ואף לא עם עצמה. במקרים מעטים נסתרת מסורת כתב־יד מתוך גופה של המהדורה, בעיקר בשל צירופים טכניים שונים שעשו המעתיקים על דעת עצמם. לכאורה ניתן היה להדגים

13 ככל הנראה גם לאחר ספר הפסקים, שכן מצויות בספר הפסקים הפניות מסודרות לכל החומר הרלוונטי הנמצא ב'ספר המכריע'. הפניות אלו נוספו שם מאוחר יותר, כי לעולם אין ספר הפסקים מזכיר אפילו דבר אחד הנמצא ב'ספר המכריע', מלבד עצם ההפניה.

באמצעות חקר המהדורות איזו מהדורה ואיזו מסכת קדמה כתיבתה,¹⁴ אולם לפי מצב הספר שבידינו בהשוואה אל המשתקף מתוכו, נראה כי אין בידינו כיום יותר ממחצית היקפו של הספר המקורי על שלל מהדורותיו.¹⁵

מתכנת ייחודית זו של 'מהדורות', הקשורות וכרוכות זו בזו, הביאה את רחנפלד (לעיל, הע' 4) למחשבה כי הספר לא נערך לפרסום כלל, ואינו אלא אוסף 'מחברות' פרטיות, שהמחבר המשיך לעדכן אותן ולהרחיבן אגב לימודו המתמיד, ומתוכן החליט לפרסם ברכים, לבסוף, אך ורק את ספר הפסקים שלו, אשר בו מסר את המסקנות והתמצית של עיוניו המשתקפים לעינינו באותן מחברות פרטיות. תפיסה זו מיישבת אמנם יפה כמה מן התופעות המיוחדות לניהול המהדורות וסימתן, כמתואר לעיל, כגון הכינוי הסתמי 'בתרא' לאחת המהדורות, ועוד, אולם עם זאת חובה לומר כי אין זה הרושם המתקבל מן העיון בספר. וצ"ע. כמו כן יש לציין את העובדה כי גם ספר הפסקים נכתב בכמה מהדורות. מספר זה נמצאים בידינו קצת כתבי-יד מקוצרים, למסכתות אחדות, ובהם הפניות ל'מהדורות' שונות, אלא שמהדורת הדפוס המקיפה (ירושלים, מכון התלמוד הישראלי השלם) ערוכה על פי כתבי-היד המלאים, המשקפים את המהדורה האחרונה בסדרה. שלא כבתוספותיו, ביטלה המהדורה האחרונה, השלמה, את כל קודמותיה, ועל כן אין בה הפניות כלל.¹⁶

הרי"ד השתמש בספרייה רבנית רחבה מאוד בעבודתו הפרשנית והפסיקתית, למן ספרות הגאונים וראשוני ספרד, דרך מפעלו של רש"י ובעלי תוספות קדומים, ועד לחכמי איטליה ויוון בני הדור שלפניו ובני זמנו. רשימה ראשונה, מקיפה למדי, ערך גרוס במאמרו החלוצי על הרי"ד,¹⁷ ובקצה נרשמו השלמות חשובות של א' מארכס, והיא ניתנת כיום לשיפור ניכר, בעיקר מבחינת זיהוי האישים ומיקומם הגאוגרפי. רשימתו של גרוס נערכה על פי כתבי-יד של קובץ תשובות הרי"ד, שנתפרסם בינתיים על ידי ש"א ורטהימר (ירושלים תשכ"ז) בליווי מפתחות מלאים, ויש על כן טעם לעורכה מחדש, והפעם על בסיס תוספותיו הארוכות לתלמוד שהן, ברובן, עדיין כספר החתום מן ההיכט הביבליוגרפי.

נקודת מוצא עיקרית לדיוניו של הרי"ד הוא פירוש רש"י — שאותו הוא מכנה בתואר 'המורה' סתם, שהרי"ד מרבה מאוד לחלוק עליו, לעתים בדברים קשים, כדרכו, כשם שהרבה לחלוק כמעט על כל המתברים שספריהם באו לידי (והוא עצמו בכלל). הרי"ד הוא מן הראשונים שנהג מידה רבה כזו של חרות, עניינית

14 דוגמא יפה לכך — והיא חשובה לגופה — ראה ש' אברמסון, 'מהם ובהם', ספר הזכרון לש' סיון, בעריכת א' אבן-שושן ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 3-21.

15 על מצב המהדורות בכל חלקי הספר, תוך השוואת המצוי אל מול העדות הפנימית, ראה מאמרי 'רבי ישעיה די טראני וספרו 'תוספות רי"ד'', מחקרי תלמוד ג [ספר הזיכרון לפרופ' א"א אורבך] (כרפוס). וראה לשאלה זו, ולהיבטים נוספים של ספר זה, מ' גידעמאן, התורה והחיים, ב, וארשא תרנ"ט, ציון XI, עמ' 287-293.

16 לענין זה ראה הקדמת המהדורים, א"י ורטהימר וא' ליס, לפסקי הרי"ד למסכת ברכות, ירושלים תשכ"ד, ולמסכתות נוספות.

17 H. Gross, 'Jesaja b. Mali da Trani', *ZfHB* 13 (1909), pp. 46-58, 87-92, 118-123, 188-189.

ולשונית כאחת, בשעה שנשא נתן בדברי חכמים קדמונים, ברוח בעלי התוספות הגדולים ורכנו תם בראשם, והוא עצמו כבר 'ננוף' על מידה זו, והשיב: 'זאת אתי, כל דבר שאינו נראה בעיני, אי אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה, ואיני נמנע לדבר עליו מה שייראה לי לפי מיעוט שכלי'¹⁸ פעמים רבות הסכים עם רש"י ושבחו: 'כמה נראה לי יפה פתרון המורה', ולפעמים אמר: 'וכל דבריו מראש עד סוף לא נראה לי', 'פתרון המורה... בלבד את העולם', 'גירסת המורה ופתרונו קשים כגידים', 'גירסת המורה ופירושו נראים לי בלכול', וכדומה. כמו כן ציטט מדברי רש"י ב'ספר הפרדס' ומפירושו לתורה. במסכת בבא בתרא הביא, כמובן, מפירושו רשב"ם, אולם בכל יתר חלקי החיבור לא הזכירו, וכנראה לא הגיע לידי יוטר מזה. פעם אחת הזכיר את פירושו הריב"ן — הלוא הוא ר' יהודה ב"ר נתן חתן רש"י — למסכת מכות (דף ו ע"א) בענין עדות קרובים,¹⁹ וכן את פירושו למסכת ראש השנה. שימשו של הרי"ד ב'ערוך' רווח מאוד, ככל חלקי החיבור. על המעט המצוטט בשם 'חכמי מגנצא', ראה להלן.

לצדו של רש"י כפרשן בה"א הידיעה תופסים מקום של כבוד ספרי 'הלכות גדולות',²⁰ רבנו חננאל²¹ והרי"ף בתחום הפסיקה. ככל מקום שבו ביקש הרי"ד למצות פסק הלכה נסב דיתו סביב ספרים אלו, וגם כאן תוך חרות מלאה, פעמים רוחה ופעמים מקרב. גם כאן לא היסס להשתמש בביטויים יצאי דופן, ובמקום אחד הפליג ואמר: 'וסברת רבנא דהאנונים שהביא הרי"ף] היא אורה ושמחה וששון ויקר, והיא ההלכה והמשפט הנזהג בישראל, וסברת רבי יצחק [אלפסי] כחומץ לשיניים וכעשן לעיניים, והעושה כדבריו בענין זה כעושה כדברי בית שמאי וחייב מיתה' (בבא בתרא מה ע"ב, ד"ה אומן). למסכת בבא בתרא הביא כמה פעמים את פירושו ר' יוסף אבן מיגש, ששימש לו כאחד מארבעת פרשניה העיקריים של מסכת זו: רשב"ם, אבן מיגש, רבנו ברוך ור' שלמה בן היתום, ופעם אחת בלבד, למסכת עבודה זרה (לה ע"א, ד"ה ושמואל) הביא כמה שורות מ'מגילת סתרים' של הרב אבן מיגש, שלא הגיע לידינו ואין סיבו ידוע לנו.²² — ידו של הרי"ד ממשמשת הייתה גם בתורת גאוני ככל, אולם מלבד הזכרות

- 18 על ענין זה ראה תא-שמע, הלכה, פרק ג, כולל השלמות.
- 19 חז המבאה היחידה מפירושו למסכת מכות הידועה לנו. וראה י"ג אפשטיין, 'פירושי הריב"ן ופירושי וורמייזא', תרביץ ד (תרצ"ג), עמ' 15.
- 20 על נוסח 'הלכות גדולות' שהשתמש בו הרי"ד ראה נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 226, הע' 160.
- 21 יש לציין לדבריו בפסחים (קטו ע"ב, ד"ה מה דרכו): 'גם רבנו חננאל אמר בקרוכה יזמכך בפרוסה שחיס, מציא ומצה'.
- 22 ראה מאמרי 'יצירתו הספרותית של רבנו יוסף הלוי אבן מיגש', קרית ספר מז (תשל"ב), עמ' 318-320. מה שכתבתי שם על הקטע בגנוי שכטר ב, עמ' 283-285, אינו נכון, ונסתר עתה על ידי הקטע החרש שהופיע פרופ' ש' אברמסון במאמרו 'מתורתו של רב שמואל הנגיד מספרד', סיני ק (תשמ"ז), עמ' מג-מז. חומר נוסף מתוך כתביד פרטי הדפיס הרב " קפאח, 'מ'מגילת סתרים' לר"י מיגאש', סיני עב [=ספר ר' מרגליות] (תשל"ג), עמ' ל-לח. המובאה שבתוספות ר"ד נמצאת אצלו בצורה מלאה יותר, אלא שמציאותה (החלקית) שמה נעלמה ממנו.

כלליות אחדות של תקנות גאונים שונות, מעט הרי"ד בהזכרת חומר גאוני ספציפי, כתריסר פעמים לאורך החיבור כולו.

כאן המקום לציין כי הרמב"ם אינו נזכר בכל הספר רב הכמות שבידינו, למעט פעמים בודדות – ובהן נחלק עליו – פעמיים בפירוש מסכת נדרים, פעם אחת במסכת פסחים ופעם אחת במסכת ראש השנה (כג ע"ב) בהקשר סתום: זלדירי חזי לי ספר המועדים שעשה רבנו משה ב"ר מימון זצוק"ל, מביא באלה השאלות שהיו בודקים את העדים חכמות נראות ונפלאות, והאריך בהם כמה וכמה, ואחר שהיה מאריך ומרבה לדבר בחכמות היה אומר "וזהו שאמרו חכמים", ואין חכם בעולם שיזכר לעמוד על דבריו אך מי שהיה בקי בחכמת השמים, הילכך מי שאינו בקי באלו החכמות אינו בקי באלה הסודות. ספק גדול הוא אם הכוונה כאן היא לפירוש הרמב"ם למסכת ראש השנה, או לקונטרס מיוחד שאינו ידוע לנו.²³ גם בספר פסקי הרי"ד לתלמוד, על כל חלקיו, לא נזכר הרמב"ם אלא פעם אחת בלבד, פרט למסכת שבוועות, וחמש פעמים בספר המכריע (סי' כח). קשה מאוד לברר סיבת דבר זה, שעל משמעותו עמדתי במקום אחר,²⁴ ומכל מקום יש לזכור כי ספרו של הרי"ד נכתב בשנות השלושים של המאה הי"ג, וספר יד החזקה של הרמב"ם כבר ידוע היה היטב בכל תפוצות ישראל.

בבואנו לתור אחר מידת היכרותו את ספרות התוספות שעד לזמנו, נמצא כי חומר רב מספרות זו מצוטט אצלו, אך למרבה התמיהה רק מעט לקוח מתורתם של חכמי האשכנזים, על אף לימודיו בחוגו של ר' שמחה משפירא. כמעט כל מה שהיה בידו – מתורתו של רבנו תם הוא ומחוג תלמידיו הקרובים, ובהם גם קצת חכמים אשכנזים שלמדו בצרפת אצל רבנו תם. נר עיקרי לנתיבתו, בכל חלקי תוספותיו וביתר ספריו ההלכתיים, הוא 'ספר הישר' של רבנו תם, שאותו הביא בשמו כחמישים פעם, ובכבוד גדול ('קצת [!]) מספר הישר בא לידי וראיתי שם ראיות גדולות ומבוררות כאור וכזהריים'; 'כמה נכבדים דברי רבנו תם בספר הישר, וכדומה) והשפעתו עליו היא עצומה, על אף שלא מעט חלק גם עליו בכללים ובפרטים, וכדרכו הפליג בביטויים עד שכתב: 'ואינו נ"ל דבריו כלל, לעקור יסודות עולם משום פירי דמיפירי שפיר, וקורא אני עליו 'הבל הבלים אמר קהלת'... הילכך אין צורך לעקור הלכה קבועה זו ולהעמידה ללמה וללא כלום'. רוב המובאות נמצאות לפנינו במהדורת שלזינגר ומקצתן במהדורת השו"ת של רחזנטל, וכרגיל ניתן לשפר את הנוסח שם באמצעותו.²⁵ כך, לדוגמא, סימן תשי"ד במהד' שלזינגר מובא אצל הרי"ד בתוספותיו למסכת עבודה זרה נח ע"א, ד"ה איקלע, ומדבריו אנו למדים כי חזר בו רבנו תם ממה שכתב שם. עוד הגיעו לידי תוספות ר' יצחק ב"ר מרדכי – הריב"ם²⁶ – למסכתות שבת

23 הארכתי בעניין זה במאמרי 'פירוש הרמב"ם לתלמוד: חידה ודרך פתרונו', שנתן המשפט העברי יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 299-305, ובפרט עמ' 303.

24 במאמרי הנזכר לעיל בהע' 7. וראה עוד מאמרי 'The Acceptance of Maimonides' *Mishneh Torah* in Italy, איטליה [= ספר הזיכרון לפרופ' י' סרמוניטה] (ברפוס).

25 ראה מאמרי 'צורר הערות לנוסח של ספר הישר לרבנו תם', מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 526-533.

26 עליו ראה אורכך, בעלי התוספות, עמ' 196-199.

ובבא בתרא. חכם גדול זה היה אב"ד העיר רגשכודג, מחכמי אשכנז המרכזיים במאה הי"ב, ומתלמידיו הגדולים של רבנו תם. את תוספותיו לבבא בתרא כתב לפני רבנו תם, כעדותו המפורשת של ר' יצחק 'אור זרוע',²⁷ חברו ללימודים של הרי"ד, אך הן היו נפוצות בעיקר באשכנז, לצד 'ספר הישר' של רבנו תם שנפוץ בכל מקום. מגיית חמישים הזכרות מתוספות אלו למסכת בבא בתרא, ולצד 'ספר הישר' של רבנו תם זהו קובץ התוספות הממשי היחיד שהיה בידו, ואשר כלל בתוכו גם את מסכת שבת. טופס תוספות ריב"ם למסכת שבת שהיה בידו שייד היה לר' יצחק ב"ר מלכיצדק, אשר גם העיר עליהם בגיליון.²⁸ מלבד אלו נזכרו פעם אחת תוספות הריב"א (לסנהדרין), פעם אחת ר"י הלבן — אף הוא מתלמידי רבנו תם — וכתריסר פעמים 'תוספות' סתם, ואין לדעת מאיזו עריכה נלקחו. נעדרת לגמרי הזכרתם של חכמים אשכנזיים שלא ראו פני רבנו תם, כגון ריב"א הראשון, הראב"ן, ר' יואל הלוי וראבי"ה בנו, ובעיקר — רבנו שמחה משפירא רבו של הרי"ד, שאינו נזכר כלל בכל מפעלו הספרותי הענף, פרט לתשובותיו. זאת ועוד: שום אדם אינו ידוע לי הקודא בשמו של הרי"ד כרבו, פרט לאחד, 'שמואל', הנזכר בתשובות הרי"ד, ועוד אחד או שנים, איטלקים כנראה, המזכירים את ר' ישעיה די טראני בכינוי 'מורי' ב'הלכות שחיטה וטריפות' אנונימיות שבכתב-יד (להלן). לצד מסורת ההלכה הקלסית, הספרדית והצרפתית, המיוצגת בספר על ידי דובריה הנזכרים, בולטת קבוצה שלישית של חכמים, המייצגת את מסורת ההלכה הדרום איטלקית והיוונית, מולדתו וערש תרבותו של הרי"ד.²⁹ לקבוצה זו משתייכים: יצחק ב"ר מלכיצדק מסיפונט, ברוך [ב"ר שמואל], שלמה בן היתום, הלל מסאלודי, משה כהן צדק, ובאופן עקיף שייד לכאן גם רבנו גרשום מאור הגולה. פירוש ר"י ב"ר מלכיצדק למסכת נדה (דף ל ע"א) הובא כתוספות רי"ד למסכת זו על-אתר ונשתבח ביותר: 'והוא פתרון נאה מאוד'. הרי"ד הולך ומראה

27 הובאו דבריו על ידי אורבך, שם. יש להעיר כי מה שכתב אורבך כי 'את רוב תוספותיו חיבר הריב"ם לפני הריב"א' — מגדולי חכמי אשכנז בדור שאחרי רש"י — אינו נראה, כי ריב"א נפטר לפני שנת 1133, כפי שדשם אורבך עצמו (עמ' 173), ואילו הריב"ם, שהיה תלמידו של רבנו תם, נולד לכל המוקדם בשנת 1115 ועדיין היה בין החיים בסביבות שנת 1180, ומסתמא מאוחר יותר, שהרי עמד בקשר מכתבים עם ר' יהודה החסיד (אורבך שם, עמ' 179). ואגב: ר' יהודה החסיד הוא ששאל מריב"ם ולא להפך, כפי שהיה סבור אורבך שם — בכל כתב-יד כתוב כך, ואין בסיס טקסטואלי לחיקונו של אורבך. גם לא יעלה על הדעת שהריב"ם שאל מאת ר' יהודה החסיד שהיה צעיר ממנו בכשלושים שנה. את רוב תוספותיו כתב ריב"ם בפני רבנו תם. עוד יש לחקן מה שכתב אורבך בהערה 17, כי רשימת המקומות שבהם משוקעת תורת הריב"ם בתוספות שלנו וכתוספות רי"ד לבבא בתרא נמצאת אצל י"א אפשטיין בתרביץ י"ב, עיי"ש — אפשטיין רשם רק את המקומות שניתן להקבילם למה שהובא בשם הריב"ם בספר 'אור זרוע', אולם רשימת המקומות המלאה גדולה הרבה יותר. וראה עוד אפשטיין, מחקרים בספרות, ב, עמ' 673-675.

28 העיר על כך אורבך, בעלי התוספות, עמ' 198.

29 על מציאותן של קבוצות מייצגות 'מקומיות' מן הטיפוס הזה בתחומי תרבות אחרים, ראה מאמרי: 'שיטותיו של ר' יהודה אלמדארי על הרי"ף', במבוא לפירוש הנרפס של חכם זה למסכת חולין, ירושלים תשנ"ג, עמ' כג-כז; 'לתולדות הספרות הרבנית ביזון במאה הי"ד', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 103-105.

כיצד 'יבוא יפה' על פיו כל האמור בסוגיא שם, בניגוד לרש"י שפירשו דחוק לדעתו. למסכת שבת הובא מה שכתב חכם זה על גיליון תוספות ריב"ם למסכת זו שהיו בידיו, ראה לעיל. כן הובא פירשו למשנת שביעית, לסדר טהרות, למסכת נזיר וחיבורו על הספרא. ר' שלמה בן היתום, המכונה אצלו גם ר' שלמה הספרדי, הובא כמה פעמים בפירשו למסכתות מכות, עבודה זרה, בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא (ראה חלק א, עמ' 223). פירושי ר' ברוך צוטטו למסכתות יומא, ראש השנה, נזיר, בבא בתרא ומתוך 'חיבור טהרות'. ר' ברוך רגיל להביא מדברי רבנו גרשום מאור הגולה, ושייך לקבוצת החכמים האיטלקים המרכים להשתמש בפירוש זה; יש להגיח כי המקומות המועטים שבהם הזכיר הרי"ד דברים בשם רגמ"ה, לקוחים הם מספרו של ר' ברוך (עליו ראה חלק א, עמ' 224-226). פירשו של ר' הלל לספרי ולספרא נזכר בתוספות רי"ד ליומא ולעבודה זרה, והדברים לקוחים מפירושו הנדפס שבידינו. פעם אחת בלבד נזכר בתוספות רי"ד: 'ראיתי מקשים משם רבי' משה כהן צדק וצוק"ל' (בבא בתרא צח ע"ב, ד"ה עושה). חכם זה נזכר בספר 'שבלי הלקט': 'תשובה זו השיב ר' משה הכהן וצ"ל בארץ יין' בענין דין קנבוס בכלאים.³⁰ את זמנו ניתן לקבוע בוודאות, על פי 'ספר רבנו שיחיה, שהיה כתוב בעיר סיפונטו אשר במלכות לומברדיא בבית המדרש [של] רבנו יהודה המכונה ר' ליאון ב"ר אלחנן ב"ר יהודה... שמעשה היה שבדק ר' ידידיה ב"ר דוד ולא מצא סידכא ריאה כלל, אבל מצא חוט בטורפשא דכבדא... והיו באותו בית המדרש כמה תלמידים: ר' אלחנן וצ"ל ור' ענן הכהן [ב"ר מרינוס], ור' מלכי צדק וליע ור' משה הכהן ע"ה ותלמידים הרבה...'; ואם כן היה חכם זה חברו של אביו של ר' יצחק ב"ר מלכיצדק, וזמנו כאמצע המאה הי"ב.

ספר 'תוספות הרי"ד' לתלמוד מלוצה בספר פסקים שיטתי, רב כמות ואיכות אף הוא, ערך כקודמו לפי סדר התלמוד, ונערך בו כל החלק הלמדני המפותח שבתוספותיו. מהלך הסוגיא מוצג בפשטות, כאשר ההצגה כולה מכוונת אל הכרעת ההלכה שבסופה. הספר מיוסד על עיתו המעמיק של המתברר כפי שהוא עומד לפנינו בתוספותיו, והוא משקף את פסק ההלכה כפי שנתגבש אצלו, ככל הנראה, לאחר חיבור כל המהדורות כולן. בפסקים בולט במיוחד השימוש ברש"י, רי"ף, ר"ת, הלכות גדולות, כמו גם בתלמוד הירושלמי, אך לפי טבע העניין מועט ביותר

30 לענין זה ראה St. B. Bowman, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, Alabama 1985, pp. 119-120. באומן חושב את ר' משה הכהן לבן זמנו של ר' צדקיה בעל 'שבלי הלקט'. זאת על פי השלמה שביקש להשלים משפט זה שבספר שבלי הלקט: 'גדולי דורנו הגמצאים עכשיו, אדוני ר' מאיר ומו' הכהן הר"ר אביגדור'. באומן ביקש לתקן ולקרוא כך: 'ימון[שה] הכהן, הר"ר אביגדור [כהן צדק]' — ואין צורך בכל זה, כמובן מאליו, ומה שנדפס לפנינו מדויק לאשורו ואינו טען שום חיקוק. ר' משה הכהן חי ופעל במאה הי"ב, ראה להלן בסמוך. אגב: הקטע הקודם אצל באומן שם, על כך שהנושא כולו היה קשה בעיני ר' צדקיה בהיעדר תלמוד למסכת כלאים וכו', בטעות יסודו. הקטע שם שייך כולו, בשלמותו, לר' אברהם ב"ר דוד הנזכר שם בתחילת העניין. ובאמת שייך הוא לר' אברהם ב"ר יצחק (הראב"י), חמיו של הראב"ד הידוע בעל 'השגות', והוא נמצא לפנינו, מילה במילה, בתשובת הראב"י אב"ד, מהר"י קאפח, סי' קט. אין לדברים כל קשר לר' צדקיה בעל 'שבלי הלקט', שאינו אלא מצטט בעלמא.

הציון לספרי הפרשנים, עד להיעדר כמעט מוחלט שלהם. שום חכם איטלקי או ידתי אינו נזכר, ושום קובץ תוספות אינו נזכר, ואף שמו של רבנו תם אינו עולה שם אלא לעתים רחוקות. יש להגיח כי הדבר מלמד על הסתייגותו של הרי"ד מלהסיק מסקנות הלכתיות מדברי פרשנות ומפלפול הלומדים. לעומת זאת, בתוספותיו ניכר רישומו של הרובד הצרפתי מבחינת נושאי הדיון, היקפו ואופק ראייתו, מבחינת ריבוי האפשרויות הפרשניות המשתקף בו, ומבחינת הגישה לנוסחאות התלמוד והחופש המחלט בטיפול בהן. נמצא מעמדה הכולל של יצירתו של הרי"ד בשאלה זו — מעמד ביניים מובהק. כפרשן תלמודי יש לראות בו ממשיך דרכם של בעלי התוספות, בהבדל המעניין שצוין לעיל, שבניגוד אליהם העלה הוא עצמו לדיון את כל האפשרויות והחלופות הפרשניות. מבחינה זו הרי הוא כ'בעלי תוספות', לשון רבים, ולא 'בעל תוספות'. לעומת זאת כפוסק בולטת נטייתו להתעלם מספרות התוספות ומספרות הפרשנות לסוגיא — ובוה שנים 'פסקיו' מפסקיהם של חכמי אשכנז בני המאה הי"ב והי"ג — וניכרת היצמדותו אל הפוסקים הקלטיים, אף כי לא קיבל את משמעתם בצורה מוחלטת.

לעיל עמדנו על היעלמותן הכמעט מוחלטת של תוספות רי"ד מתודעת הדורות, עד לזמננו כמעט, ויש לבחון את הדברים מקרוב. הרשב"א בחידושי אינו מביא אותן בשום מקום, פרט למובאה אחת (ראה להלן). הריטב"א מביא אותן (בשם ר' ישעיה ז"ל, ולעתים בכינוי היאה לו: ר' ישעיה האשכנזי) לעידובין פרקים ט"י, מתוך ספר הפסקים, והמובאה בלשונה ('זו"ל') מצויה בספר הפסקים מילה במילה. לפרקים אלו אין בידינו פירוש הרשב"א לעידובין, וגם הריטב"א עצמו חול לצטט ממנו שם, על אף שהוא מהווה את תשחית פירושו עד שם, ובמקומו באות המובאות מדברי רי"ד לפרקים אלו, וצריך עיון האם יש קשר בין שתי העובדות. מן הפסקים ציטט הריטב"א אף בחידושי למסכת שבת מפרק ט"ו ועד סוף המסכת. בחידושי לראש השנה (ו ע"א) נזכר יוכן נמצא בהלכות ה"ר אושעיא האשכנזי, ומקור הדברים בחידושי הרשב"א שם, בתוספת הגמצאת במהדורת ח"ו דימיטרובסקי לחידושי הרשב"א למסכת זו (לדף ד ע"א), שבה נאמר: 'אחר כך שאלתי את פי הרב ר' משה ב"ר בנימין מרומי והודה לדברי, ואמר אלי כי הרב ר' ישעיה ז"ל הזקן מטרני כתב כן בפסקיו. וזה לשון הרב ר' ישעיה'. על מהלכו של האירוע המתואר ברשב"א ראה מה שכתב דימיטרובסקי במבואו שם, עמ' 24. לדעתו ביקר ר' משה ב"ר בנימין בברצלוניה וממנו למד הרשב"א את הדברים.³¹ גם כאן הציטוט הוא מן ספר הפסקים, ומן הרשב"א לקחו הריטב"א. גם 'ספר הפרדס' לר' אשר ב"ר חיים ממונטסון (ניו יורק תשמ"ד), תלמיד הרשב"א, מצטט לרוב מפסקי הרי"ד, למסכת ברכות. ספר הפסקים של הרי"ד היה נדיר בספרד

31 א' שוחטמן, 'תוספות והשלמות לחידושי הרשב"א לראש השנה', סיני עט (תשל"ז), עמ' קכח-קכט, העיד כי מובאה זו חסרה באחד מכתבי-היד של פירוש הרשב"א, אולם פסקוקיו בנוגע לאותנטיות של המובאה הזו אינם במקומם. גם הערתו כי מילת 'הזקן' ליד שמו של הרי"ד, כדי להבדילו מנכדו בעל השם הזהה, אינה אותנטית, כי בימי הרשב"א היה נכד זה עדיין צעיר לימים ולא 'אחו לאחלוסי', אינה נכונה כלל, כי בשנות השמותנים או התשעים, שבהן, ככל הנראה, נוססה מובאה זו, כבר לא היה הנכד בין החיים; וראה להלן, עמ' 189.

עוד בימי הרא"ש, ובפסקיו מצוטט ספר זה למסכתות פסחים וסוכה בלכד.³² ר' יוסף חביבא לא השתמש כלל בספרי הרי"ד בספר הגדול צמוקי יוסף, וגם בעל ספר 'מגיד משנה' לא ידעו.³³ כמו כן אינו נזכר בספר 'אהל מועד' ובשום ספר ספרדי אחר, עד כמה שאני רואה. בין חכמי צרפת אין ספרו ידוע, ובתוספות שלנו לא נזכר שמו. מחכמי אשכנז הביא מדבריו ר' אברהם ב"ר עזריאל, חברו של ר' יצחק 'אור זרוע', בספר 'ערוגת הבושם' – שם הביא בעיקר מהל' ציצית והל' תפילין של הרי"ד – אולם הנוסח אצלו יותר רחב משלפנינו ויש בו חומר נוסף על המצוי לפנינו בכל כתבי היד. ר' חיים 'אור זרוע' מביאו ארבע פעמים בשו"ת שלו, אולם כל המובאות לקוחות מחליפת המכתבים של הרי"ד עם אביו ר' יצחק, ומצויות בספר 'אור זרוע'. שמועות אחדות משמו הביא מהר"ם מרוטנבורג, אשר סמך עליו גם להיתר. עוד מצאתי נזכר בכ"י אוקספורד, בדלי 696, שהוא ספר 'איסור והיתר' אנונימי, לאחר מחכמי אשכנז מן המחצית השנייה של המאה הי"ג, שהביא בזה הלשון: 'קיבלתי ממה"ר ישעיה מטערנא דדווקא אם היא סרוכה באומות או באנות, אבל אם היא סרוכה לכיס שלה... מותר'.

רק חכמי איטליה ויוון מצטטים מדברי הרי"ד: נכדו, ר' ישעיה השני [=רי"ז] בפסקיו, ר' צדקיה עניו בספר 'שכלי הלקט' ('כמאה פעמים' – ש' בוכר במבואו לספר), הריבב"ן – הלוא הוא ר' יהודה בן נתן ממשפחת עניו (להלן), המביאו בחיבורו על הרי"ף לכמה מסכתות, ור' יוחנן מאוכרידא בביאורו לספר השאלות. ספר 'תוספות רי"ד' נמנה על מיטב הספרות הפרשנית לחלמוד מן המאה הי"ג. מחברו שולט בכל המסורת ההלכתית הרלוונטית שעד זמנו, כולל מסורת ביזנטית-איטלקית קדומה שנעלמה מעיני כל מי שקדם לו, ועם זאת שופע הספר סברות מקוריות רבות ומרתקות, מתוך פתיחות אינטלקטואלית מרבית שאינה נעצרת אף בפני חומות עצמה. הרי"ד הוא גם הראשון בספרותו אשר הביא את משל הענש על גבי ענק' – אותו שמע מפי חכמי הנצרים – כדי להתנצל באמצעותו על שנטל את הזכות לחלוק על דברי הקדמונים, וכדי להסביר את הזכות לחופש הדעה והביקורת על הקדמונים, מבלי לערער בזאת על רום מעלתם האישית.³⁴ אין זו הפרזה לומר כי הספר מהווה מפעל תוספות של איש אחד, אשר בכוח עצמו מקשה ומפרק, מקרב ומרחק, עולם מגוון ומשופע בסברות מקוריות, משל אחרים ומשלו, במהלך למדני ארוך טווח שאינו מגיע לסיומו ההחלטי לעולם. ומה שליכנו בעלי תוספות רבים, בדיונים ובוויכוחים רבים, במהלך לימודם המשותף בשיבה, עשה הוא כינו לבין עצמו, ותרומת חבריו ותלמידיו בזה – גם אם

32 על פי עבודת הרוקטור של ד' זעפרני, 'דרכי ההוראה של הרא"ש', האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס, עמ' 253.

33 ראה י' שפיגל, 'ספר "נימוקי יוסף" לרבי יוסף חביבא', סידרא ד (תשמ"ח), עמ' 111-162. בשני מקומות בלכד נמצאת הזכרת ר' ישעיה, למסכת מכות ולמסכת מועד קטן, פעם אחת בכל מסכת, אולם דווקא ייחוס חלקים אלו לרב חביבא מפוקפק, וגם אין ברור אם הכוונה היא לרי"ד; ראה הע' 117 שם. וראה גם הג"ל, 'ספר "מגיד משנה" שעל "משנה תורה" לרמב"ם', קריח ספר מו (תשל"א), עמ' 479-554.

34 ראה תא-שמע, הלכה, עמ' 70-76.

נתקיימה תרומה שכזו מעיקרה – אינה ניכרת כלל מתוך הספר. יכול היה ספרו לשמש מצע מצוין להתפתחות ספרות חוספות באיטליה, אולם מסיבות שונות לא כך היה, וספרות הלכתית בסגנון זה לא נתפתחה שם.

ר' יהודה עניז

ר' יהודה ב"ר בנימין (ריבב"ן), מגדולי התורה באיטליה היה, בשליש השני של המאה הי"ג, ממשיך דרכו של ר' ישעיה די טראני ורבה של שניים מקרובי משפחתו, מורי הדור שאחריו, ר' צדקיה ב"ר אברהם בעל ספר 'שבלי הלקט' ור' יחיאל ב"ר יקותיאל בעל ספר 'תניא'. מעטות מאוד ידיעותינו על חכם זה.³⁵ את שנות חייו יש לקבוע לשנים 1200-1260 לערך. ממשפחת עניז הקדומה והמיוחסת היה, שכניה – ובראשם ר' נתן בעל 'ספר הערוך' – עמדו בראש הישיבה המרכזית ברומא למן המאה הי"א, ואף הוא עצמו עמד בראש ישיבה זו תקופה מסוימת. רבותיו היו ר' מאיר ב"ר משה – מגדולי רומא בעת ההיא – ר' אביגדור כ"ץ מווינה,³⁶ אשר עמו עמד בקשר מכתבים הדוק (חלק חשוב מתוכו שובץ במקומות שונים בספר 'שבלי הלקט' הנזכר), ור' ישעיה די טראני, שהשפעתו על הריבב"ן מכרעת, אף על פי שאין סימנים ספרותיים בכתביו אשר יעידו על קיום יחסי רב-תלמיד ביניהם, וכנראה לא למד לפניו פנים אל פנים. ריבב"ן הוא נושאה ומבטאה של מסורת ההלכה האיטלקית בזמנו, כפי שקיבלה – מן הכתב, ככל הנראה – מר' ישעיה די טראני, וסימניה העיקריים הם: תלות רבה מאוד במסורת האשכנזית וריחוק בולט מספר 'משנה תורה' לרמב"ם (למעט ענייני טריפות, שבהן – בלבד – כלל ריבב"ן גם את הרמב"ם במניין הדעות לאיסור ולהיתר). מסורת זו נשתמרה יפה בכתביהם של שני תלמידיו הנזכרים לעיל, שעבודתם מייצגת נאמנה את מסורת ההלכה באיטליה עד לשליש האחרון של המאה, מועד פעולתו של ר' ישעיה השני, נכדו של ר' ישעיה די טראני ('הזקן'), שעמו החלה המטוטלת ההלכתית לנוע לכיוונו של הרמב"ם, תהליך שבא על חיזוקו וקביעותו על ידי ר' יהודה רומאנו, במפנה המאה הי"ד.³⁷

ריבב"ן הרבה לכתוב כהלכה ובפרשנות המקרא, ומבחינתו עיקר הוא פירושו לספר הלכות הרי"ף, שנשתמר בכמה כתבי-יד והחל נדפס בשנים האחרונות, בעיקר למסכת ברכות ומסכתות סדר מועד. מלבד זאת נתפרסם פירושו לרי"ף חולין ופסקי הלכות שחיטה וטריפות שלו (ניו יורק תש"ן), וכן ביאור לפרשיות אחרונות ב'ספר השאלות', שאותו כתב כהשלמה לביאורו של ר' שבתי ב"ר שלמה, איש רומא אף הוא, שנקטע בפרשת 'כי תבוא'. לימוד שיטתי ב'ספר השאלות' היה רווח

35 החומר השייך נאסף בידי: ש"ק מירסקי, מבואו למהדורת ריבב"ן למסכת פסחים, ניר-יודק תשס"ו, עמ' 537-560; ש' חסידה, מבואו למהדורת 'שבלי הלקט', ירושלים חשמ"ח, עמ' 35-42; מאמרי 'ספר 'שבלי הלקט' ופיליו', איטליה יא (תשנ"ה), עמ' לט-נא.

36 על חכם אשכנזי מפורסם זה, רבו של ר"י 'אור זרוע', ראה אורבך, בעלי התוספות, מפתח בערכו.

37 ראה מאמרי (לעיל, הע' 24).

בציבור האיטלקי – בתחומי ביזנטיון ודרום איטליה ('יוון הקטנה') – וכל הפירושים הידועים לנו כיום על ספר זה נכתבו באזורים אלו.¹¹

פירושו לרי"ף הינו יחיד מסוג זה שנתחבר מתוך לאזורי פרובנס וספרד (ואפריקה הצפונית). הדבר מלמד בבירור על המעבר, גם בארץ זו, מן העין בגוף התלמוד – המשתקף עדיין מספר תוספות רי"ד – ללימוד חלופי וקבוע ברי"ף, והתופעה משתקפת היטב באופייה הכולל של הספרות הרבנית באיטליה במהלך המאה הי"ג, שרובה ככולה ערוכה במגמת פסיקה ברורה, תוך היחלשות מרבית של הפרשנות והעין בגופי המקורות. סגנתו של הריכב"ן קצר, מרוכז, ממצט בסטיות לצדדים, תכליתי ויעיל, צמוד מאוד לספר הרי"ף – שאותו הוא מכנה תדיר בכינוי 'הגאון', או 'הגאון הפוסק' (שימוש לשון נדיר ביחס לרי"ף) – ועם זאת עשיר למדי במובאות חיצוניות, בעיקר מספרות הגאונים, מן רש"י והספרות 'דבי רש"י' (ספר 'הפרדס' בעיקר) שעמו הוא מסכים לעתים קרובות, הלכה למעשה, גם נגד הרי"ף, וכן הרבה לצטט מדברי הרי"ד ומן התלמוד הירושלמי, שהמובאות מתוכו מוסיפות טעם, עניין ודעת, ללומדי הרי"ף; אך שדרתו של הפירוש מיוסדת על פירושי רש"י ור' ישעיה די טראני. כתבי היד מלוצ'ים ב'תוספות' שונות – המצוינות כך בתחילתן ובסופן – שנכתבו מתחילה על הגליון ורק אחר כך נכנסו אל הפנים. תוספות אלו כולן מקוריות הן, משל המחבר עצמו, ובהן נוספו שורות מועטות – כמעט תמיד בלשון המקור וכדיוקו – שהמחבר מצא עניין להביאן לידיעת הלומדים: מן הסוגיא, מעט פירושים לקטעי תלמוד שהביא הרי"ף, מ'תוספות רי"ד' עלי'אתר, לעתים רחוקות שיבץ קטע מלשון הרמב"ם (בלי להזכירו בשמו); אך עיקרו הוא תוכן מורחב של פירוש רש"י לקטעי הסוגיא שהביא הרי"ף. על שילובם של קטעים אלה, היוצרים יחדיו מעין 'מהדורא בתרא' של הפירוש, החליט המחבר בשלב מאוחר יותר. תופעה פרשנית אחרת, המצויה אף היא לפנינו היא זו: כרגיל בספרות הפרשנית לרי"ף הוקצה מקום מיוחד ומרווח באופן יחסי לביאור המשנה, שגם לומדי הרי"ף כללוה בסדר לימודם השוטף ונזקקו לפרשנותה, משימה מורכבת באופן מיוחד בעבורם לאחר שוויתרו על לימודה של הסוגיא הבבליה המסודרת. ריכב"ן ניצל מדור פרשני זה כדי ליידע את לומדיו במחלוקות ההלכתיות העיקריות בין הראשונים סביב פסקאות המשנה הרלוונטיות. בעיקר אלה שיש להן השלכה מעשית. בכיוון דומה ערוך גם פירושו על הרי"ף, ובמסגרתו הקפיד גם לכאור מקורות תלמודיים שהביא הרי"ף ממקום אחר וכן מילים שנראו לו סתומות.

ר' ישעיה בן אליה די טראני

הנטייה לפסיקה, המאפיינת את עבודתו של ר' יהודה עניו, באה על ביטוייה המושלם בספרו המקיף של ר' ישעיה די טראני השני, נכדו של בעל תוספות רי"ד. על חכם זה, בן בתו של הרי"ד, שלפי המסורת ראה בו הסב את ממשיכו בהוראה, ידוע מעט מאוד. שנת פטירתו היא 1280 לערך, וזאת נודע מתוך דבריו של ר' אברהם אבולעפאי, המקובל הידוע, אשר לדבריו לימד 'ברומי' לשני זקני העיר,

ר' צדקיה ור' ישעיה בעלי בריתי ז"ל, והצליחו בו קצת הצלחה ונפטרו, כי זקנים היו הרבה'. אירוע זה היה סביב שנת 1280, ושני החכמים הנזכרים כאן הם ר' ישעיה השני ובעל 'שבלי הלקט', וכאן נתגלה לנו זמן פטירתם.³⁹ ספר פסקים זה, הערוך על סדר מסכתות הש"ס ופרקיו, עשוי כדוגמת ספר הפסקים של סבו.⁴⁰ אולם בעוד שסבו שילב גם דברי פרשנות ומשא ומתן בפסקיו, במידה מועטה אמנם, שכן עיוניו התלמודיים פורטו כולם בספר תוספותיו — הרי שהגכד הוציא דברי פרשנות ומשא ומתן כליל מספרו, וצמצם את דבריו לשיטת ההוראה הנראית בעיניו, פעמים לא מועטות תוך מחלוקת על עמדת סבו, לאחר שהביאה בשמו והביא עמה דברי החולקים שעמם הסכים. במקרים כאלו דומיהם, כאשר ביקש להרחיב את הדברים, לנמקם ולבססם יותר, הפנה את הקורא ל'קונטרס הראיות' שכתב — היה זה חיבור מיוחד, שהוקדש למשא ומתן רחב ולעיונים מעמיקים יותר בסוגיות, שכבר בזמנו אבד העניין בו ועל כן לא הועתק הרבה ולא הגיע לידינו (פרט למסכתות בבא מציעא, מכות, סנהדרין ושכועות). העיון במסכתות שהגיעו לידינו מלמד כי מלבד מטרתו הראשית, לעגן ולבסס דברים שהניח מקוצרים בספר פסקיו, היה הספר כמעין מקבילה ל'תוספות רי"ד' של זקנו, שכן הרבה בו לפלפל ולהאריך בעיונים כלליים הנוגעים לאותן סוגיות, בעיקר בדברי זקנו. 'קונטרס הראיות' שיך היה אפוא במישורן לנושא ספרו, כהמשך ישיר לספר 'תוספות רי"ד', אלא שרובו ככולו אבד מאיתנו, ומה שנותר הרי הוא בכתב־יד יחיד בעולם, בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים ונתפרסם רק לאחרונה, במסגרת מהדורת ירושלים הנזכרת לעיל. חכמי העבר, כולל חכמי איטליה עצמם, לא ידעוהו, ועל כן לא נותרו עקבותיו במסורת לימודם של בני הדורות.

39 ראה מאמרי (לעיל, הע' 1), עמ' 411.

40 סיכום כל מה שנכתב על ספר זה עד עתה ראה י' ליפשיץ (מהדיר), סנהדרין גדולה, ה (חלק שני), ירושלים חש"ב, עמ' 10-5.

פרק ו

פרשנות האגדה

לפרשנות חלק האגדה שבתלמוד כמשבצת בלתי נפרדת במסגרת תפקידיה של כל פרשנות תלמוד שיתתית – ואני מדגיש: כחלק טבעי מן העול שנוטל כל פרשן תלמוד על עצמו – היסטוריה מיוחדת משלה, משך כל ימי הביניים ועד לעת החדשה, השונה לחלוטין מזו של פרשנות יתר התלמוד. כפי שראינו עד כה, התפתחותה של פרשנות התלמוד בימי הביניים משקפת תהליך לא־מופרע המתקדם בצעדים מדויקים מהתחלות צנועות בצורה של גלוסות קצרות הצמודות לשולי הטקסט ועד לרמות הגבוהות ביותר של פיתוח לשוני ומיצוי משפטי, הכורכות את סוגיות התלמוד אלו באלו ליכדור אחד, והבאות על ביטויין במערכת מקיפה של ספרים העומדים כנכסי צאן ברזל בפני עצמם. מאליו מובן כי ראיה סינופטית מקבילה – כליכדור אחד – של חלק האגדה שבתלמוד כסוגה ספרותית לעצמה, המחייבת גישה מיוחדת וטכניקה פרשנית נפרדת, ראייה זו שייכת לתקופה המודרנית. תפיסתם של אנשי ימי הביניים שונה הייתה לחלוטין, תוטה לקיטוע קיצוני של אירועים ומצבים. ההיסטוריוגרפיה הביניימית ראתה כל מצב וכל אירוע כעומדים בפני עצמם, ולא שאפה לעגן את אירועי ההווה כתוצאה של תהליכים סיבתיים הנעוצים בעבר הקרוב – ואין צריך לומר זה הרחוק יותר – אלא על פי סיבותיהם המדיניות, ופעמים אף פחות מכך.¹ בדומה לכך, נעדרת ההיסטוריוגרפיה הביניימית תפיסה אינטגרטיבית של אישיות מלאה, והאדם נתפס כאוסף שרירותי ובלתי מתואם של מגוון תכונותיו, אשר לכל אחת מהן מעמד עצמאי משלה. תצפית מקוטעת מעין זו מנעה בעבר בעד כל אפשרות לתפוס את האדם ככוליותו, ולהתקדם בכך לכדי אפשרות כלשהי של תיאור אישיותי.² באופן דומה ניתן היה לצפות, לכל הפחות, לגישה פרשנית מקוטעת מעין זו ביחס לאגדה שבתלמוד, אולם למעשה אף מידה מצומצמת מעין זו אינה מצויה בקרב פרשני התלמוד באירופה ובצפון אפריקה – ולא כל שכן שלא כמו פרשני אגדה תלמודית לבדה – עד סמוך למאה היידי, למעט היבטים אקטואליים בודדים, שאינם משנים את היקף התופעה.

מובן מאליו כי אין הכוונה לומר כי לא קיימת הייתה התעניינות ציבורית

1 W. Y. Brandt, *The Shape of Medieval History: Studies in Modes of Perception*, New Haven 1966, והספרות המצוטטת שם.

2 G. M. Spiegel, 'Political Utility in Medieval Historiography', *History and Theory* 14 (1975), pp. 314-325

בתחום האגדה; ההפך הוא הנכון. שימוש נרחב בכל מרחב האגדה – התלמודית המדרשית והסיפורית – ניכר היטב בפרשנות המקרא (רש"י לתורה!), המדרש והפיוט, שכה נפוצה הייתה כבר במאה הי"א והי"ב, וכן בספרות הפילוסופית והמסורתית בת התקופה, כגון בספר 'חובות הלבבות' וכדומה, ועל אחת כמה וכמה בספרי הדרוש והדרשנות (שרק מיעוטם הגיעונו) שכל עניינם בזה, והדבר מלמד בודאות על העניין הציבורי העמוק בתחום זה. היעדרה של פרשנות לחלק האגדה שבתלמוד מלמד על חוסר העניין בחוג הלומדים בישיבות, הם ומוריהם, בתחום לא-הלכתי זה, ועל ההערכה כי אין מקום להעמיק את העיון בנושאים אלה מעבר למינימום הכרחי, כפי שיוסבר מיד. שינוי ניכר במצב זה חל, לראשונה, לקראת אמצע המאה הי"ג, שלעניינה מוקדש כך זה.

פרשנות לדברי אגדה שבתלמוד מצויה אך מעט בתשובות הגאונים, ואפילו החומר האנטי-קראי, התופס מקום נכבד במורשתם, עוסק רובו בענייני הלכה. כאשר נשאלו הגאונים בענייני אגדה העדיפו לענות בקצרה, והעירו כי לנושאים אלו אין השלכה למעשה, אין ללמוד מהם דבר, ועל כן גם 'אין כדאי הדבר' לבלות הזמן בחקר נושא זה. מעט מתורתם של הגאונים באגדה שיקעו רבנו חננאל ורב נסים גאון, אשר פעלו בצפון אפריקה בסוף המאה הי' וראשית הי"א, ורובי תורתם משל רב האי גאון הם. שני פרשני תלמוד חלוצים אלו לא התעסקו בפרשנות האגדה כשהיא לעצמה. רבנו חננאל כלל את חלק האגדה בין הקטעים 'הפשוטים', שאינם דורשים הסבר נוסף (ראה חלק א, עמ' 128-129), ועל כן ניתן לדלג עליהם לגמרי או להסתפק בהעתקה מילולית מקוצרת שלהם אל תוך הפראפורה של פירושו. מנוהג זה חרג בכל עת שקטע האגדה שבתלמוד נוגע היה באחד הנושאים שעמדו על סדר היום של הוויכוח המוסלמי-היהודי או הרבני-קראי, כגון קטעים בעלי תוכן מגשים חזק, או כאלה המייחסים התנהגות בעלת גוון אנושי לאל. במקרים אלו – ובהם בלבד – פיתח רבנו חננאל, ורב נסים בעקבותיו, טכניקה פרשנית מגוונת ואפולוגטית, לפעמים באורך ובפירוט, לפעמים בקצרה ולפעמים ברמז לבקיאם בסגנונו. כך, דרך משל, בתחילת מסכת ברכות (ו ע"א), על הנאמר בשם ר' יצחק 'מנין שהקב"ה מניח תפילין', ומביא ראייה ממש שראה קשר תפילין בראשו של הקב"ה, מבקש הר"ח להניח דעתו כי אין המדובר בראיית העין אלא 'בראיית הלב' – בחלום הלילה או במעין טרנס נפשי – 'דמות כבוד בראש ועליו תפילין... אבל ראייה ממש חס ושלום שיש מי שעולה על דעתו, וכי ר' יצחק חולק על התורה שנאמר "כי לא יראני האדם וחי"'. והוא הדין בסיפור (שם ז ע"א) בר' ישמעאל כהן גדול שנכנס ביום הכפורים להקטיר בקודש הקדשים וראה את 'אכתריאל יה' ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונישא ואמר לי "ישמעאל בני ברכני", המתפרש לו באותה דרך.

אין כאן המקום להיכנס לפרטי עניין 'הכבוד' הנזכר בדברי רבנו חננאל, וממילא לקוחים הדברים מתשובת רב האי גאון ואינם מקוריים, כדרך שרוב פידושו שאובים ממקור גאוני זה. סמוך לזה מספרת הסוגיא שהקב"ה שואג כארי ובוכה כל יום על ששרף את ביתו, והר"ח מוסיף לנוסח את מילת ההרגעה 'כביכול' ומציע עוד, לחלופין, כי גם העניין הזה נתרשש בחלום. כך נתפרשה לו גם הפרשה המפורסמת 'כתנור של עכנאי' (בבא מציעא נט), ומוטיב החלום שב ועולה כתריסר פעמים

במקומות שונים במהלך פירושו לחלמוד. רב נסים אף הוא רגיש היה לנושאים טעונים אלו, שהתאולוגיה המוסלמית הונתה בהם את דת ישראל, ואף למוטיבים וכחניים סמליים-לכאורה, שבהם לא טיפל רבנו חננאל, כגון בסוגיית 'עשה דוחה לא תעשה' (יבמות ה ע"א). סוגיא זו עוררה את הסענה כי מאחר והלאו ניתן להידחות מפני העשה, נמצא כי מצוות התורה אינן נצחיות, וניתנות להיבטל במצבי סתירה מסוימים; ומכאן פתוחה הדרך לטענה כללית יותר כנגד עקרון נצחיות התורה. עניין זה טופל הרבה במסגרת הוויכוח היהודי-המוסלמי, ועל כן הרחיב רב נסים את הדיבור בעניין, וטרח להסביר כי אין העשה 'דוחה' את הלאו, אלא שבמצב עניינים כזה לא ניתן העשה כל עיקר.³

במקום אחד אמר 'לית ספק שהקב"ה אין לדמותו לשום בריה, ואין לפניו לא שחוק ולא בכיה ולא אנחה ולא דמעות... כל מילתא דאמרו רבנן דומיא דהכין לאו על פשטיה אמורה אלא בתורת משל ודמוי' (פירושו לברכות נט ע"א), והאריך בזה מאוד. במשנתו של רב נסים גאון עקרון המשל עצמו הוא העיקר, ואילו דרכי פירושו לפרוטורט, היינו ה'נמשלים' אשר מציג רב נסים במקום ה'משלים', חסרי תחכום הם ודחוקים מלהשביע רצון, וניכר כי הוא מייחס להם ערך משני ונלווה בלבד; עיקר בעיניו הוא להבין כי דברי האגדה כפשוטם אינם אלא 'משל'. דוגמאות נוספות מתורתם של רבנו חננאל ורב נסים הוכאו בכרך א, בפרקים המדברים בעניינם, ומשם ייקחן הקורא. היקפה של האגדה התלמודית אשר תפסה מקום בוויכוח היהודי מוסלמי או הרבני-הקראי מועט ביותר, ומכיוון ששני פרשנים אלו מתייחסים למיעוט קטן ובלתי מייצג זה בלבד, וגם זאת אך ורק בגלל הערך האקטואלי שלו, ניתן לומר כי אין הם מגלים עניין פרשני מקצועי בתחום האגדה כנושא לימודי לעצמו.

הבה נעיין מעט בבעיה העומדת לפנינו. כידוע לכול, חלקים רבים מפרקי האגדה שבתלמוד, עם היותם מושכים את הלב ומרתקים על פי דרכם, מחזרים הם בעיני הלומד הממצע: מרחקים מניסיון החיים הרגיל, מתעלמים מחוקי הטבע וממגבלות הזמן והמקום, מציגים לעתים התנהגויות אנושיות קיצוניות, לטוב ולמוטב, ודמות מוסר תמוהות, משרטטים מצבים דמיוניים, מוסרים קטעי שיחה בעלות אופי חידתי ובלתי אמין לצד ויכוחים פילוסופיים ודתיים מחזרים, מספרים אגדות בעלות אופי אנתרופומורפי חזק, מעבירים קטעי פולקלור וכישוף כעובדות בדוקות, מציגים קריאה פרשנית מקורית ויוצרת של פסוקי מקרא הרחק מפשוטם, משנים כליל את דמותם של אישים מקראיים רבים, וכדומה הרבה. על קצת מאלו הצביעו, בכל הדורות, קבוצות רבות של מתנגדים אידאולוגיים שונים, מתוך היהדות ומחוצה לה, ורבים מהם — שלא עלו לדיון בוויכוחים פרטיים ופומביים למיניהם — טורדים את מנוחת הלומדים תדיר, בעבר וכיום. כיצד עלינו להבין אפוא את שתיקתם של פרשנינו הקדמנים אל מול תופעות קבועות אלו? מדוע הצליחה פרשנות ההלכה התלמודית לשגשג, לפרוח ולהרקיע בהתמדה ובעקיבות, למן המאה הי"א ועד למאה הי"ד, אל רמות כה גבוהות של

3 ראה ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, פרק 5. ואכמ"ל בזה.

ניתוח והפשטה, בשעה שלא ניסתה להתרומם רוב אותה עת אפילו מעט בתחום האגדה? ניתן היה לומר כי סיבת הדבר היא חשיבותה של האגדה, שאין לה ערך מעשי הלכתי בחיי היום-יום, ולכן לא כדאי הדבר לבטל עליה את הזמן. אולם סיבה זו אינה תקפה לתחום התרבות האשכנזי, שבו נהוג היה לייחס ערך הלכתי של ממש גם לחלק האגדה שבתלמוד,⁴ ואילו מצב פרשנות האגדה שם לא טוב היה — ולמעשה ירוד היה — מזה שבצפון אפריקה וספרד. בדומה לכך ניתן היה לטעון כי הזלזול בתחום האגדה נובע מכך שאין אנו מחויבים להאמין בתכניה, זאת על פי מסורת קדומה שהיה ניכרים בספרות הגאונים ובספרד,⁵ אולם גם טענה זו אינה תופסת בבואנו לדון בתחום התרבות האשכנזי.

ואכן, בבואנו לסקור את הפרשנות האשכנזית הקדומה לתלמוד ניוכח בנקל, כי אפילו אותו המעט המצוי בפרשנות הצפון אפריקנית — והנוגע, כפי שראינו, באגדות השייכות לנושאי הדין וההלכה — אינו נמצא שם. בכל פירוש מגצא, פירוש רש"י, רשב"ם, ראב"ן, רבנו תם ואחרים, לא נמצא דבר וחצי דבר שיאיר את ענינו בשאלות הגדולות הקשות הכרוכות בהבנת האגדה התלמודית. ותן לבך: רש"י אינו מדגל, מעולם, על קטע אגדה שבתלמוד, והוא טורח לפרש בקצרה, כדרכו, את מילותיו הקשות, ופעמים גם את הקשריו הפנימיים, ממש כשם שדרכו לעשות בקטעי ההלכה; אות לכך כי קטעי האגדה שבתלמוד לא דולגו בעת הלימוד השוטף בשיבות. עם זאת, לעולם אין רש"י טורח להאיר ענינו בהבנת השאלות הפנימיות, הענייניות והקשות, הקשורות תדיר באותן אגדות.

רש"י לעולם אינו מופתע מדבר הנאמר באותן אגדות, והוא דבק בפשוטן המילולי החד-משמעי, כמשקף נתונים עובדתיים בדוקים ומאומתים שאינם דורשים שום עידון ושום הסבר נוסף מלבד אסמכתא מתאימה והסבר קצר בצד הגליון. זוהי טכניקה פרשנית קדומה, קמאית, שרווחה באשכנז במחצית הראשונה של המאה הי"א, וכבר ננטשה לחלוטין על ידי רש"י עצמו בפירושו לחלק ההלכה שבתלמוד. כך לדוגמא בברכות נא ע"א נאמר בגמרא: 'אמר ר' ישמעאל, שלשה דברים סח לי סוריאלי שר הפנים, אל תיטול חלוקך שחרית, וכו'. ופירש רש"י שם: 'רבי ישמעאל עלה לרקיע על ידי שם, בברייתא דמעשה מרכבה'. סוריאלי: 'מלאך חשוב לבוא לפני הקב"ה'. ובה נתמצה פירושו. על המעשה הנודע בר' חנינא ור' הושעיא שלמדו יחדיו בספר יצירה והיו יוצרים להם בכל יום שישי 'עגל משולש' (סנהדרין סה ע"ב), פירש רש"י: 'ואין כאן משום מכשפות דמעשה הקב"ה הן על ידי שם קדושה שלו; ודי לו בזה. במקומות הקשים בתחילת ברכות, שעליהם הבאתי לעיל את פירושי רבנו חננאל, לא הוסיף רש"י לבאר דבר, ותיכר כי לא העלו הדברים כל קושי בעיניו. רבנו חננאל ורבנו נסים הוכרחו להאריך

4 ראה: א' גרוסמן, 'שורשי של קידוש השם באשכנז הקדומה', קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 130-99; י"מ תא-שמע, 'התאבדות ורצח הזולת על קידוש השם: ושאלת מקומה של האגדה במסורת הפסיקה האשכנזית', יהודים מול הצלב: גזרות תלמידי הביסטוריה וביסטוריוגרפיה, ירושלים תש"ס, עמ' 150-156.

5 סיכום בהיר של נושא ידוע זה, שריכס עסקו בו, ראה M. Fox, 'Nahmanides on the Status of Aggadol', JJS 40 (1989), pp. 95-109.

בפירוש מקומות מגשימים אלו בגלל רגישותה הדתית הגדולה של סוגיית ההגשמה בוויכוח היהודי-המוסלמי, אולם רש"י וקדמוניו אשכנז לא נרתעו כלל מאפשרות ההגשמה, שהם למדוה מפשטות הכתובים הרבים המניחים ציורי הגשמה בלא היסוס, כעדותו של ר' ישעיה די טראני בפירושו לחומש, פרשת בראשית. ר' ישעיה די טראני למד בצעירותו אצל ר' שמחה משפירא והכיר מקרוב דרכי מחשבה של חכמי אשכנז: "נעשה אדם כצלמנו כדמותנו", וחשבו שהשם על צורת אדם, רוצה לומר תמונתו ותוארו, והתחייבה להם ההגשמה הגמורה והאמינו בה, וראו שאם הם יפרו מוזאת האמונה יכזבו הכתוב וכו'.⁶ פרשנים צמודי-פשט ברמה זו נכונים לקבל גם קריאות מתוחכמות יותר כאפשרויות חוקיות כל עוד הן אינן שוללות את המתחייב מן הקריאה הבסיסית על פי ה'פשט' הצמוד. כל האפשרויות הפרשניות הסבירות תיתכנה במסגרת 'שבעים פנים לתורה', אולם קריאת ה'פשט' היסודית הכרח היא, ואין מנוס מן המתחייב ממנה.⁷ זאת ועוד אחרת. בניגוד למצב בארצות האסלאם, לא נדעה כל התנגדות תאולוגית לגישה אמיתית שכזו מצד הסביבה הנוצרית, המהווה דת מקראית מגשימה קלסית, שבה האל לא רק נשא צורת אדם, אלא אף הפך אדם בשר ודם גמור, ועל כן גם לא נוצר הכרח סביבתי לדכא עיקרון זה.⁸

בניגוד למקובל, כל עוד דבק הגן בעקרון הפשט כדרך המינימלית והבטוחה ביותר להכרת תוכנו המדויק של הטקסט המקודש – או המקודש למחצה – אשר לפניך, לא תוכל להתקדם באופן ממשי לקראת הבנה אחרת, משוכללת ומעמיקה יותר, של הכתוב, וזאת מבלי כל קשר לשאלת 'אמיתותה' של התוצאה הפרשנית המתקבלת. זו יכולה להיות כל אחת, או אף אחת, מן התוצאות המתקבלות, והיא תלויה לעולם בטיבם של הגורמים ההיסטוריים שחברו יחדיו ליצירתו של אותו טקסט קדום ומקודש, וברמת ההסתר, הרימון, התחכום וההצפנה – כמו גם הרמה הלשונית הספציפית – ששימשו את יוצריו. גורמים אלו כבר עמומים מאוד בזמנו של הפרשן, המגשש דרכו במידה רבה באפלה מבחינת ערך ה'אמת', ועל כן רמח התוצאה הפרשנית של עבודתו ניתנת להערכה אך ורק על פי משמעותה לציבור הקוראים והלומדים בזמנו. הפרשן המודרני, החותר ל'אמת' של הטקסט, והמודע

6 ראה מאמרי ספר "נימוקי חומש" לרבי ישעיה די טראני, קרית ספר סד (תשנ"ג), עמ' 753-751.

7 דואור טוב מאוד של הבעיה הפרשנית הכרוכה במדרש ובאגדה כדרך כלל, והגישות השונות לפתרונה בימי הביניים, במזרח ובמערב, ימצא הקורא בספרו של ספירשטיין: M. Saperstein, *Decoding the Rabbis*, Cambridge, Mass. 1980, chap. 1.

8 עם זאת מבקש אני לנצל הזדמנות זו שבאה לידי ולחקן טעות רווחת בעניין זה, אשר לפיה ההשקפה המגשימה המשתקפת באשכנז עומדת כסחירה שאינה ניתנת ליישוב עם העמדה המיימנית המופשטת. ואין לך טעות גדולה מזו. כי בעוד שההפשטה המיימנית אכן אינה מתירה כלל אופציה מגשימה מן הטיפוס האשכנזי, הרי שההשקפה האשכנזית אינה שוללת את התפיסה המופשטת של מושג האלוהות, אלא רואה אותה כאפשרות אחת, לצד ההתגלות המגשימה שאף היא אינה בלעדית, אלא אפשרית בלבד. האלוהות יכולה לבחור לעצמה את פאות ההופעה הנראית לה באותה שעה, ואינה צריכה את רשותם של הפילוסופים כדי לאמץ לעצמה אופציה מגשימה כעת הצורך או הרצון. עמדה זו משתקפת יפה בספר 'כתב תמים' לר' משה תקו, והיא העמדה האשכנזית האמיתית על דיוקה.

למצב העניינים המורכב, בורר לו את הגישה הפרשנית המתאימה על פי הבנתו את מעמדו ההיסטורי של הטקסט אשר לפניו, אולם יש לזכור כי בימי הביניים משמשת הייתה כל גישה פרשנית כאפשרות 'טכנית' בלבד, במסגרת תפיסה כוללת שלפיה לכל טקסט מקודש ישנם 'שבעים פנים' לגיטימיים. כאשר משווים במסגרת זו תוקף חזק ומחייב יותר לגישה מסוימת דווקא, כדרך שאירע לטכניקת הפשט באירופה במאות הי"א והי"ב, נעצרת במידה רבה כל אפשרות של העמקה והשתכללות במישור העשייה הפרשנית הטהורה, כתחום פעילות אינטלקטואלי ותורבותי כשהוא לעצמו. כידוע, עזרה תחיתה המפתיעה לכאורה של פרשנות פשט מקראית זו בימי הביניים (ר' יוסף קרא, רשב"ם, רש"י ודומיהם) התענינות — והערכה — מרובה בקרב חוקרי מקרא, ודברים שונים נאמרו בעניינה, אולם האמת היא כי אין מדובר בתופעה יהודית ייחודית, אלא במצב עניינים שהיה רווח באותה מידה ממש — ובאותן תוצאות מתסכלות לעתים — בפרשנות הכללית שהייתה רווחת בימי הביניים בקריאת הספרות ההומרית, דרך משל. המעיין במחקר המודרני בנושא אמונות הכישוף והמסתורין בימי הביניים,⁹ לומד לדעת כי שורשיהן העמוקים של אלו קשורים היו בדבקות פרשנית מילולית בקריאת טקסטים הומריים קדומים אלו, ולא ההפך. דבקות זו נבעה מאמנה ב'פשט' המילולי כטכניקה המינימלית, החזקה והמחייבת, במסגרת העבודה הפרשנית, למרות ההכרה בתקפותן במקביל של שיטות פרשנות גבוהות יותר ולא-פשטיות.

ההכרה בתקפותן המקבילה של שיטות גבוהות אלו — בעיקר שיטות אלגוריות וסימבוליות — אפשרו לתאולוגים הנוצרים קריאה נוצרית של המקרא, והפולמוס היהודי התרכז בשימת הדגש על ערך הקריאה הפשטית-המילולית כמינימום פרשני מחייב — עיקרון שגם הנוצרים הדו בו — כמכשיר עיקרי בדחיית המשמעות האלגורית של פרשנות המקרא הנוצרית.¹⁰ דבקות פשטנית-מילולית זו, שהינה כה

9 ראה R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1989, chap. 2, esp. pp. 29ff.

10 פרשנות המקרא אינה חלק מתוכניתו של ספר זה, ואין בדעתי להרחיב את הדיבור בה מעבר למה שנאמר פה. עם זאת רואה אני חובה לעצמי לתקן כאן משפט אחד, מוטעה בעליל, באחד ממאמריו של א' טייטל, שהוא מראשי המדברים בחקר פרשנות המקרא היהודית בימי הביניים. לדבריו: 'הנוצרים השתדלו להעביר את הפולמוס למישור הפרשנות הפשטית, ובשל כך נרחמו רבותינו הצרפתים לעיסוק אינטנסיבי בפשט' (הג'ל, 'פשט ואפולוגטיקה בפירוש הרשב"ם לסיפורי משה שבתורה', תרכ"ז נא [תשמ"ב], עמ' 227). זהו משפט מפתח באותו מאמר, ואני מגיח כי המדובר בפליטת קולמוס בלבד. הנוצרים השתדלו, כמובן, להעביר את הפולמוס למישור האלגורי-הסימבולי דווקא, כפי שיראה כל הקורא בהמשך אותו מאמר עצמו של טייטל. אדרבה: טכניקת ההגנה היהודית הייתה העברת הפולמוס מן המישור האלגורי למישור הפשטי. וראה מאמרי "ספר המשכיל" — חיבור יהודי-צרפתי בלתי ידוע מסוף המאה הי"ג, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כ (תשמ"ג), עמ' 422 הע' 16, שם ציטטתי סמאמרו של פרוש' ש' פינס ז"ל ('זקרא אל האין ונבקע', תרכ"ז נ (ספר היוכל) (תשמ"א) את דברי ההכחם הצופי הספרדי שחי בספרד בין השנים 1165-1240, ותיאר את הוויכוח היהודי-הנוצרי במילים אלו: 'הנוצרים מתבססים (אחתגאב) בנסתר (אל באטן) נגר הנגלה (אל טאהר) ואילו היהודים מתבססים בנגלה נגר הנסתר'. מאמר מצוין בהקשר זה כתב א' סולטמן, 'פירושו של אלכסנדר נקום לשיר השירים', המקרא כראי מפרשיו: ספר ויכוח לשרה קמין, בעריכת ש' יפת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 421-451.

אופיינית למאות הי"א-הי"ב, היא שהביאה לדריכה במקום של פרשנות האגדה התלמודית, למעט אותן דוגמאות מועטות בהן כפה הוויכוח המוסלמי-היהודי לפנות אל רמה פרשנית גבוהה יותר. ואף על פי שניתן היה לשכלל שיטות פרשניות חלופיות, עמוקות יותר, כקומה שניה על גבי קומת התשתית המילולית כפשוטה, הרי האמונה באמתותה המילולית של האגדה, כל אגדה, כפשוטה, הקהתה את עוקצה של הספקנות ודחתה כל הרגשה של רחיפות פרשנית.

צעד גדול קדימה נקט הרשב"א אשר כתב פירוש מיוחד לאגדות התלמוד, מלבד ספרו הגדול והמקיף בפרשנות ההלכה התלמודית (לעיל, עמ' 61). מאמץ פרשני זה של הרשב"א, כקודמיו המועטים בספרד, קשור היה בפולמוס הבין-דתי, אך גם — ואולי בעיקר — בפולמוס סביב עמדותיו הפילוסופיות של הרמב"ם, פולמוס אשר הסעיר אז מרכזים יהודיים גדולים במזרח ובמערב, ובמידה רבה גם בהתפתחותה של חכמת הקבלה בגידסתה הספרדית, ובאוריה הרוחנית המתוחה והאינטנסיביות ששררה אז בספרד כתוצאה מכל אלו. כמתואר לעיל, החיבור לא נוצר כולו כאחת, במסגרת תכנית ספרותית מתוכננת ואחידה, אלא נתקבץ ביד מחברו קטעים קטעים, שנתחברו בהזדמנויות שונות, ורק לאחר זמן צורפו יחד למבנה ארעי של ספר, 'כפי המזדמן', אף אם לא לכדי יצירה ספרותית רצופה של ממש, 'עד יגמור השם ברחמיו עלי'. אף על פי כן מבטא החיבור צעד גדול קדימה, והוא למעשה הראשון מסוגו שנשתמר בידינו מעטו של פרשן תלמוד מקצועי. קדמוהו אמנם פירושי האגדות שבתלמוד מבית מדרשם של מקובלי גירונה, ר' עזרא, ר' עזריאל ור' טודרוס אבולעפיא, אשר חיברו שלושתם ספרים מיוחדים לפירוש מקצת אגדות התלמוד על דרך הקבלה, אולם מלבד שאלה לא היו פרשני תלמוד במובן הרגיל של המילה, הרי שספרו של ר' עזרא אינו כלל בגדר פירוש במובן שאנו מייחסים למילה זו, ואילו ספרו של ר' עזריאל מיועד היה לחוג קטן ואזוטרי בלבד של יודעי חן, כמוסבר על ידי פרופ' י' תשבי בהקדמתו לפירוש זה (ירושלים תש"ה); והוא הדין בספרו של ר' טודרוס 'אוצר הכבוד' (ורשה תרל"ט). ספרו של הרשב"א, אף שהיה מיוסד אף הוא על אדני הפילוסופיה והקבלה, מיועד היה לקורא וללומד הבינוני, שאינו מצוי בכל אלה, הרבה לעסוק בצד 'הנגלה' של הדברים והסתפק ברמיזות לצדדים הנסתרים, ובכך פרץ נתיבים חדשים בפרשנות התלמוד. טכניקת הדיון ומהלכיה זהים בכל קטעי הספר, והרשב"א מכיר בכך כי מאחורי פשטן של אגדות חז"ל מסתתר רובד עמוק יותר, בעל אופי 'גבוה' יותר, הניתן לפענוח ולהבהרה. ובלשונו: 'דע שיש לחכמים דברים נעלמים / רמוזים במדרשים ובהגדות סתומים / והם נגלים לעיני הסכלים כדברים בטילים / וליודעי חן ולמבינים — שכליים'. רמת הפשט נעדרה לעטוף את הדברים ולהכשירם לקליטה שטחית על ידי אלה שאינם 'יודעי חן', ולהסתיר בכך את תוכנם הפנימי מאותם שאינם ראויים לאותה מדרגה. בכך הותוותה לראשונה תפיסה מקיפה, אחידה ושיטתית, לקטעי אגדה שונים ומרוחקים זה מזה על פני התלמוד, בניגוד לפירושו של ר' עזריאל, המיוסד באופן שיטתי על סדר דפי המסכת והתלמוד ומסתיר בכך את אופייה הטוטלי של התפיסה. אף על פי שמבחר הקטעים הנידונים בספרו של הרשב"א מייצג טיפוס מסוים דווקא, ולא אופייני, של האגדה המצויה והרווחת בתלמוד, מכל מקום חובקת תפיסתו גוף גדול למדי של אגדה תלמודית,

ותורמת בכך תרומה של ממש לגיבוש תפיסה טוטלית של הגוף האגדי שבתלמוד כבעל אופי מיוחד לעצמו.

הרשב"א היה אמנם ראשון לפרשני התלמוד אשר הקדיש מאמץ פרשני מרוכז ונפרד לחלק האגדה שבתלמוד,¹¹ אולם לא היה הראשון למפרשי האגדה התלמודית דרך כלל. קדמו החכם הנעלם, הידוע רק בשמו – ואף זה אינו בטוח לגמרי – ר' יצחק בן ידעיה. המדובר בחכם פרובנסלי, מתלמידיו של ר' משולם ב"ר אשר מברש, אשר כתב פירוש ארוך ומפורט מאוד למסכת האגדה כולה, למדרש רבה בפני עצמו ולאגדה התלמודית בפני עצמה, ככל הנראה סמוך לאמצע המאה הי"ג. מעט מאוד ידוע על המחבר, על מקומו – העיר בדרש היא נקודת הציון הגאוגרפית המפורשת בשמה בספר זה – ועל מאורעותיו, וספריו הגדולים הנזכרים שהקיפו. לפי חישובים פשוטים, כאלף עמודים כל אחד, אברו ברוכס, ורק שרידיהם נמצאים בידינו. מחבר זה הקדיש את כל מרצו לפרשנות האגדה על כל תחומיה, ופירושו לאגדות התלמוד היה ערוך על סדר המסכתות וסדר הסוגיות בתוכן. זכות ראשונים חלוצית שמורה לו, ככל הנראה, בתחום זה, אולם מאחר ולא עסק בפרשנות התלמוד (מעבר לאגדה), מניחיו כקטגוריה לעצמו, להבדילו – מבחינת ההתפתחות ההיסטורית של הנרשא כפי שהוא עומד לפנינו – מפעולתו של הרשב"א, שהוא פרשן תלמודי קלסי. פרשן זה הוא מסוג הפרשנים 'בעלי העניין', רצה לומר: שמטרתו היא להמציא קריאה מכוונת של המקורות במגמה לקדם את תפיסותיו האידאולוגיות של המפרש. בסגנון זה נועד למרכיב הפרשני – היינו: זה המתמודד עם הטקסט כמות שהוא במטרה לשוות למילותיו ולתחבירו קריאות נוחה – מקום משני בלבד, והטקסט הופך להיות כלי שרת בידי המפרש במקום שהפרשנות תשמש כלי שרת לתועלת הטקסט. אין ספק כי כל פרשן, וגם זה הרואה עצמו משועבד ביותר לטקסט ולרוחו, מבטא בפרשנותו עמדות יסוד המקובלות עליו, אלא שהפרשן המקצועי מושפע במידה רבה הרבה יותר מן הטקסט בעיצוב עמדותיו, מה שאין כן הפרשן בעל העניין, הניגש לטקסט מראש מתוך עמדות אידאולוגיות מעוצבות והוא כופה עצמו על הטקסט. מתוך כך אין ר' יצחק ב"ר ידעיה נרתע מלהתרחק פעמים רבות מאוד מ'פשט' המקורות שלפניו,¹² דבר המבדיל אותו באופן ברור מפרשני תלמוד שיטתיים. לזיהויו של המחבר הקדיש מחקרים מפורטים מ' ספירשטיין,¹³ ובספרו כלל תיאור מפורט

11 אף על פי כן ולמרות הכול, נראה כי הפרשן הראשון אשר הקדיש חיבור מיוחד לפרשנות אגדה שיטתית לפי סדר המסכתות היה ר' אשר ב"ר משולם, שפעל בסוף המאה הי"ב בפרובנס, ויתכן מאוד כי כתב את פירושו בטרם הגיעו שמה ספרי הרמב"ם. שרידים בודדים בלבד מעבודתו הפרשנית שרדו בידינו, ועל כן לא ניתן להקדיש לו בגוף הפרק ניתוח מספיק, לפי שעה ראה לעיל, עמ' 147.

12 גם הרמב"ם הוא פרשן אגדה 'בעל עניין', ובמידה גדולה הרבה יותר ממחבר זה, אלא שהבדלי הרמה שבין השניים הם המבדילים לרעה את עבודתו של ר' יצחק מזו של הרמב"ם, אשר עם היותו 'בעל עניין' מעמיק בחכמה של האגדה, השכיל לפרש את מקורותיו תוך התחשבות קרבתו בערכי ה'פשט' המקובלים על הקורא הבינוני. ותרם בכך לקידומו של מושג ה'פשט' עצמו.

13 M. Saperstein, 'R. Isaac b. Yeda'ia: A Forgotten Commentator on the Aggadah',

של המהלכים הפרשניים העיקריים שנקט בהם המחבר, כולל דיון בכל היסודות והמרכיבים שהעלינו כאן, ומשם יקח הקורא דוגמאות רבות להארת הדברים. מחבר זה אינו תופעה יחידה ומבודדת. אורכה, יש לראות בו אב-טיפוס לסדרה שלמה של פרשנים 'בעלי עניין' כמותו, שפעלו בספרד לאורך כל המאה הי"ד, ומייחד אותם האופי הפרשני-התלמודי של עבודתם, בהיותם כולם מפרשי אגדות שבתלמוד ועל פי סדרו.¹⁴ הרשב"א היה שונה מכל אלו, בהיותו ראשון לפרשני התלמוד ה'מקצועיים' – אם ניתן להתבטא כך – שעבודתו הפרשנית הקיפה את כל התלמוד כולו, וחלק האגדה בכלל. עם זאת יש לזכור כי גם הרשב"א לא כלל את פירושו לאגדה בכלל פירושו השוטף לתלמוד, וכחלק בלתי נפרד ממנו, אלא הפרידו ממנו ויצר לו מסגרת ספרותית בפני עצמה. דבר זה מעיד בבירור על כך כי הרשב"א הועיד לו תוג נמענים שונה מקהל מעייני פירושו השיטתי לתלמוד, וכי תלמידי הישיבה – וחוג הלומדים המקביל מחוץ לכותלי הישיבה – לא הטריח עצמו בכיוון זה. הפרדה זו נשמרה גם בקרב תלמידי הרשב"א פרשני התלמוד, כגון הרא"ה, הריטב"א והר"ן, אשר אף כי כללו מעט יותר קטעי פרשנות לאגדה במהלך פירושם השוטף לתלמוד, הקדישו לעיוניהם אלה חיבורים נפרדים, כגון הר"ן בדרשותיו והריטב"א ב'ספר הזכרון' אשר לו.

הפרשן התלמודי הראשון אשר החל לשלב בפירושו הערות פרשניות מרחיבות לקטעי אגדה הוא ר' מנחם המאירי (לעיל, עמ' 158), שפירושו פותח דף חדש בפרשנות התלמוד מכמה בחינות נוספות. גם צעדו זה של המאירי חלקי בלבד היה, ובאופן כללי ניתן לומר כי הערותיו מתייחסות רק לקטעי אגדה 'רכים' שבתלמוד, הקרובים לפשט ולהיגיון הרגיל, ושמשתמעים מהם הוראות ביחס להתנהגות המוסרית הנאותה של האדם, וענייני 'דרך ארץ'. המאירי חותר לקרב קטעים אלה אל ההיגיון, לשפר את הסכרם, להרחיב את משמעותם, ולרחק מהם

REJ 138 (1979), pp. 17–45; idem, 'The Earliest Commentary on the Midrash Rabbah', *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1979, pp. 283–306. וראה מאמרי 'קיצוד ספר "חובת הלבבות" לר' אשר ב"ר שלמיה מלונל', עלי ספר י (תשמ"ב), עמ' 13–24.

14 היטיב לבאר תופעה זו ולברר את פרטיה ומשמעה ההיסטורי, דב שוורץ, במאמרו 'פרשנות האגדה של ר' שם טוב אבן שפרוט', עלי ספר טז (תש"ן), עמ' 59–79. מבקש אני לנצל הקשר זה שבא לידי, כדי להזכיר את פירוש האגדות של ר' שמריה האיקריטי, שפעל כיוון במחצית הראשונה של המאה הי"ד. חכם זה כתב פירוש מקיף לאגדות שבתלמוד, לפי סדר המסכתות, אולם רק הפירוש, הארוך והמפורט, לפרק א' של מסכת מגילה (ובו כמאה עמודים), נותר בידינו בכתב-יד. כיוון לא נכתבה פרשנות לתלמוד עד לחקופה זו (ועד בכלל), ועל כן עבודתו של ר' שמריה מעניינת באופן מיוחד. זהו פירוש פילוסופי, במגוון אלגורי קיצוני למדי, וברוח ביקורת חופשית – כלפי רש"י ואבן-עזרא, וכלפי חז"ל עצמם – כמידה מפתיעה. לאישיותו המיוחדת של חכם מוזר זה, ששאף בחייו להישגים דמיוניים ומרחיקי לכת (ואף דימה להישגם), ראוי להקדיש מאמר מיוחד. ראה: א' ארנד, 'פירוש מגילת אסתר לר' שמריה בן אליה האיקריטי', מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופסור משה ארנד, בעריכת ד' רפל, ירושלים תשנ"ז, עמ' 33–53, והביבליוגרפיה הקודמת המצוינת שם; וכן ק' סידאט, 'מכתב על חידוש העולם מאת שמריה בן אליה איקריטי', אשל באר שבע ב (תשי"ט), עמ' 199–227.

צודים בעלי אופי לא-רציונלי הגלוחים אליהם כגמרא עצמה. כך למשל ההוראה (שבת יב ע"ב'): 'לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית. ואמר רבי יוחנן, כל השואל צרכיו בלשון ארמית אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי'; עם הקביעה 'שאני חולה' — דשכינה עימו' נראין המתפלל צריך שיוזקקו לו מלאכי השרת להכניס תפילתו לפניו מן הפרגוד' — רש"י. עניין זה תואר במאירי כך: 'שמתוך שאין הלשון שגור בפי הבריות, אין הכוונה מצויה בדבריו עד שתהא תפילתו מקובלת, ומכל מקום כל לענין חולה מותר, מתוך שאדם מכוון בתפילתו ביותר אין בזה בית מיוחד'. והוסיף ואמר: 'וכן כתבו הגאונים בתפילת הציבור שהוא בכל לשון, מטעם זה שציבור שכינה עימהם — רוצה לומר שכוונתם מצויה'. שימר המאירי לחלוטין את פרטי ההלכה, תוך פירוש מהופך לגמרי למה שנתכוננו לו בעלי הגמרא והגאונים. המימרא הסמוכה שם בגמרא: 'הנכנס לבקר את החולה לא ישב לא על גבי המיטה ולא על גבי כסא אלא מתעטף ויושב לפניו, מפני ששכינה למראשותיו של חולה', הפכה בפי המאירי כך: 'אלא מתעטף ויושב לפניו ועומד בכניעה ויראת שמים כאדם הנותן אל לבו להבין באחריתו, עד שאף החולה ירגיש וישוב אל ה' בכל לבבו'. את המימרא 'תפילין צריכין גוף נקי כאלישע בעל כנפים', פירש המאירי 'נקי מעבירות והרהורים רעים, שלא יתחלל שם שמים על ידו להיותו רשע בצורת צדיק'. אעפ"י שהגמרא עצמה (מט ע"א) מפרשת 'שלא יפיח בהם' ו'שלא ישן בהם'. לדברי המאירי קושר הירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג) את הלכת 'גוף נקי' במעשה ההתחזות לצדיק, באמצעות האמרה 'באותה שעה אמרו תפילין צריכין גוף נקי', אולם לפנינו בירושלמי אין קשר כזה. את סוגיית הגמרא בדף נד ע"ב, המונה כמה וכמה דוגמאות של 'מיתה בלא חטא', מסכם המאירי כך: 'אין עיקר האמונות תלויות בראיות של פשוטי מקראות ואגדות, וכבר ידעת שאין משיבין באגדה'.

פעמים הרבה מרכך המאירי, בהטיית קולמוס, רעיון נוצז מדי, לטעמו, המופיע בגמרא, עד שאין המעיין מבחין יפה כמה שאירע, כגון דברי הגמרא (סג ע"א) 'כל העושה מצוה כמאמרה... אפילו הקב"ה גזר גזירה הוא מבטלה, שנאמר "כאשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה", וסמך ליה "שומר מצוה לא ידע דבר רע"'. אך בלשון המאירי: 'וכל העושה את המצוה כמאמרה, רוצה לומר על דעת המכוון בה, יהא בטוח בתכליתו ובעלות נפשו על המזל, עד שלא יהא המזל שולט עליו כלל כי הוא עליון לר'. פעמים שאין בדברי המאירי כל תוספת על מה שנאמר בגמרא, אלא שבדבריו סיכם בכמה שורות את המשמעות העולה מעמוד שלם של אגדתא בגמרא, שמרובות בתוכו הריגרסיות המטות את דעת הלומד מן הגרמיה העיקרית המבוקשת. פעמים שתרומתו קטנה — מן הבחינה הפורמלית — אפילו מזה, כגון מה שכתב בדף סג ע"א:

כל שאיפשר לו לאדם ללמוד מזולתו — ילמד, שהקבלה עיקר החכמה ושורשה, ובסבתם יסתלקו השיבושים והמחלוקות. וכל מי שאין לו רב

ללמוד ממנו, יחזור אחר חבר... ואפשר שיעלה בידם אחד בסבת חברו. והוא שידעו כלל העניין בקבלה אלא שבאים ליד סעיפי העניין בדרך חקירה ומופת, לא שיהו תולין את הכל בחקירתם עד שיפקפקו בכלל העניין בהעדר ידיעתם; והוא שרמזו בכאן באומרים 'והוא ידיעי צורתא דשמעתתא'.

בגמרא עצמה נאמר רק 'שני ת"ח המרגילים [לפי גירסת המאירי] זה לזה בהלכה [מ'אספין זה את זה ואומרים, בוא ונלמוד ונבין בין שנינו, הואיל ואין לנו רב ללמדנו' – רש"י] הקב"ה אוהבם, שנאמר "ודגלו עלי אהבה". אמר רבא: והוא ידיעי צורתא דשמעתתא' [שורש הדבר קצת למדו מרבם' – רש"י]. מן הגמרא עצמה לא נוכל כלל להסיק כל מה שכתב המאירי כאן, אולם מדברי רש"י על אתר נוכל להתקרב אל הרעיון המבוקש. בא המאירי וניסח את הדברים בבירור, והעמידם כעיקרון מתודי ברור, תקף ומועיל לרבים. דוגמאות מעין אלו, ואחרות פשוטות ומרווחות יותר, מצויות במאירי כמעט בכל מקום שלפנינו בגמרא מצויה סדרה של דברי אגדה. ואף על פי שגם הוא – כקודמיו – לא נתן לכו לפרש דברי אגדה אחרים, הקשים יותר לעיכול ולהבנה, אל תהי תרומתו קלה בעינינו, שכן בכל המקומות הרכים הללו לא תמצא הסבר, ולא הערה וחצי הערה, כחידושי הרשב"א ותלמידיו, כל שכן בדברי קודמיהם, ויש בכך בכדי ללמד כי בפרוכנס, לקראת סוף המאה הי"ג, נתבקשה פרשנות אגדה – אף אם מוגבלת בהיקפה – גם בחוג תלמידי הישיבה ולומדי התורה שאומנותם בכך, ולדברי המאירי, המרובים, החוברים ונשנים, בדרך ובבעימה, בלא ה'כלטת החידוש שבהם, כמעט כשתיקה ובאנונימיות, ערך לימודי חינוכי מדרגת חשיבות עליונה.

תנופה גדולה למקצוע פרשני זה ניתנה במהלך המאה הי"ד בספרד, בספר 'מגורת המאור' של ר' יצחק אבוהב הראשון, מתלמידי הרא"ש, שחי בטולדו סביב אמצע המאה הי"ד.¹⁶ ספר זה – והגירסא המשוכללת יותר (אך ידועה פחות) שלו, פרי עטו של ר' ישראל אלנקאווה – מוקדש כולו לענייני אגדה ומוסר, שליקט אותם המחבר מכל קצווי ספרות חז"ל ולא דווקא מן התלמוד אף שהוא רוב תוכנו של הספר – תוך ציון מקורם, לפי סדר עניינים מסובך מעט, ואריגתם למעין 'שולחן ערוך' שיטתי ומדריך הליכות מוסרי, נטול מחלוקות, פשוט ומוכן לכל אדם וקל לקריאה. המחבר, שהיה איש הלכה וגם חיבר ספרי הלכה מובהקים, מדגיש כי לומדי התלמוד בזמנו מתחלקים לשני סוגים: הלומדים בדרך הפלפול הישיבתי העקר 'ומכלין ימיהם בתוספות וחידושים ובקושיות ובתירוץ מחודשים...', וחבריהם המחפשים הכרעות הלכתיות ומשקיעים מרצם בהוראת ההלכה לרבים. מכל מקום, גם אלה וגם אלה מדלגים לגמרי על חלק האגדה שבתלמוד כמי שאינו, חלק שהמחבר חושב אותו לעיקר ערכו של הלימוד, ורואה בו חלק 'הלכה' לא פחות, ואולי יותר, ממה שנקרא בסתם 'הלכה'. מכל הבחינות הללו זהו ספר ראשון מסוגו בספרותנו, ואף אם אינו עוסק ישירות בפרשנות האגדה, ואף שאין עניינו בתלמוד בלבד, ובוודאי שאין לראות בו פרשן תלמודי

16 לבירור שאלת זמנו של החיבור, זהות מחברו ויחסו אל ספר 'מגורת המאור' של ר' ישראל אלנקאווה, ראה מאמרי 'חידת ספר "מגורת המאור" ופירוטו', תרכ"ץ סד (תשנ"ה), עמ' 395-400.

במובן שהיינו רגילים בו עד לנקודה זו, הרי הוא מהווה חלק אינטגרלי וחשוב ביותר במהלך התפתחותה של סוגת ספרות האגדה ופרשנותה.

אין ספק בדבר כי המניע להתעוררותה של פרשנות מקורית ומחודשת זו, למן אמצע המאה הי"ג ואילך, נעוצה במפעלו הכביר של הרמב"ם. ואין כוונתי להשפעה הנובעת מעמדותיו הפילוסופיות והתאולוגיות בעלות המגמה הקיצונית לרוחניות והפשטה בלבד, אלא להישגי הכבירים בתחום פרשנות המקרא והמדרש, כפי שבאו לידי ביטוי לכל אורך ספרו 'מורה נבוכים'. פרשנות מקורית ומרתקת זו נעזרה על ידי הרמב"ם להקל על קריאה מחודשת של המקרא וספרות חז"ל (בעיקר) ברוח חפיסותיו המיוחדות, אולם אף בהתעלם כליל מיעודיה ומגמותיה של פרשנות זו אי אפשר שלא להשתאות אל מול ההישג הפרשני הכביר כשהוא לעצמו. המציע קריאה מחודשת – מקורית, מעניינת ומרתקת אך, עם זאת, לא מהפכנית – של מקראות ומדרשי אגדה רבים, ברמת הבנה משופרת, מעמיקה ומתוחכמת בהרבה מן הקריאה הפשוטה והרווחת. כידוע, היה הרמב"ם עצמו מודע לאיכותה המיוחדת של פרשנותו המקורית, והוא מסב אליה, לעתים, את תשומת לב הלומד במילים מפורשות. נוסף לכך פיתח הרמב"ם שיטה שלמה לפיענוח הנמשל, לחילוצו מן המשל ולהבחנה בקיומם הנפרד של השנים, אותה המשל הוא עצמו במשל 'תפוחי זהב במשכיות כסף', ואין כאן המקום להאריך בזה. כידוע היה בדעת הרמב"ם לכתוב ספר מיוחד על ענייני המדרש והאגדה, אשר לו נכתב היה הוא ראשון מסוגו בספרותנו, אולם לאחר שכבר החל בחיבורו שינה הרמב"ם דעתו ותסתלק מן התכנית, כמבואר בהקדמתו לספר 'מורה נבוכים', אשר אפשר כי כתוכו שוקע רוב מה שנועד להיות כלול באותו ספר. (וראה גם דברי ר' אברהם בן הרמב"ם בראש 'מאמר על אגדות חז"ל'). להישגו זה של הרמב"ם נודעה השפעה היסטורית מעמיקה ורחבה לא פחות מאשר לעמדותיו הפילוסופיות עצמן, ורבים מאוד אשר חלקו בכול, או ברוב, על עמדותיו הפילוסופיות של הרמב"ם, הושפעו עמוקות מדרכי פרשנות האגדה שלו וממנו למדו לעשות כמוהו, על פי דרכם הם ומתוך מחלוקת גמורה עמו. בהשפעה זו, בעיקר, יש לתלות את הרחף העיקרי לתחילתו של המאמץ הפרשני השיטתי בתחום האגדה התלמודית.

פרק ז

סיום וסיכום

א

במהלך השליש הראשון של המאה הי"א התעלו על הכתב, לראשונה באירופה, שתי המסורות הפרשניות העיקריות לתלמוד שרווחו כה בעל פה קודם לכן: המסורת הצפון אפריקאית-הספרדית, מבית מדרשם של גאוני בבל, שהייתה רווחת בכל הארצות שבשלטון האסלאם, והמסורת האשכנזית-האיטלקית, שמוצאה ביזנטי-ארץ-ישראלי, ורשתה הייתה פרושה בארצות תחום התרבות הנוצרית. הראשונה מיוסדת הייתה – לפחות בעיני אנשיה – כהמשך ישיר וטבעי לתלמוד הבבלי גופו; גאוני בבל הרי עמדו בראשות אותן ישיבות עצמן שבהן נכתב, נערך ונחתם התלמוד הבבלי בעבר, השתמשו במסורות אותנטיות, ארכיוניות, כתובות ובעל פה, הנמשכות מבתי מדרשם של האמוראים והסבוראים, שאבו מסמכותם והמשיכו את דרכם. הפרשנות שיצאה מבית מדרשם – אף על פי שלא תמיד הייתה חד-משמעית ומוסכמת, ואף לא בנוסחאותיה – יכולה הייתה להיחשב, כדין, כעצם מעצמות התלמוד וכאבר מאבריו. לעומתה, מסורת ההלכה האשכנזית-הביזנטית כפופה הייתה, ביסודותיה הראשונים, למסורת ארץ ישראל, ופרשנות התלמוד מבית מדרשה חייבת הייתה, פעמים רבות מאוד, להיאבק עם המקור הבבלי כדי להתאימו למסורתה. העלאתן של מסורות פרשניות נבדלות אלו על הכתב, לראשונה באירופה של ראשית המאה הי"א, היא המציינת את פתיחתה של התקופה 'הרבנית' בתולדות פרשנות התלמוד.

בניגוד למסורת הבבלית, שמסירתה הרצופה מדור לדור ומעברה לתחומי צפון אפריקה וספרד היו מאז ומתמיד בכתב, ושלבי בנייתה והיערכותה שם כמאה הי' ידועים לנו יפה מתוך הספרות הגאונית והרבנית, ששרידיה הנרחבים למדי מצויים בידינו, עברה המסורת ההלכתית האחרת מאזור לאזור ומדור לדור כמנהג בעל פה ולא נמצאו לה, עד היום, שלבים קדומים בכתב. הדיה העמומים עולים אלינו מתוך התלמוד הירושלמי הסתום, מבעד לתרגומי-מקרא ארץ ישראלים שונים, מבעד למדרשי אגדה, פיוטים קדמונים, ספרות 'המעשים' לבני ארץ ישראל, ספרות קראית קדומה, תשובות גאונים מועטות ועוד, אולם בהיעדר מרכז לימוד והוראה מקביל למוסדות גאונות בבל, שימרה המסורת הזו את אופייה כמנהג חי שבעל פה, ומתוך כך אין תולדותיה וגלגוליה המוקדמים נהירים לנו. זאת ועוד אחרת. צפון אפריקה וספרד היו חלק בלתי נפרד מן האימפריה האסלאמית הגדולה כבר במאה הח', ועל כן מצוי היה התלמוד הבבלי שם כבר בתקופה קדומה זו. וכדרך שהגיע הוא עצמו שמה, כך הגיעו לשם, במשך הזמן, גם פירושי המפורטים.

במסגרת חליפת המכתבים הממושכת והרצופה שהתקיימה בין קהילות הפריפריה – בצפון אפריקה ובספרד – לבין המרכז הרוחני הגדול אשר בבבל. לעומת זאת באיטליה, וביישוב היהודי באשכנז שהסתעף ממנה, שונה היה המצב לחלוטין. אזורים אלה היו מחוץ לתחומי האימפריה האסלאמית, והלשון הערבית לא הייתה ידועה בהם. אנשיה לא עמדו בקשר מכתבים עם גאוני בבל, לא הכירו את יצירתם הספרותית אלא בדרך מקרה, ומן הבחינה המנהלתית והשלטונית קרובים היו הרבה יותר לתחומי הממלכה הביזנטית, בגלל מוצאם ההיסטורי מדרום איטליה בתקופה שחבל ארץ זה היה תחת שלטון ביזנטי. ואף על פי שברור לחלוטין כי במאה ה'י, וכמעט בוודאי הרבה קודם לכן, כבר היה התלמוד הבבלי שליט בכיפה גם בארצות אלו וסמכותו שם לא ניתנה לערעור, הרי אין איש יודע מתי, וכיצד, הגיע התלמוד הבבלי לאזורים דוברי יוונית ולטינית אלה, באיזה נוסח ובאילו שלבי עריכה הגיע לידיהם, כיצד נתפרשו להם לשונו, תבניתו וענייני בימים ראשונים, ומה היו חבלי קליטתו. ואכן, שינוי רב ומהותי בין שתי המסורות ניכר ביחס אל תחום המנהג החוץ-תלמודי, בפרטי המסורת ההלכתית, בפרשנות הטקסט התלמודי, באמינות גירסאותיו, בטכניקות הפרשניות ובעיקר בחופש הפרשני, כפי שכל אלו מתגלים לפנינו לראשונה במאה ה'י"א, בפירושי רבנו חננאל ורבנו נסים מחד, ורש"י ורבותי חכמי מגצא מאידך. כאמור, עד המאה ה'י"א לא נכתבה כל פרשנות תלמוד שיטתית מחוץ לבבל, ופרשנות התלמוד המתחדשת באירופה מוקדשת הייתה, בעיקרה, להצגה פומבית ופתוחה של המסורת המקובלת, כפי שהייתה רווחת בשני האזורים, לקראת הפצתה ככלי עזר מרכזי ללומדי התורה בישיבות הגדולות, שהוקמו אז לראשונה, ובתנופה ניכרת בשני האזורים. ישיבות אלו עצמן הן שהפכו, תוך זמן לא רב, את פרשנות התלמוד מכלי-עזר לעיקרו של הלימוד, וכפפו את הטקסט התלמודי לדרישות הפרשנות המתחדשת, באופן שהיא בלבד משווה לו תוכן ומשמעות של ממש.

על בסיס עבודתם של פרשני המאה ה'י"א, שהציבו רמה קיבוצית בסיסית ללימוד סטנדרטי, משותף ובטוח של התלמוד, נתאפשרה פריצת הדרך הגדולה במאה ה'י"ב. עיקרה בצרפת היה, ואך כמעט ובהדרגה נתפשטה אל מחוצה לה, וזאת מכמה סיבות. בצפון אפריקה נעצרה הפריחה התרבותית ברכע האחרון של המאה ה'י"א. במצבן של קהילות ישראל שבספרד חל משבר דמוגרפי, כלכלי וכיטחוני כבד, לקראת אמצע המאה ה'י"ב, כתוצאה ממלחמות הריקונקוויסטה ומן המלחמות הפנימיות בקרב השבטים הערביים השונים אשר שלטו בדרום המדינה, והטילו אימתה של קנאות דתית קיצונית על תושבי המקום. מתוך כך נוצר חלל ריק ארוך. של למעלה מיוכל שנים, ביצירה הספרותית הרבנית בספרד בעת ההיא. באשכנז חולל מסע הצלב הראשון, בסוף המאה ה'י"א, רעידת אדמה גדולה, שסייעה להעברת מרכז הכובד מגרמניה לצרפת. בצרפת, לעומת זאת, למרות סדרת מסעי צלב שזעזעה את היישוב היהודי במקום במהלך המאה ה'י"ב, נתאפשרה פריצת הדרך בעיקר בגלל ההתפתחות הדמוגרפית, החקלאית, הכלכלית והתרבותית הכבירה שחלה במדינה בעת ההיא, הקריה על ידי ההיסטוריונים בשם הכולל 'הרנסנס של המאה ה'י"ב', אשר תוצאותיה השפיעו רבות על המתרחש בקרב קהילות ישראל שם. ההתפתחות הרבה שחלה בתחום הלימודים הגבוהים בצרפת – אך דילגה

על גרמניה וספרד כמאה היא — עודדה את תהליכי פיתוח המחשבה המשפטית והרחבת האופק הפרשני גם בקרב היהודים שם, והדבר בא לידי ביטוי דרמטי במפעלם הכביר, המקורי והחדשני, של בעלי התוספות הראשונים, ורבנו יעקב תם בראשם. גם בתחום זה, כביתר תחומי הרוח, קשורה ההתפתחות בגורמים יהודיים פנימיים שפעלו לצד, ובמקביל, לתהליכים ההיסטוריים הכלליים בסביבה. ניצניו הראשונים של התהליך ניכרו אמנם לראשונה, ולרגע קט בלבד, בגרמניה דווקא, במחצית השנייה של המאה הי"א, במקביל ל'רנסנס האוטותי' הקטן שחל שם, אך שם נעצר התהליך בגלל תוצאותיו ההרסניות של מסע הצלב הראשון, ובגלל היעדר פיתוח אינטלקטואלי דומה בסביבה הנוצרית, שהביא לשיתוקו של אותו רנסנס אוטותי גם הוא.

המאה הי"ג היא תור הזהב האירופי של הספרות הרבנית בכלל, ושל הפעילות הפרשנית לתלמוד בפרט, אשר התגשמו להיקף ולממדים יצירתיים שכמותם לא נודעו בעבר. המדובר אמנם בעיקר בפיתוח כמותי, ובשכלול טכני של הישגים מתורניים, שהורחבו, לידתם ופריחתם נעוריהם, במאה הי"ב היו, אולם במהלך המאה הי"ג מוצה לראשונה במלואו הפוטנציאל הלימודי שהיה גלום בהם. הכללה זו נכונה ביחס לכל האזורים הגאוגרפיים, אך עם זאת אין ספק כי כבר באמצע המאה הי"ג עוברת נקודת הכובד של היצירה הפרשנית מצרפת לספרד, ושם תהא עד לסוף המאה הי"ד.

את הסקירה על ספרד המוסלמית סיימנו בפרק על ר' יוסף אבן מיגש, אחרון לחכמי התורה שבאנדלוסיה, ולאחר מותו בשנת 1141 נתהווה בספרד חלל ריק תורני במשך כיוכל שנים ומעלה, אשר במהלכם חלה ריאורגניזציה של היישוב היהודי בספרד, עם תום השלבים האחרונים של כיבושה בידי הנוצרים. לעומת זאת, תקופה זו של חלל ריק בספרד, היא תקופת היסוד, השגשוג והפריחה של בעלי התוספות בצרפת, שנות השיא לפעולתם של רבנו יעקב תם ור"י הזקן מדמפיר ותלמידיהם הרבים. עם שוך הקרבות בספרד והתבהרות המצב המדיני החדש שנוצר שם בראשית המאה הי"ג, נמצאו הקהילות היהודיות הגדולות והחשובות, רובן ככולן, בחציה הצפוני של המדינה, מטולדו ומעלה, ובמחצית השנייה של המאה הי"ג התרכזה היצירה התורנית יותר ויותר בחבלים הצפוניים יותר של המדינה: ברצלונה, קטלוניה וארגון. לעמדה גאוגרפית זו נדעה משמעות רבה, בשל קרבתם של מחוזות אלו אל שטחי פרוכנס — ושליתתם המקוטעת של מקצת עריה עליהן במהלך המאה היא. בערי פרוכנס כבר נודעו אז היטב השפעותיה של ספרות התוספות מבית מדרשם של רבנו תם ור"י הזקן, ושל עולמם העשיר והייחודי של חסידי אשכנז ומנהגיהם, ושני אלה תרמו רבות לעיצוב דמותה המיוחדת של פרשנות התלמוד ודרכה ההלכתית שם, כמיווג מעורר השתאות של שתי המסורות התרבותיות, הצרפתית-גרמנית והבבלית-הספרדית, גם יחד. מיווג פרוכנסלי מיוחד-במינו זה, השפיע עמוקות על התפתחות פרשנות התלמוד ולימודו היצירתי גם בספרד הסמוכה, ועל המבנה הדתי-החברתי כולו שם לקראת אמצע המאה הי"ג, בעוד פעולתם של בעלי התוספות הצרפתיים עצמם, למן אמצע המאה הי"ג, כבר מגלה סימנים ברורים של דריכה במקום.

תהליך זה של השפעה תרבותית צרפתית גוברת והולכת על עולם הרוח בספרד

של המאה הי"ג, למן סמוך לאמצע המאה ואילך, אינו מצומצם לגבול ישראל דווקא: השפעתו על תולדות הרוח הכלליים בספרד בעת ההיא, בתחומי התאולוגיה וההשכלה הגבוהה כאחת, הוא מן המפורסמות. האוניברסיטאות אשר נפתחו בעת ההיא בעריה הגדולות של ספרד, עמדו בהשפעה מכרעת של אחיותיהן הבכירות והוותיקות אשר בצרפת, כי בניגוד לה לא נתקיימה בספרד מערכת מפותחת של בתי ספר גבוהים, לתורה ולתעודה, במאה הי"ב. כאשר נוסדו בה האוניברסיטאות הראשונות במאה הי"ג, לא היה להן על מה להישען ממורשת מקומן, והן הוצרכו ליטול הכול מן המוכן באוניברסיטאות הצרפתיות שקדמון בכיובל שנים ומעלה, והיו מיוסדות על בסיס המורשת התרבותית העמוקה שנתהוותה שם במהלך המאות הי"א והי"ב. נמצא אפוא כי חדירת ההשפעה הצרפתית אל עולם הישיבות הספרדי במאה הי"ג מקבילה למה שאירע בתחום ההשכלה האקדמית הגבוהה והתאולוגיה בכלל.

ראשון למפרשי התלמוד הגדולים בספרד הנוצרית היה רבי מאיר הלוי אבולעפיא, איש טולדו. סגנון לימודו עדיין ספרדי מסורתי מובהק, למרות היכרותו את עבודתם של בעלי התוספות הראשונים והערכתו הרבה להם ולתורתם. עיקר התפשטותו של לימוד התורה בספרד הנוצרית, בכמות ובאיכות, קשור במהפך החברתי והדתי שחוללו במדינה — במהלך השליש השני של המאה הי"ג — הרמב"ן ורבעו יונה גירונדי, שהיו תלמידיהם של חכמי צרפת ואשכנז, ומהם והלאה ערים אנו לפריחה תורנית מרשימה ביותר, שהשפעותיה השאירו את רישומן העמוק משך מאות בשנים על תרבות ישראל באירופה, ולא בטלו מבתי המדרש עד היום הזה. במהלך תקופת פריחה זו, שנמשכה למעלה ממאה וחמישים שנה, נתפרש התלמוד בספרד, על ידי הרמב"ן ותלמידיו, ועל ידי תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם אחריהם, כשלושים פעם, על עשרות המסכתות אשר בשלושת סדריו הנלמדים. הפירושים ארוכים, מפורטים, בהירים וחשובים, עשירים במקורות המידע שמהם שאבו, שפתם העברית צחה מאין כמוה והם מצוינים כמתודיקה הלימודית; מהם שנכתבו בשתיים ובשלוש מהדורות מלאות, הנובעות ממחזורי לימוד ממסודים החוזרים ונשנים, ומהם שנכתבו במתכונת כפולה, אחת ללומדי התלמוד והאחרת ללומדי הרי"ף, בנפרד. לצד ספרות פרשנית ענפה זו נתקיימה ספרות פסיקה עשירה מאוד, בצורת מתוגרפיות הלכתיות ושו"ת רבות מאוד, בעיקר מבית מדרשו של הרשב"א, ספרות שהייתה מיוסדת אף היא על משא מתן למדני מפורט בכל הסוגיות התלמודיות הרלוונטיות לאותה פסיקה, ועל כן יש לחושבה אף היא כחלק בלתי נפרד מספרות הפרשנות לתלמוד, אף שלא נכללה במסגרת ספר מצומצם זה. נתונים אלו מלמדים, בהכרח, על קיומם של בתי מדרש רבים, שללומדים בהם מכוון היה עושר ספרותי ולמדני זה, ורמתה הגבוהה במיוחד של פרשנות זו ניכרת גם מן העובדה, המפליאה כשלעצמה, כי חלק גדול מאוד ממנה מהווה חומר לימודים של קבע ללומדי התורה גם כימינו, מאות שנים לאחר היווצרותה, ונודע לה מעמד של קלסיקה גם בקרב קבוצות לומדים איכותיות, המתמצאות היטב בכל סבכי תורת המשפט והחשיבה המשפטית המודרנית. בתחילת המאה הי"ד גורשו יהודי צרפת מן המדינה גירוש כללי, שנבצע בסדרה של מהלכים, ובכך בא הקץ על מרכזי התורה הגדולים והקטנים במדינה

זו למשך מאות בשנים. גם בגרמניה הורע מאוד מצבם של היהודים במשך המאה הי"ד, וגם משם גורשו יהודים, אף כי לא במסגרת מדינית כללית — משום שמסגרת כזו לא נתקיימה כלל בגרמניה — אלא במסגרת עירונית או נסיכותית, ורבים מהם המשיכו להימלט מן המדינה ונתבססו באזורי איטליה, אוסטריה וספרד. לאחר אימי 'המוות השחור', מלחמות ההוסיטים, והגזרות על היהודים שנתחדשו בעקבותיהן, נידרדר מצבם של יהודי אשכנז עוד יותר, ומתוך כל אלה חלה נסיגה כללית גם במצב לימוד התורה בקרבם, ונתחדשו בה דרכי לימוד שונות לגמרי, שתפסו את מקומה של שיטת התוספות. שיטות אלו, המכונות יחדיו בכינוי הסתום 'גורניש', כינוי שאין אנו יודעים את משמעו ואף לא כיצד נהגו, התאימו טוב יותר לנסיבות שנתהוו שם. עם זאת, אין לחלות את השינוי בנסיבות החיצוניות המשתנות לכוון. יש לזכור כי באשכנז תפסה תמיד שיטת התוספות מקום משני בחשיבות כטכניקת לימודים בשיבות, וביטולו של המרכז היהודי בצרפת והמעבר לאשכנז, תרמו אף הם את שלהם לשקיעת השיטה. אך בעיקר נראה כי השינוי הקיצוני באופן הלימוד נבע ממיצויה הפנימי והאינטלקטואלי של שיטת התוספות, מבחינה עניינית ופסיכולוגית כאחת, וזאת לאחר תקופה של כיובל שנים של שקיעת כוח היצירה, ודריכה במקום, בצרפת עצמה. הסגנון הלימודי החדש שנשתרש בגרמניה במהלך המאה הי"ד קשור במהלכים הרעיוניים החדשים שנתחדשו במתודיקה של לימודי הטבע והלימודים העיוניים האחרים במדינה, ועיקרם מעבר מן הגישה האיכותית אל הגישה הכמותית במחקר כולו. גילוי חשיבותה של המדידה המדויקת, והתגברות התחכום הקומבינטורי בתחומי החשיבה האריתמטית והלוגית, ולא תמיד לטובה, נתנו את אותותם גם בטכניקות הלימודיות בעולם הכללי ובד' אמותיה של תרבות ישראל.

במהלך המאה הי"ד מהווה אפוא ספרד מקום מרכזי ליצירה התורנית המקורית, היצירתית והמחדשת, באירופה, בסגנון הייחודי של בית מדרשם של הרמב"ן ותלמידיו הגדולים. בית מדרש זה צירף מסורות הלכתיות מגוונות עם מחשבה יצירתית מקורית ברוח בעלי התוספות ובסגנונם, ויצר בכך מזיגה בתקיימא שהשפעתה על המשך תולדותיו של לימוד התלמוד באירופה הייתה מכרעת. מבנה חידושיהם של הרמב"ן, הרשב"א ותלמידיהם, הבעתם הבהירה והמוגדרת היטב, וכן פריסתם המחושבת היטב על פני המסכת, מקרבים אותם הרבה יותר למוצר התרבותי שאנו מכנים היום בשם 'ספר'. שלא כספרות תוספות, ספריהם של חכמי ספרד הם ספרים אישיים ולא קיבוציים, ואישיותו האינטלקטואלית של החכם המדבר ניכרת בהם יפה. תרמה לכך גם יצירתו של הז'אנר המקביל של פרשנות הרי"ף, שכמותו לא נתקיים בצרפת ובגרמניה, ובפרט תרמה לכך שיטת ה'מהדורות' שנתפתחה בספרד במהלך המאה הי"ד.

עם זאת, התרחשה במקביל במאה הי"ד גם חדירה אשכנזית — לצד ההשפעה הצרפתית המדוברת — לעולם הישיבות הספרדי, עם כואו של הרא"ש להתיישב במדינה, בשנת 1305, בראש מחנה גדול של פליטים אשכנזיים, בני משפחתו, חוג תלמידיו ואוכלוסייה יהודית כללית. חדירה אשכנזית זו, שעל פי מסורתה אימצה את ספרות התוספות ואת שיטותיה רק באופן חלקי, והתגברה לאימוץ שיטת התוספות כטכניקת לימוד המתאימה ללימוד פומבי לרבים, הביאה למפנה

בשיטת הלימוד בקרב החוגים המקורבים אליה, בעיקר בעיר טולדו, שבה נתיישב הרא"ש, ובמרכזים אשכנזיים אחרים במדינה, ויצרה בספרד מחנה תורני נפרד ממחנה תלמידי הרמב"ן והרשב"א; שני המתנות היו פעילים בספרד עד לדור הגירוש. בהיותו מגידולי ארץ אשכנז, בחר תלמידי המהר"ם מרוטנבורג וקרוכ לחוג חסידי אשכנז ולערכיהם הדתיים והחברתיים, אמון היה הרא"ש אמנם על לימודם של בעלי התוספות הצרפתים הגדולים, אולם ריחק מעליו את דרכם כשיטת לימוד והוראה שאינה מתאימה לכלל ולרבים. כל ימיו חתר הרא"ש לשלב את מיטבה של היצירה התוספתית הגדולה — של רבנו תם והרשב"ם ותלמידיהם עד לר"ש משאנץ — כחלק בלתי נפרד של הסדר הלימודי, לצד לימוד מסורתי, סולידרי ושקט, של הגמרא (ופירוש רש"י שעליה) ומקבילותיה ביתר מקורות חז"ל. כמו כן ריחק הרא"ש מעליו שיטות מחשבה פילוסופיות בעלות תוקף לוגי ורציונלי כללי, ועמד על משמר לימוד התורה כמסכת לימודים סגורה, בעלת מתודיקה ולוגיקה פנימית הדוקה משלה, שאינה מתירה שילובים. כל זאת בניגוד למה שמקובל היה באסכולת הרמב"ן ותלמידיו, שראו את שיטת בעלי התוספות כטכניקת לימודים חיה ותוססת, וסבורים היו שתפקיד לומדי התורה הוא להמשיך בסגנון יצירה וחידוש זה, תוך שילוב מערכות חשיבה משפטיות ולוגיות כלליות בעלות תוקף רציונלי מקובל. אישיותו התקיפה של הרא"ש, סמכותו הבלתי מעורערת וכוחו של המחנה האשכנזי הגדול שכבר נתקיים אז, בספרד בכלל ובטולדו בפרט, העניקו משקל רב לעמדותיו של הרא"ש, וכך נוצר בטולדו — אך לא בה בלבד — מתנה לומדים, לאו דווקא אשכנזי בלעדי, שהעמיד דורות של לומדי תורה בסגנון זה, ואשר השפעתו ניכרת הייתה בספרד עד לגירוש.

בכך זה נעדר מקומה של קרן אפריקה הצפונית, אשר למן המאה הי"ב ועד למאה הי"ד כמעט לא תרמה מאומה לפרשנות התלמוד, בגלל התמעטות היישוב היהודי בה בעת ההיא. לעומת זאת ניכרת תחייה של ממש באיטליה, בגלל פעולתו הענפה והעשירה של ר' ישעיה די טראני, תלמידם של גדולי אשכנז, אשר העמיד תלמוד תורה בהיקף נרחב עם שובו למולדתו. השפעתו של חכם זה באיטליה גדולה הייתה מאוד, ובדבקתו הרכה במסורת אשכנז ריחק מעליו את הלימוד ברמב"ם ואת ההכרעה ההלכתית שעל פיו. רק לקראת סוף המאה הי"ג ניכרת התאוששות הלימוד וההכרעה ברוח הרמב"ם, מפנה הקשור בעיקרו בפועלו של ר' יהודה רומאנו, שנכרך אחרי עולם המחשבה הדתית של הרמב"ם, וממנה עבר לקליטה מלאה יותר של תורתו.

ב

במהלך המאה הי"א נתבססו הישיבות הראשונות על אדמת אירופה, ובכך נתאפשרה שם, לראשונה, עצמאות הלכתית, במידה גוברת והולכת, ואי-תלות במסורות הלכה מן התוך. באופן זה הפך התלמוד הבבלי, המהווה את חומר הלימודים העיקרי בישיבה — כל ישיבה, בכל מקום ובכל זמן — לכלי מבחנה העיקרי של ההלכה, בניגוד למנהג הרווח ולמסורת אבות (בהשפעה ארץ ישראלית עמוקה) שמילאו תפקיד זה באשכנז (=איטליה) הקדומה, ובמקום תורת גאוני בבל שהדריכה

במישרין את עולמה של יהדות ספרד הקדומה. במסגרת חרשה זו נחשפה מלוא חשיבותו של התהליך הפרשני בהפיכתו של הטקסט הדומם למדריך חי ויעיל, ולמן אז ואילך יש בידינו ספרות פרשנית, דינמית, יצירתית ורב־תחושייה, שלא נס ליחה עד היום.

באופן עקרוני ניתן לחלק את המפעל הפרשני — ושוב, כל מפעל פרשני — לשני סוגים עיקריים: פרשנות תלוית־טקסט, ופרשנות תלוית־סברה. הראשונה רואה את נוסח הטקסט למילותיו, לדקדוק לשונו ולהקשרו התחבירי, אולי אף לאותיותיו, כדובר העיקרי, שדיבורו מספיק כמות שהוא, ותפקידו של הפרשן מינימלי ככל האפשר ומצומצם לפיזור ערפל אי הבהירות, שמקורו בבורות ובחוסר הכשרה מתאימה, והם המשבשים את קליטת המסר במישרין. לעומת זאת, פרשנות תלוית־סברה מגיחה כי מעיקר נתינתו אין הטקסט הכתוב נועד להציע משמעות ברורה, מפורטת, מדויקת וסופית, אלא כיווני מחשבה מחייבים בלבד, עקרונות בניין כלליים ורמזים מועילים להמשך פיתוחה של ההלכה ברוחו של המסר הכללי המחייב.

פרשנות התלמד בספרד ובצפון אפריקה (ובמידה פחותה גם בצרפת ובאשכנז) מראשיתה ועד לאמצע המאה הי"ב, היא מן הטיפוס הראשון, אך למן אמצע המאה הי"ב ועד לסוף המאה הי"ג (באשכנז ובצרפת; למן אמצע המאה הי"ג ועד לסוף המאה הי"ד בספרד) חלו בה שינויים מפליגים, והיא הופכת דוגמא מובהקת לפרשנות מן הטיפוס השני: מוגדרת כולה על פי שיטת התוספות לגוניה ולתולדותיה, ומתאפיינת ביחס לקודמותיה ברוחב אופקיה, בתפיסתה המשפטית, בזיקתה אל הראליה ואל צורכי הפסיקה, באמותנה הבסיסית ברצינות, בכוח ההיגיון וביכולתו — התאורטית, לפחות — להגיע אל חקר האמת, בחשיבתה היצירתית, בביטחונה העצמי, בריבוי פניה ובסובלנותה היחסית. מרכיבים אלה מאפיינים יפה גם את החברה הכללית המשכילה באירופה המערבית בעת ההיא, ואת אופי תרבותה בדרך כלל. למן תחילת השליש השני של המאה הי"ג עוברת הבכורה הפרשנית, בכל המאפיינים הנוכחים, מצרפת היהודית לספרד — בעיקר לחבלי ארגון וקטלניה. הסיבה העיקרית לכך נעוצה במורשת ההלכתית הספרדית רבת ההיקף שעמדה לרשותו של הרמב"ן, ואשר בהשראת כשרונו הגאוני המשיכה להזין שם את הפוטנציאל הלמדני הכביר שהיה טמון בדרך התוספות, כאשר דרך זו כבר מיצתה עצמה לחלוטין בצרפת — ערס מכורתה של השיטה — שבה לא נקלטה, ובזרדי לא נשתרשה מעולם, מסורת עשירה זו. יש לזכור גם זאת, כי הרמב"ן ראשון היה להולכים בדרך זו בספרד, לעומת בעלי התוספות הצרפתיים בזמנו, שכבר היו בני דור רביעי ומעלה לעושים כן, וכבר הייתה השיטה, במידה רבה, שחוקה בידם. הרמב"ן הזרים רעונות נעורים מתורשת בשיטה בת מאת השנים, ולצד החומר הספרותי החדש שהזין אל קרבה ולמכתנה, תרם לה גם מכשרונו הגאוני ובכך העמיד לה בספרד מאה שנים נוספות של תחייה רבת יצירתיות, וקבע את דמותה לדורות רבים. במאה הי"ד באשכנז (ובמאה הט"ו בספרד) נעלמו יסודות אלו, כמעט כולם, ממפת הפרשנות, ואת מקומם עתידים היו לתפוס ערכים תרבותיים, חינוכיים ופרשניים שונים לגמרי, שעיקרם שימת דגש חזק על נאמנות וכפיפות מוחלטת לנוסח הטקסט למילותיו, על עקרונות הלוגיקה

הפורמלית, על חישובים בעלי אופי טכני, על מתודיקה מדוקדקת, על מערכות כללים שיטתיות ועל ניתוק משיקולי פסיקה. גישה חדשה זו, המשקפת נסיגה של ממש בתחום פרשנות התלמוד, שלטת הייתה בכיפה למעלה משלוש מאות וחמישים שנה, פרט לחריגים מועטים, ונתבטלה סופית מן העולם רק בתחילת המאה הי"ח, עם ראשיתה של התקופה המודרנית בפרשנות התלמוד. בתקופה מאוחרת זו חזרה וניעורה שיטת הלימוד של 'הראשונים', היינו: זו של חכמי המאות הי"א-ה"ג באשכנז והי"ב-ה"ד בספרד, בד בבד – אף כי ללא תלות סיבתית – עם הדפסתם לראשונה, בקנה מידה של ממש, של ספרי חכמי ספרד הראשונים, חכמי המאות הי"ג והי"ד.

קנה מידה נוסף להבחין באמצעותו בין אבות־טיפוס פרשניים שונים, עוסק בשאלת כוליותה וגבולותיה של המערכת הכתובה העומדת לפרשנות – והיא שאלת יחסו של הפרשן אל הטקסט אשר לפניו. וגם שאלה קשה זו, כקודמתה, נוגעת למעמדו של כל טקסט העומד להתפרש. אין ספק כי התלמוד כולו, לכל היקפו, מהווה יחידה בעלת זהות אחידה ותודעה ספרותית אחת, שהרי הסוגיא התלמודית עצמה אינה מהססת לצטט, להקביל ולהשוות, חומרים רלוונטיים לרוח ממסכתות אחרות, מנושאים אחרים ומדוברים אחרים. עם זאת נראה ברור למדי כי פרשנות טובה היא דווקא זו המגבילה עצמה לדרך הגמרא כמות שהוא לפניו, על טווח המקורות המוגבל הנידון בו במישרין, ואינה מבקשת להתמודד עם היקפים רחבים יותר. שאלה זו, עד כמה חייב הפרשן להתייחס, או שמא דווקא להתעלם, ממה שאין לפניו בדרך הגמרא, חלה לא רק ביחס לתלמוד הבבלי לבדו, אלא ביחס לספרות חז"ל כולה – לפחות בחלקיה ההלכתיים – כגון התוספתא, מדרשי ההלכה, התלמוד הירושלמי והמסכתות הקטנות, שגם בהם נוהג התלמוד להשתמש באופן חופשי לצורכי פיתוח הלכותיו. מגמות מצמצמות ומרחיבות, בכל הכיוונים, מתחרות ביניהן למן תחילתה של פרשנות התלמוד הכתובה באירופה, בראשית המאה הי"א, ועד לימינו, וניתן לסכם ולומר כי במאות הי"א-ה"ד ההתפתחות היא בכיוון הרחבת האופק הפרשני והכללת מקורות ספרותיים ככל האפשר יותר במסגרת האחריות הפרשנית, תוך כדי מאמץ בלתי פוסק לתמצת, לקצר, לערוך ולארגן, ביעילות ודרך רמו כמעט, חומר מקורות עשיר זה, כדי לפנות מקום לחומר המוסף, המתרכה והולך, שמקורו בסברה היוצרת 'מבחוץ', והדורש ניסוח מדויק ושטח כתיבה נרחב יותר. למן המאה הי"ד (והט"ו בספרד, כמבואר לעיל) ולמשך כמאתיים וחמישים שנה, מצטמצם ביותר האופק הפרשני, ועיקר העבודה הפרשנית מתרכז 'על הדרך', במאמץ להבינו מתוכו, באמצעיו המוגבלים שלו, ובלא סיוע – או הפרעה – מבחוץ. מהלך זה נתאפשר, במידה רבה, בגלל קליטתו במקביל של חומר התוספות החתום והערוך, כחלק בלתי נפרד מדרך הגמרא הנלמד. ומכל מקום, למן ראשית התקופה המודרנית בתחילת המאה הי"ח, ניעורה לתחייה השיטה המרחיבה, שהייתה נהוגה עד למאה הי"ד והט"ו, ואף נתרחבה פי כמה מהיקפה אז.

שאלה חשובה אחרת אשר ביחס אליה נחלקו הגישות הפרשניות זו מזו נוגעת לדרך ראיית הפרשן את תפקידו ביחס ללומד הנזקק לשירותיו. האם תפקידו של הפרשן הוא לבנות גשר, שבאמצעותו יוכל הלומד לעבור ולגשר על פני הפער

הקיים בינו לבין הטקסט, או שמא תפקידו הוא להעבירו שמה בפועל? האם הפרשן כגשר הוא על פני המים הסוערים, או כמעבורת עצמה? והוא ההבדל בתפיסה אשר בין המפרש בדרך הפראפרזה, המלאה — כדרך שעשה רב נסים גאון, דרך משל, או החלקית (כדרך רבנו חננאל), הלועס ומעכל את חומר הלימודים כולו, ומגישו ללומד כשהוא טחון ומעובד עד לגרגר האחרון, בלשון בהירה ונקייה שאין בה מקום לספק כלל, לבין המפרש בטכניקה של 'דיבור המתחיל', כדרך שעשה רש"י, למשל, המסייע ללומד לעמוד על רגלי עצמו ולהתקדם בכוחו הוא, על פני הגשר אשר הקים לו הפרשן במילותיו הקצרות. גם בענין זה ניכר הבדל ברור בין מסורת צפון אפריקה וספרד הקדומה, שהילכו בדרך הפראפרזה, לבין חכמי צרפת ואשכנז, שהעמידו את פרשנותם על היגיעה העצמית בתורה, ועל עיכול החומר הנלמד בידי הלומד עצמו. פרשנות פראפרסטית תומכת, באופן עקרוני ומעשי, במהלך פרשני אחד; ריבוי חלופות פרשניות נזקק בדרך כלל לפרשנות בטכניקה של 'דיבור המתחיל'. באופן כללי ניתן לומר כי הפרשנות הפראפרסטית הולכת ומאבדת מכוחה כל העת, ולמן ראשית המאה הי"ג כמעט ואינה נראית יותר.

ג

עומדים אנו בסוף תקופת פרשני התלמוד 'הראשונים' — על פי שיטות המיון והמינוח המקובלים — ומן הראוי לומר דבר בקשר לחלוקה המבחנת הזו שבין שתי התקופות. הבחנה זו היא ענין קל וקשה בעת ובעונה אחת. כל אדם המצוי אצל הספרות הרבנית יוכל לקבוע בבירור לגבי ספר בלתי מוכר לו, ואפילו לגבי קטע רצוף של מספר עמודים מתוכו בלבד, אם הוא מן הראשונים או מן האחרונים. ברוב המקרים יוכל אף לקבוע אם מדובר בחכם שפעל במאה הטי"ז, למשל, או במאה הי"ח או הי"ט. מלאכת זיהוי שכזו מתבצעת באופן קבוע במכון לתצלומי כתבי היד העבריים שליד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים בהצלחה מרבית. עם זאת יתקשה המזהה להגדיר את הסימנים והמאפיינים שעל פיהם קבע — בהצלחה מלאה! — את הבחנתו. דברים אלו נכתבים ביחס לספרות ההלכה בכלל, והפרשנות התלמודית בפרט, בקרב האשכנזים והספרדים כאחד, ומצב עניינים זה משקף את עוצמתם של יסודות הרצף המשמשים בצד מנגנוני השינוי והחידוש.

עיקרו של ההישג הפרשני בתקופת הראשונים נעוץ בהרחבת האופק העיוני הנתפס כחיוני להבנה אמיתית ומעמיקה יותר של סוגיות התלמוד. התלמוד הבבלי לכל היקפו, סדר המשניות העצמאי, התוספתא, התלמוד הירושלמי, מדרשי ההלכה והאגדה, כל אלו נתפסו כמקורות משלימים — בדרך של הסכמה או מחלוקת — שהעין בהם הכרחי לשם הבנה נכונה של כל סוגיא שבתלמוד. זהו אחד מסימני ההיכר הבולטים והחשובים ביותר של ספרות הראשונים באירופה, עד לסוף המאה הי"ג בצרפת ובאשכנז, ועד לסוף המאה הי"ד בספרד. חומר מקורות משלים זה נשקל, שוקלל ושוקע, בכל מקום אפשרי, בידי פרשני התלמוד הראשונים, אולם רק מיעוט מבוטל של מקורות אלו פורש באופן שיטתי ע"י אותם חכמים; בסופו של דבר, רק התלמוד הבבלי נלמד באופן שיטתי בישיבות השונות, ומשקלו של

החומר המשלים הוערך אך ורק בהקשר לאור שהוא מגיה על סוגיות הבבלי. למן ראשית המאה הי"ד באשכנז, וראשית המאה הט"ו בספרד, נתמעט העיין בספרות חז"ל שמחוץ לתלמוד הבבלי, והספרות הפרשנית של 'הראשונים' — היינו: כל מה שנכתב עד למהר"ם מרוטנבורג באשכנז וצרפת, ועד לר"ן בספרד — הפכה לחלק אינטגרלי של הקוריקולום התלמודי עצמו, ממש כדרך שאירע לפירוש רש"י במהלך תקופת התוספות. הנחת הלומדים היא כי קודמיהם דאגו להציג בעבודתם את כל החומר הרלוונטי המשוקע במקורות המקבילים, ועל כן אין צורך של ממש לחזור ולחטט בספרות זו, שלא נתפרשה לגופה בידי 'הראשונים', כמוסבר לעיל, ובהעדר מסורת פרשנית לא היה העיין בה נוח. מן הבחינה הזו ניתן בהחלט לראות במאה הט"ו תקופת מעבר בין ימי 'הראשונים' והאחרונים', ואת הספרים התורניים המועטים שנתחברו במאה זו באירופה כמגשרים על פני התקופות. העיין בספרות ההלכה של חז"ל שמחוץ לתלמוד הבבלי, נתחדש רק לקראת המאה הי"ח, כאשר מקצת חכמי המאה היא כבר הנהיגו, לראשונה, עיין שיטתי, עצמאי ולגופו, במקורות אלו, תחילה בתלמוד הידושלמי ואחר כך ביתר המקורות. עד אז שימשו ספרי 'הראשונים' מקור מידע עיקרי לחומר המקביל והמשלים הנמצא במקורות חיצוניים אלו.

הבדל אחר, רב-משמעות אף הוא, בין לימודם של הראשונים והאחרונים, נוגע ליחס אל בעיית חילופי הנוסחאות וקביעת הגירסא 'הנכונה' בסוגיא. בניגוד לחכמי הראשונים, שהקדישו תשומת לב רבה לנושא, בניסיון למיין את הנוסחאות, לבדוקן ולברור מתוכן את הנוסחאות הכשרות על פי קני מידה שונים ומגוונים — מהם פנימיים ומהם חיצוניים — שהיו בידם, מתעלמים האחרונים כמעט כליל מנושא זה, ותהליך זה כבר ניכר יפה במאות הי"ד והט"ו. התעוררות מסוימת ניכרת במסורת אשכנז במאה הט"ז, וד' שלמה לוריא, המהרש"ל, ומקצת תלמידיו, העמידו חיבורים מיוחדים במקצוע זה. ברם, גם אצלם אין זה עיסוק למדני אלא עניין טכני בלבד, הנובע בעיקר מן המבוכה הרבה שהטילו ספרי הדפוס החדשים בגמרות האישיות, הנדפסות, שהיו עתה ביד כל לומד. ההרגשה הרווחת בין האחרונים היא שכל הגירסאות משקפות דעות פרשניות לגיטימיות, כולן טעונות פירוש באותה מידה, ואין להעדיף גירסא רשומה אחת מפני חברתה. עמדה זו עמדה בתוקפה עד השנים האחרונות, כאשר החלה ניכרת התעוררות רבנית מחדשת לסוגיית הגירסאות. הבדל זה ביחס אל נושא הגירסאות, עומד בזיקה הדוקה אל ההבדל הקודם שהזכרנו, בדבר התרחקותם הכללית של האחרונים מן העיין ההשוואתי במקורות ההלכה הראשונים, אולם משמעותו וחיבתו מרחיקים לכת יותר מן הקודם.

מאפיין שלישי המייחד את הראשונים מן האחרונים הוא חותם האסכולה. עד למאה הט"ו פעלו הראשונים איש איש במסגרת האסכולה שלה הוא השתייך. בעלי התוספות כולם פעלו במסגרת הסגנון הלימודי המיוחד להם, שחותמו הכללי ברור למרות הווריאנטים המרובים למדי שניתן להבחין בקרבם, כמתואר בדברינו לעיל. הוא הדין בחכמי ספרד בני המאה הי"ג והי"ד, שפעלו ברוח אחת ובסגנון לימודי אחד, למרות ההבדלים האישיים שביניהם. קשה מאוד יהיה לקבוע, ללא סיוע חיצוני, זהותו של קטע ספרדי אנטימי, ולשייכו בוודאות לרשב"א, לרא"ה,

לרִיטב"א, לר' וידאל קרשקש וכדומה, ממש כשם שלא ניתן לשייך קטע תוספות אנונימי לר"י הזקן, לר"ש משאנץ, או לריצב"א וכדומה. התכנסות זו של בני האסכולות השונות בביתם, תוך שמירה מבנית על המכנה המשותף לכולם, נפרצה כליל במאה ה־ט"ז, בגלל המצאת הדפוס שהביאה את תרבותם של האזורים השונים לידי היכרות הדדית טובה הרבה יותר, ובגלל גידוש ספרד שהביא את בני הקהילות השונות למגורים בצוותא ולהיכרות הדדית מעמיקה הרבה יותר. האסכולות שנתהוה בתקופת האחרונים — ואין ספק כי אכן נתהוו אסכולות ברורות ומוגדרות היטב זו ביחס לזו — מיוסדות היו על בסיס אישי ולא אזורי, ועניין שונה לגמרי. המרכז התורני הגדול בצפון אפריקה חדל את קיומו לקראת סוף המאה הי"א, וזה שבספרד המוסלמית — לקראת אמצע המאה הי"ב. הדבר הבולט לעין כבר בסקירה שטחית וראשונה של הספרות הפרשנית העשירה שהגיעה לידינו מן המאה הי"ג, הינו הפריחה הגדולה שחלה בצרפת ובאשכנז, בפרובנס ובספרד, ובמידה מסוימת גם באיטליה, והמספר הגדול של תלמידי חכמים, ראשי ישיבות ותלמידיהם, הפוזרים במספר רב של ערים ועיירות, ואשר שמם עולה ובא במהלך הדיונים שספרות זו עוסקת בהם. אנו נוטים להאמין כי בתקופת רש"י ובעלי התוספות הראשונים, בני המאה הי"ב, נאמד מספר התלמידים הנוכחים יחדיו בישיבה חשוכה — בכמה עשרות.¹ במהלך המאה הי"ג עלה מספר זה לכדי כמה מאות, ואילו במאה הי"ד, בספרד בעיקר, אפשר שמספרם התקרר לאלף. יתרה המאה הי"ג על שתי המאות שלפניה, שממנה והלאה — והיא בכלל מתרבה והולך מספר כתבי היד העבריים ששרדו והגיעו אלינו, בשלמותם או — בחלקם, שלא כבתקופה שקודם לזה. המרחק בזמן אשר בין חייו של רש"י לבין כתבי היד הקדומים ביותר של חלקי פירושו לתלמוד ולמקרא, הוא למעלה ממאה וחמישים שנה, וודאי שכך הם הדברים לגבי רבנו גרשום מאור הגולה ופירושי מגנצא מדור רבותיו של רש"י, ופירושי רבנו חננאל ורב נסים. חלק ניכר מן הבעיות הטקסטואליות המיוחדות לפירושים אלו ולאמינותם, נעוצים במציאות דפפת זו. גם כתבי היד של התוספות רחוקים בזמן מתקופת היווצרותם, ומה שהגיע אלינו מכתביהם יש בו בעיות ייחוס קשות ומורכבות. ביחס לחכמי המחצית השנייה של המאה הי"ג בספרד (בעיקר), ואין צורך לומר ביחס לחבריהם שבמאה הי"ד, אין אנו ניצבים לפני בעיות מן הרמה הזאת, הודות לריבוי כתבי־היד בני הזמן. גיכרת גם התרחבות בנושאי הלימוד והיצירה הפרשנית, כגון פירושי תורה, מדרש, פיוט ותפילה, המתרחבים אף הם במתכונת דומה בארצות הנזכרות, ומעידים על תוקפה וממדיה של המגמה כולה. ניצחונה של שיטת התוספות ברור בכל רחבי האזור

1 במהדורה השנייה של ספרו בעלי התוספות (עמ' 114) מונה פרופ' אורבך עשרים ושמונה בעלי תוספות הידועים בודאות כתלמידיו. ר' שלמה לוריא כותב כי "שמונים בעלי תוספות היו בפרק אחד לפני רבנו חם וכל אחד הגיע להוראה... ותלמידים לרוב בלי מספר" (שם). איני מבין כיצד ניתן לומר כי 'המספר שמונים אינו מוגזם, אם מתחשבים בעובדה שרק חלק מהמקורות הגיע לידינו, ובכל זאת בידינו ידיעות על יותר משליש המספר הנקוב' (שם), והרי המהרש"ל מדבר על שמונים תלמידים 'בפרק אחד', ואילו המספר עשרים ושמונה מכסה מהלך חיים שלם.

הגאוגרפי הנזכר, ועם זאת ניכרים הבדלים בדרגות מימושה של טכניקת הלימוד החדשה, ובאורך חייה כשיטה פעילה, בארצות השונות.

באופן סכמטי זהו תוואי ההתפתחות ואלו הם קווי המיתאר שלו: בצרפת (ובאשכנז), ערש-מולדת השיטה, ממצה שיטת התוספות את עצמה לקראת סוף המאה הי"ג, מאבדת כליל את חיוניותה ורעננותה הראשונית, שוב אין בכוחה לספק את מאווייהם של בעלי הכישרון והיכולת, ובמאה הי"ד כבר בטלה שם מעצמה — והכוונה כאן בעיקר לאשכנז, שהרי במהלך המחצית הראשונה של המאה הי"ד כבר גורשו יהודי צרפת פעמיים ושלוש מארצם. מורשתה הכתובה של השיטה, הערוכה, החתומה והמאובנת, הפכה לחלק מחומר הלימודים ומדף הגמרא הסטנדרטי, לחלק מן הקוריקולום המקובל, תוך שינוי מוחלט של הדרך הפרשנית שיש לנקוט בעת לימוד הגמרא (הכוללת מעתה, כאמור, לצד פירוש רש"י גם את מערכת התוספות עצמה). באיטליה ובביזנטיון — שבה פוגשים אנו לראשונה במאה הי"ג יצירה רבנית כתובה, אשר רק מיעוטה הקטן עוסק בפרשנות התלמוד — איבד עצם העיסוק כתלמוד מחשיבותו, כבר בשליש השני של המאה הי"ג, וזאת על חשבון התרכזות יתר ומיקוד תשומת הלב בתחומי הפסיקה המעשית, ועל כן שונה שם הערכתנו את שקיעת שיטת התוספות. בפרובנס, שם נקלטה שיטת התוספות על ידי מחנה גדול של לומדי תורה במהלך המחצית השנייה של המאה הי"ב, השלימה השיטה את כיבושיה במהלך השליש הראשון של המאה הי"ג, והיא מהווה את שיטת הלימוד העיקרית שם עד סוף אותה המאה, אף כי ללא תנופת יצירה של ממש. שיטת התוספות נשתלבה יפה בסגנון הנאור, המיימוני והמיוחד במינו של ישיבות פרובנס, ושילוב מיוחד זה הקנה לשיטה עוצמה רוחנית ומעמד אינטלקטואלי על אף שהייתה נעדרת גורמי יצירה ומקוריות. בספרד נקלטה השיטה במאה הי"ג, על ידי הרמב"ן — גדול אישי התורה שם בכל הדורות — כשהיא מורכבת על גבי מסורת הלימוד הספרדי הישן, הקלסי, ובכך פתחה אופקים חדשים ומרתקים לשתי השיטות גם יחד. פיתוח מסעיר זה העלה את הפוטנציאל הלימודי שהיה טמון בשיטת התוספות לגבהים ולשיאים חדשים, וכוחה של השיטה המשולבת היה במותניה כמעט עד לסוף המאה הי"ד, בגוונים שונים. גם במקרה זה, ככלל הנוגע למאה הי"ג, נודעה חשיבות רבה מאוד לתנאים החומריים המשתנים ששררו בצרפת-אשכנז ובספרד במפנה המאות הי"ג והי"ד, ולאורך המאה הי"ד, הן ברקע הכלכלי והדמוגרפי הכללי והן מבחינת היחס הספציפי אל היהודים והרעת מצבם הביטחוני-אישי והחברתי באזורים השונים.

פרק ח

ארבע סוגיות בתלמוד

כפי שכתבתי לעיל בפתח הדבר למהדורה השנייה, פרק זה עוסק במספר נושאים הלכתיים המשיקים לנושא הראשי של הספר, הספרות הפרשנית לתלמוד.

זרק כלי מראש הגג

בבא קמא כו ע"ב: 'ואמר רבה, זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור. מאי טעמא? מנא תבידא תבר'.

ארבעה פירושים שונים זה מזה בתכלית נאמרו בביאורה של סוגיא קצרה זו, וכל אחד מהם מבטא תפיסה מתוחכמת יותר של אירוע פשוט-לכאורה זה. עם זאת, גובה כל אחד מן הפירושים מחיר מסוים, בעומק התפיסה, בהתמודדות עם לשון הסוגיא, או בשניהם יחד.

רש"י

רש"י פירש כך: 'זרק — בעל הכלי כלי מראש הגג. פטור — זה ששברו במקל קודם שבירתו, שהרי סופה להישבר'. כלומר, האחרון פטור כי הוא שבר כלי שיש לראותו כשבור, ואם כן הראשון הוא החייב. והיה קשה לרש"י מרוע לא נקבע חיובו של הזורק במפורש על ידי רבה, ולכן פירש כי הזורק מראש הגג הוא בעל הכלי עצמו, ועל כן לא נאמר דבר כעניין חיובו.

סוגיא קצרה זו הובאה עוד בדף יז ע"ב, וכך נאמר בה: 'בעי רבא: דרסה על כלי ולא שברתו, ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו — בתר מעיקרא אזלינא וגופיה הוא, או דילמא בתר תבר מנא אזלינא וצורדות ניהו?'. השאלה דומה: אם נתבונן בתחילת מהלך הנזק ('מעיקרא'), הרי נגרם הנזק על ידי גוף של בעל החיים וחייב בעל הבהמה או העופות נזק שלם, אולם אם נתבונן בשלב השכירה הממשית, יהא נזק זה כגדר נזק 'צורדות', המחייב תשלום חצי נזק בלבד. השאלה, כאמור, דומה ביסודה, והגמרא אכן מציעה 'תפשוט ליה מדרכה', כלומר מדינו של רבה שפתחנו בו, וממנו נלמד כי מתבוננים אנו בתחילת תהליך הנזק ומכריעים על פיו. אך רבא, תלמידו של רבה, ביקש הכרעה נוספת, איתנה יותר, ממשנה או מברייתא, ולהלן מבקשת הסוגיא לפשוט ספק זה מדברי הברייתא 'תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי משלמין נזק שלם'; ומוסיפה הגמרא 'שמע מינה בתר מעיקרא אזלינא', שהרי אם נתבונן בגמר התהליך, בשלב שבירת הכלי

בפועל, הרי שאין זה אלא 'גרמא בנוקין'. הגמרא אינה מקבלת הוכחה זו ומנסה מספר אוקימתות ודחיות, ומסיימת לבסוף: 'אמר רב ביבי בר אביי, דקאזיל מיניה מיניה' [רש"י: 'ולא נשכר [הדלין] ע"י גלגול למקום אחר, אלא הוא [התרנגול] דוחפו כל שעה ובשעת שבירה נמי']. כלומר: אין ראייה מכאן שהולכים בתר מעיקרא, כי המדובר כאן הוא בדלי שנשכר לא מחמת ניתוק החבל אלא מחמת דחיפה גופנית נמשכת, ועל כן אין זה כאן 'גרמא' אלא נזק בידים; ובניסוח אחר: במקרה כזה כל שעה היא 'מעיקרא'.

הרי"ף, חכמי פרוכנס והרמב"ן הרי"ף בהלכותיו על אתר (זו ע"א בדפי הרי"ף) פסק כרבה: 'זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושכרו במקל פטור'; רוצה לומר, מתכוונים אנו על המצב כפי שהיה 'מעיקרא'. לפי זה 'תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשכר הדלי' ישלם בעל התרנגולים נזק שלם. אולם הרי"ף פסק שזק שלם משתלם רק 'כדאזיל מיניה מיניה', היינו בדחיפה גופנית הנמשכת עד לרגע שבירת הדלי, לפי האוקימתא הנדרשת בגמרא רק אם הולכים אנו 'בתר תבר מנא', היינו רגע שבירת הכלי בפועל. והרי אוקימתא זו סבורה שאין אומדין אנו 'מעיקרא'.

השגה זו על הרי"ף השיג ר' זרחיה בעל 'המאור' (יא ע"ב בדפי הרי"ף) והרמב"ן ב'מלחמות' שם העלה רעיון חדש כדי ליישבה. לדעת הרמב"ן הפשט בגמרא הוא להפך מהצעת רש"י. כדינו של רבה יהא השני, בעל המקל, פטור בכל מקרה, גם אם נלך 'בתר תבר מנא' ונראה בו את המזיק העיקרי, שהרי באותו שלב, שניות לפני ניפוצו על הארץ, אין לכלי ערך כספי כלל ואם כן כמה נחייבו לשלם? החידוש בדברי רבה, לדעת הרמב"ן, הוא שגם הראשון פטור, ואליו נתכוון רבה באמרו 'פטור'. סיבת פטורו היא מפני שמתכוונים על שעת שבירת הכלי, כלומר על רגע גרימת הנזק בפועל, והרי עובדה היא שהשני שכר את הכלי ולא הראשון. אמת כי גם השני פטור, הלכה למעשה, מלשלם, משום שאין לכלי ערך כספי באותו רגע, אולם אין זה גורע מפטורו של הראשון, שאינו נחשב לשוכר הכלי. ומכיוון שהרי"ף פסק כרבה, הרי פסק 'בתר תבר מנא', ועל כן הוצרך לומר 'כדאזיל מיניה מיניה' כפי סוגיית הגמרא.

הקושי בחידוש זה הוא בכך, שלדעת הרמב"ן הראשון נפטר מפני שהשוכר בפועל היה השני, בעוד שלפי מימרתו המקורית של רבה השני פטור מפני ש'מנא תבירא תבר'. ביטוי זה על פי פשוטו מלמד שהכוונה בו היא על המזיק השני, שהוא השוכר כלי שבור, בעוד שפטורו של הראשון, לדעת הרמב"ן, נובע מכך שלא עשה דבר, והעל מוטל על השני. לפנינו תופעה אופיינית לרמב"ן בכלל, ולספר 'המלחמות' שלו בפרט: העלאת רעיון חדש, פשוט ומבריק, מקורי אך משכנע, שכמעט לא ניתן להתמודד אתו. רעיון זה ממוטט לחלוטין את תפיסת הפשט המקובלת, ומחליף אותה על אף הקושי הגדול לפרש לאורו את הסוגיא כפשוטה המילולי. אלא שעיון מעמיק יותר במקורות שהרמב"ן שאב מהם את השראתו יקל עלינו, כרגיל, להבין את דרך התמודדותו עם פשט הסוגיא.

פירושו המחודש של הרמב"ן נערץ כאן, כבמקומות רבים אחרים בחידושי הרמב"ן, בפידוש הראב"ד לסוגיא, בחידושי הנדפסים למסכת. וזה לשונו: 'הא

דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור, אומר אני כל שכן הראשון שהוא פטור, אומר שמא לא היה נשבר. מי לא אשכחן אמדוהו למיתה והיה פטור, הכא נמי פטור, ושני נמי פטור כיון דאמדוהו לשבירה מימר אמר מנא תבירא תברי'. הראב"ד מפרש, כרש"י, שבעל המקל פטור מפני שאנו רואים אותו כאילו שבר כלי שבור, אולם בניגוד לרש"י הוא סבור כי גם הראשון פטור, מפני שבדיו לטעון כי אילולי שברו בעל המקל ייתכן כי לא היה נשבר הכלי בפגעו בקרקע. ואף על פי שפטור של השני נובע מטיעון הפוך, כי שבר כלי שבור מחמת הוודאות שבשבירה הצפויה, מכל מקום הראשון רשאי לטעון כי אין זו ודאות גמורה, ושניהם נהנים מן המצב הזה עצמו. הרמב"ן נטל מפירוש הראב"ד את פטורו של הראשון, שלא כרש"י — ותחילה הציע בעצמו, כאפשרות ראשונה ליישב את הסתירה ברי"ף בדרך דומה לזו של הראב"ד, ולפיה כל אחר משני המזיקים יכול לטעון כי את הספק אם 'כתר מעיקרא' או 'כתר מנא תבירא' יש להכריע לטובתו 'לקולא', כמו בכל ספק ממוני אחר — אולם הבנתו את הגיונה של הסוגיא שונה לחלוטין מדרך הראב"ד, שכן לדעתו שני המזיקים פטורים לבסוף בתורת ודאי: הראשון משום שהולכים אנו בתר מנא תבירא, והשני מחמת היעדר שווי כספי לכלי.

כבר עתה ביור כיצד מתמודד הרמב"ן עם פשט הסוגיא כלשונה: מעיקר הדין הרי נהנה כל אחד משני המזיקים מן הטיעון ההפוך 'לקולא' כי אין הוא אחראי לנוק, ודי בזה כדי לפרנס את לשון הסוגיא, אלא שעל כך הוסיף הרמב"ן את המצאתו כי אין ערך כספי לכלי בעת שבירתו.

פירושו של הראב"ד מקוטע, ואין להבין לפיו כיצד פשטה הגמרא מדינו של רבה את הספק בשאלה המקבילה, האם הולכים בתר 'מעיקרא' או בתר 'תבר מנא'. הרי לדעתו שני המזיקים פטורים מחמת הספק בדבר מצבו של הכלי בשניות שלפני פגיעתו בקרקע — האם יש לראותו ככלי שבור או ככלי שלם — וכיצד ניתן להוכיח מכאן את חיובו של הראשון בדין התרנגולים והחבל? בשאלה זו נתחבט הרשב"א בפירושו לסוגיא זו, וכתב כך: 'ולפי פירושו כי פשטין לעיל גבי בעיא דרכא מדרכה דכתר מעיקרא אזלינן, לאו למימרא דבהא דרכה ראשון חייב, אלא דמיניה שמעינן דאע"ג דנתגלגל ונשבר לא אזלינן בתר תבר מנא אלא בתר מעיקרא, וכיון דנשבר לבסוף מתוך גלגול דריסתו חייב בנזק שלם'.

לשון זו אינה מפורשת דייה, וטעונה הסבר. דברים אלו נמצאים — כרגיל, ובשינוי לשון מועט מאוד — בדברי המאירי כאן: 'ומה שאמרנו למעלה ותפשוט ליה מדרכה, לא שדעת רבה לחייב כזה את הראשון, אלא דילפינן מינה דלאו בתר תבר מנא אזלינן. ומעתה בדריסה על הכלי, שעל כל פנים מכח דריסתה נשבר, ראוי לחייבו, דבתר מעיקרא אזלינן גופה היא'. וכמילים אחרות: לוא היינו הולכים 'בתר תבר מנא' היינו מחייבים חצי נזק, אבל מכיון שרבה לא פסק 'בתר תבר מנא', אף על פי שלא פסק גם לחייב את הראשון, מכל מקום בדריסה יש עלינו לייחס את כל הפעולה לגופה, מחמת הזיקה ההדוקה יותר בין תחילת הפעולה לבין תוצאתה הסופית. ועדיין אין העניין מבורר כל צורכו.

אולם את ההסבר הגנכן לדברי הראב"ד יש לנו ללמוד מדברי בעל 'ספר ההשלמה', ר' משולם ב"ר משה מבדרש, שהביא את הפירוש בשם אביו, ר' משה

ב"ר יהודה, מראשוני חכמי פרוכנס במאה הי"ב וחברו של הראב"ד; וזה לשונו:

ועוד יש לומר, דכיון דבעיא ולא איפשיטא היא, הכא לקולא והכא לקולא. גבי זרק כלי מראש הגג אזלינן בתר מעיקרא ופטור המשבר, גבי תרנגולין שהיו מחטטין גבי חבל דלי, אזלינן בתר בסוף, ואי לא אזלי מיניה מיניה אינו חייב אלא חצי נזק. וזהו טעם הרב אלפסי, והוא הנכון. ולפי זה הטעם, גבי זרק כלי מראש הגג שניהם פטורים, הזורק פטור דדילמא בתר בסוף אזלינן, והמשבר — דילמא בתר מעיקרא אזלינן. ופירושא, מדלא קתני הזורק חייב והמשבר פטור, אלמא זורק נמי פטור, וזורק מאי טעמא פטור משום דאזלינן בתר בסוף. וזהו הפי' קיבלתי מאבא מארי ז"ל.

נראה אפוא שזהו גם פירוש הראב"ד, המפרש את הבעיה ההלכתית 'מעיקרא — בתר תבר מנא', לא כשאלה על מי יש להטיל את האחריות למעשה הנזק, אלא כביטוי לשאלה ממתי יש לראות את הכלי כשבור. ההכרעה 'מעיקרא' פירושה שהכלי נתפס כשבור מרגע הזריקה, וההכרעה 'בתר מנא תבר' פירושה שהוא נתפס כשבור רק משנשבר בפועל. את הספק בהכרעה זו ביטא הראב"ד בנתינת הספק כטענות הגנה בפניהם של שני המעורבים. לפי זה אין הגמרא מבקשת להוכיח מדינו של רבה לא הכרעת 'מעיקרא' ולא הכרעת 'בתר מנא', אלא הכרעה 'לקולא' ככל מצב, מחמת הספק הממתי הזה עצמו, הכרעה הבאה לידי ביטוי בדברי רבה שפטור את שניהם מתשלום, הכרעה שאינה אפשרית אלא מחמת ההבנה כי שני המזיקים נהנים מן הספק. ההבדל הדק בין הראב"ד לבעל ההשלמה — אם קיים הבדל כלשהו ביניהם — הוא כזה שהאחרון קושר את הספק בהכרעה ההלכתית 'מעיקרא' — בחר תבר מנא', שהיא עצמה מוטלת בספק, בעוד שלדעת הראב"ד מבטא ספק הלכתי זה את הספק העולה מטענותיהם הסותרות של שני המזיקים כשאלה ממתי יש לראות את הכלי כשבור.

והנה, אף על פי שלאור פירוש זה מתיישבים דברי הרי"ף על נקלה, וכפי שכתב בעל 'ההשלמה' בדבריו הנזכרים — כי אילולי 'דאזיל מיניה מיניה' היה בעל התרגול משלם רק חצי נזק, מפני שהיינו פוסקים לקולא בספק הזה — נמנע הראב"ד עצמו מלפרש את הרי"ף בדרך זו.

והנה, אם נתבונן עתה שוב בדברי הרמב"ן ב'מלחמות', הנזכרים לעיל, ובהצעתו הראשונה לתרץ את הרי"ף בדרך של ספיקא 'לקולא', דרך שהגדרנוה תחילה כ'דומה' לדרך הראב"ד אך לא ממש כמותה, מסתבר עתה כי דבריו לקוחים בלא ספק מ'ספר ההשלמה' על אתר, והם מבטאים גם את תפיסת הראב"ד לעומקה. בספרו 'כתוב שם' בסוף מהדורת התלמוד 'פרדס — אל המקורות', ירושלים תשכ"ב, שאותו חיבר ליישב את השגות הר"ז על הרי"ף, פירש את הרי"ף בדרך שונה לגמרי, שעיקרה תפיסת האוקימתא 'דאזיל מיניה מיניה' לא כמתייחסת לשאלה העיקרית, 'מעיקרא' או 'בתר תבר מנא', אלא לאוקימתת הביניים בסוגיא, שלפיה בתשלום חצי נזק מדובר בחבלה כחבל. על אוקימתא זו שאלה הגמרא 'חבל' — משונה הוא! ועל כך בא התירוצ' 'דאזיל מיניה מיניה', דהיינו שרצונו של התרגול לשתות מן המים שבדלי הופך את ניקור החבל לפעולה טבעית שאינה 'משונה'. ועל כן לרעת הראב"ד, הוצרך הרי"ף להשתמש באוקימתא זו גם

למסקנה, כדי שלא יהא ניקור החבל 'משונה' ומחייב חצי נזק גם על נזק הדלי, ששכירתו נגרמה מחמת ניקור החבל ומקבלת את דיניה ממנו. מעברים וחזרות פרשניים והלכתיים מספר לספר, ואף בתוך מהלך אותו דיון, אופייניים לראב"ד, ולחלקים נכבדים מעבודתו; וראה חלק ראשון, עמ' 203–205.

בעלי התוספות

המהלך האופייני לחכמי פרובנס, קטלוגיה וספרד, שבדבריהם עסקנו לעיל, הוא ההתעמקות בהבנת הגיונה הפנימי של הסוגיא ובניסוח החילוקים והדקויות המתחייבים ממנה. בעלי התוספות, חכמי צרפת ואשכנז, לעומת זאת, מייסדים את פיתוח הסוגיא לאורה של השוואה נרחבת של תוכנה עם תוכנן של סוגיות אחרות, שהקשרן אחר ומקומן במסכתות אחרות. ההנחה כאן היא כי שום סוגיא משפטית-הלכתית אינה מתמצה במקומה, ועושר כלליה ופרטיה יתברר ללומד אך ורק מתוך בדיקתה לאורו של התלמוד כולו. אף הם מתמודדים עם חילוקים והבחנות דקות, אלא שאלה אינם נובעים מהתעמקות בקשיים הנובעים ממהלך הסוגיא עצמה והגיונה, אלא מן ההכרח להכדיל באופן ברור בין הסוגיא לבין חברותיה, במקומות אחרים, המדברות לכאורה בצורה אחרת.

היקשה ריב"ק [=ר' יהודה ב"ר קלונימוס] בר מאיר ז"ל: אמאי לא פשיטא ליה מהאי דאמרינן בפרק הזורק (דף עט ע"א) [גבי הזורק גט לחצרה של אשתו, 'כיון שיצא מרשות הגג, נמחק או נשרף הרי זו מגורשת'], לא שנו אלא שקדם גט לדליקה אבל קדמה דליקה לגט לא, מאי טעמא? מעיקרא לשריפה קא אזיל — אלמא בתר מעיקרא אזלינן... ורבנו העוזרי היקשה מפרק שור שנגח (נג ע"א) גבי הניח אבן על פי הכור ובא שור ונתקל בה וכו' עד דאי לאו בירא ידי תורא דידך הוה קטיל ליה, אלמא בתר מעיקרא אזלינן... ורבי יהודה [ב"ר קלונימוס הנ"ל?] היקשה על פירוש רש"י ז"ל שפירש בפרק הפרה (שם) כפלוגתא דרבי נתן ורבנן, גבי שור שדחף את חבירו לכור, ופירש דרבנן סברי בתר מעיקרא אזלינן וסברי דבעל השור כולי היזקא עבד וכו' — אלמא דאיכא פלוגתא דרבנן ורבי נתן כהא, והכא בעי אי בתר מעיקרא אזלינן אי לא. ותירץ ה"ר מאיר, דרבא מצי סבר דפלוגתא בפירוש דבריהם דליכא למיפשט מיניה. מהר"י כ"ץ.

מהר"י כ"ץ, שממנו התעתק הקטע בספר 'שיטה מקובצת' על אתר, הוא מתלמידי רבנו יחיאל מפריס. בקטע הזה הוא מצטט ככל הנראה מספר ייחודי תנאים ואמוראים 'לר' יהודה ב"ר קלונימוס' — מגדולי אשכנז במאות ה"ב–י"ג — קטע שלא הגיע לידינו, שבו העמיד ריב"ק על דמיון עמוק בין סוגייתנו לבין כמה סוגיות אחרות שבש"ס, מקצתן בהמשכה של מסכת בבא קמא, ואף הן בענייני נזיקין, ואחרת במסכת גיטין, שעניינה דומה אך לא זהה. במקרה שלפנינו אין

1 עליו ראה עמ' 118 לעיל. בשני מקומות נוספים הביא ר' בצלאל אשכנזי ב'שיטה מקובצת' (למסכת בבא קמא בלבד), ציטוטים של ריב"ק בפי מהר"י כ"ץ: לדף צא ע"ב ולדף צד ע"א.

ההשוואה מעוררת סתירה כלשהי, אלא מעלה את השאלה מדוע אין סוגייתנו משתמשת בסוגיות ההן כדי לפשוט את הספק 'מעיקרא' – כתר תבר מנא', בעוד שהמסקנה 'כתר מעיקרא' ממילא תקפה על פי כל הסוגיות גם יחד.

עד המסייע אם פוטר משבועה

מעמדו המרכזי של רבנו תם בעולמה של ההלכה הביניימית, והחידושים ההלכתיים הרבים — ולעתים קרובות המהפכניים — הגלומים בתורתו, הפכוהו לאישיות התורנית המרכזית בספרות הרבנית של ימי הביניים בכלל, ובמאות ה"ב–י"ג כפרט. עם זאת, רוב המשתמשים בדבריו מצטטים אותו מכלי שני ושלישי, בדרך כלל מתוך ספרות התוספות לסוגיא ולענפיה, ורק מיעוטם, ובעיקר הסמוכים לו ביותר בזמן, ראו את דבריו במקורם הראשון, כפי שיצאו מתחת עטו. מציאות זו הביאה לטעויות, בלבולים ואי־הבנות שונים ומשונים בדברי רבנו תם, ופעמים הרבה שמתוך יצר הציטוטים והמצטטים עולים חידושי הלכה הסותרים זה את זה, והכול בשמו. זאת ועוד: הרעיונות ההלכתיים החדשים שהעלה רבנו תם בבית מדרשו, עוררו מסכת שלמה של פיתוחים הלכתיים — מהם מרחיבים ומהם מצמצמים — בכתביהם של בעלי התוספות הרבים שדנו בדבריו, וחלק מפיתוחים אלה נשתרכב במשך הזמן, בעקבות ציטוטים משובשים, אל גופי הדברים, וכאילו רבנו תם עצמו הוא שהרחיב וצמצם את דבריו.

שני עדים מחייבים ממון ועד אחד מחייב שבועה. דין יסודי זה בהלכה נוסח בגמרא (שבועות מ ע"א) כך: "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת" (דברים יט, טו) — לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם, אבל קם הוא לשבועה. ותגיא, כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון עד אחד מחייבו שבועה' (וראה ספרי דברים פ"ס, קפח, מהד' פינקלשטיין עמ' 228). כלל הלכתי זה משמש פעמים הרבה בסוגיות התלמוד, אולם בשום מקום לא נמצא דין מפורש בשאלה — המתבקשת, לכאורה, מאליה — האם יפה כוחו של עד אחד גם לפטור את המחויב מן השבועה, ואם כן — מאיו שבועה. לא מצאנו כתלמוד בשום מקום גם דוגמא ברורה לחיוב שבועה מול עד המסייע, והשאלה התעוררה לראשונה, כרגיל מאוד בדיני ממונות, עקב חידושו של רבנו תם, שביקש להציע, כדרכו, פירוש חדש בסוגיא תלמודית 'רגילה', ומאז עסקו בה כל גדולי הראשונים. ואף שלא כולם מזכירים את שמו של רבנו תם על עיקר הדין, אין ספק בייחוסו לו, ועובדה היא שלא מצאנו דין הלכתי בשאלה קודם שהעלה רבנו תם את חידושו. המשנה הראשונה במסכת בבא מציעא קובעת כי 'שנים או חזין בטלית... זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקר'. הגמרא מעמידה משנה זו במציאה — הנזכרת בפירוש במשנה — ובמקח וממכר, סיטואציה שאינה נזכרת במשנה, ועל כך שואלת הגמרא (ב ע"ב) 'וליתוי זוזא ממאן נקט', שהרי יש כאן מוכר ומדוע לא נשאל את פיו ממי קיבל את הכסף — הרי 'נאמן בעל המקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי' לא רק בשעת המקח ממש, אלא גם לאחר שיצאו בעלי דין מלפניו (השווה קידושין עג ע"ב). על כך עונה הגמרא שבמשנה מדובר כאשר המוכר קיבל כסף משני הטוענים גם יחד, מן האחד קיבל 'מדעתו' ומן האחר קיבל 'בעל כורחו' ובמקרה כזה אין המוכר נאמן להעיד (כשיצאו מלפניו —

כבמשנתנו). רש"י מדגיש כי הגרסא הנכונה היא 'ולא ידענא', כלומר אין אנו יודעים, ואין לגרוס 'ולא ידע' (היינו שאין המוכר עצמו יודע), כי אפילו אם היה יודע לא היה נאמן, כאמור.

עמדת רבנו תם

על פירוש זה נחלק רבנו תם, אשר העלה את הרעיון המפתיע לכאורה, כי אף על פי שכתנאים אלו אין המוכר נאמן, אין הכוונה אלא שהמוכר מאבד את הנאמנות המחלטת שהייתה לו טרם שנסתלקו, אבל גם לאחר שנסתלקו הצדדים אין לשלול ממנו מעמד רגיל של עד אחד, המחייב את הצד שכנגדו בשבועת התורה ומסייע לפטור את האחר משבועת המשנה. מעתה ניתן לגרוס 'ולא ידע', שאילו ידע היה פועל כעד אחד, מחייב את שכנגדו בשבועת התורה ופותר את האחר אף משבועת המשנה. ואף זו דוגמא לבלבול המסורות המיוחסות לרבנו תם, כי בקדושין עג ע"ב הנ"ל, מיוחסת לר"ת שיטה אחרת, ושיטה זו מיוחסת שם לבעל התוספות (ד"ה כד"א).

דברי רבנו תם הובאו בתוספות על אתר, בלשון סתמית: 'דהכא פריך שפיר, דאע"ג דאין מקחו בידו נאמן הוא כעד אחד, ואמאי שניהם נשבעים — אותו שהמוכר מסייעו יפטר משבועה ואידך ישבע שבועה דאורייתא', וכו'. מתוך דברים אלו הסיק הרא"ש על אתר כי 'מדברי רבנו תם יש ללמוד דעד אחד פותר מן השבועה. והביא ר"ם מרוטנבורג ז"ל ראיה לדבריו, מדדרשין "לכל עון ולכל חטאת הוא דאין קם, אבל קם לענין שבועה", דלא מיעטיה קרא בין לחיוב שבועה בין ליפטר מן השבועה. ועוד — קל וחומר הוא: איזה כח מרובה, כח המוחזק או כח שאינו מוחזק? הרי אומר כח המוחזק, א"כ ק"ו הוא, מה כשהעד מסייע למי שאין מוחזק זוקק את המוחזק לישבע, כשהעד מסייע למוחזק כל שכן שיפטרנו מן השבועה'. בדברי מהר"ם מרוטנבורג נפתח הדיון באחד הנושאים החשובים בחושן משפט, האם 'עד המסייע פותר משבועה' או לא?

והנה, דברי רבנו תם שרדו במקורם ב"ספר הישר" שלו (חלק החידושים, סי' תקעא) ושם הביא רבנו תם תחילה את גרסת רבנו חננאל ופירושו: 'ולא ידע: ומפרש שהמוכר טוען שאינו יודע מאיזה קיבל מדעת'; והולך ומפרש את סוגיית הגמרא על פי דבריו: 'ציהמניה למיהוי כעד אחד להטעין שבועה דאורייתא לשכנגדו, וזה לא ישבע אפי' מדרבנן, דלא שייכא הכא תקנה דתוקף בטלית חבירו, דהא איכא עד אחד דמסייע ליה'. לכאורה פשט הדברים הוא, כי הצד שהוא מסייע לו אינו חייב להישבע משום שכל עיקרה של שבועה זו תקנת חכמים היא, 'שלא יהא כל אחד הולך ותוקף בטליתו של חבירו' (בבא מציעא ו ע"א). וכאשר אין מקום לחשש כזה בטלה שבועה זו ממילא. הלשון 'אפילו מדרבנן' כוונתה להדגיש כי אף על פי ששבועה זו תקנת חכמים היא, ולכאורה אין דרך להיפטר ממנה, מכל מקום, הואיל וכל עיקרה נובע מחשש 'שלא יתקוף', הרי במקום שעד אחד מסייעו אין מקום לחשש זה. ובאמת, כך הבינו את דברי רבנו תם רוב הראשונים שדאו את דבריו במקורם ב"ספר הישר", מהם ר' משה ב"ר יהודה מבדרש, חברו ללימודים של ר' זרחיה בעל המאור ואביו של רבנו משולם בעל 'ספר ההשלמה', הרמב"ן — ראה להלן — וכן הר"ן שכתב בחידושו על

אתר, 'שיועיל עדותו לפטור ההוא דמסהיד ליה משבועה זו של משנתינו, שאינה אלא שבועת התקנה בלבד'.

עם זאת ברור כי הראשונים שהסיקו מדברי רבנו תם הוראה כללית שלפיה עד המסייע פוטר משבועת התורה, תשאו ותתנו בדבריו מתוך מקורות תלמודיים העוסקים בשבועה דאורייתא, כמו שהבאנו לעיל משם הרא"ש, בהם ר' זרחיה בעל המאור על אתר, רבנו יונה גירונדי והמהר"ם מרוטנבורג המובאים בדברי הרא"ש הנ"ל, פירושם תמוה לכאורה: שהרי אם בכוחו של עד אחד לפטור משבועה דאורייתא, על אחת כמה וכמה שבכוחו לפטור משבועה שכל חיובה הוא מדרבנן, ומאי לשון 'אפילו' שנקט בו רבנו תם? ואפשר שהכוונה לומר כי שבועה שתיקנו חכמים, תיקנה לכל המצבים ולכל הנסיבות, ולכן הדגש הוא שאף על פי כן שונה יהיה המצב במשנת 'שנים אחוזין', משום שבנוכחות עד אחד אין מקום לתקנת השבועה כלל. ועדיין צריך עיון לפרש כך.

בעייתיות זו ניכרת יפה במחלוקת ר' זרחיה בעל המאור והרמב"ן ב'מלחמותיו' על אתר. ב'ספר המאור' הציע ר' זרחיה הלוי את פירוש הסוגיא על פי תפיסתו של רבנו תם — אף על פי שלא הזכיר את שמו, כדרכו להיגרר הרבה אחר רבנו תם בס' הישר — 'דאי ידע... מהימן כעד אחד, וי"ל במקום דאיכא שבועה דאורייתא לא תיקון רבנן שבועת תקנת חכמים כמשנתינו', אולם מיד שב לשאת ולתת בדברים מתוך השוואת שבועה זו למקרים של שבועה דאורייתא, ועל כן העיר שם הרמב"ן כי מקור הדברים כבעל 'המאור' הם, אליבא דאמת, דברי רבנו תם ב'ספר הישר', 'אבל בעה"מ קלקל דבריו מפני ראיותיו... לפי שנראה מדבריו דאפילו שבועה דאורייתא, כגון מודה במקצת או שבועת השומרים, פוטר עד א', וזה דבר שאי אפשר'.

ואכן, אין ספק כי בעל 'המאור' הבין בדברי רבנו תם מסר כפול: עד המסייע פוטר משבועה דאורייתא, אך אינו פוטר משבועה דרבנן — שהיא חמורה, לעניין זה, משבועה דאורייתא — אלא אם כן נוכחותו של העד המסייע מפקיעה את ההיגיון שביסוד תקנת השבועה מעיקרה. הבנה מאולצת זו קשורה במילת 'אפילו' שבנוסח 'ספר הישר', הניתנת להתפרש בצורות שונות, כמבואר לעיל.

הספק כיצד להבין נכונה את כוונת רבנו תם ב'ספר הישר', משתקף שוב, אולי במקרה, בניסוח הסתום שבתוספות על אתר, שהבאנו לעיל: 'דהכא פריך שפיר, דאע"ג דאין מקחו בידו נאמן הוא כעד אחד, ואמאי שניהם נשבעים, אותו שהמוכר מסייעו יפטר משבועה ואידך ישבע שבועה דאורייתא' — ניסוח שניתן לפרשו בשני האופנים, אך מירון לשונו כבר נוטה לפירוש הרחב יותר, ולפיו עד המסייע פוטר גם משבועת התורה. באופן כללי ניתן לומר כי רוב הראשונים שעיינו עדיין בדברי 'ספר הישר' במקורם — פרט לר' זרחיה בעל המאור — נטו לפרש כרמב"ן, ואילו הבאים אחריהם שראו את דברי רבנו תם בתוספות לבד, כבר פירשוהו כדרך הרא"ש ומהר"ם מרוטנבורג, ובכך קבעו את סדר הדין בשאלה לדורות רבים.

עמדת המתנגדים

ראשון המתנגדים להוראתו של רבנו תם — בצורתה המורחבת — הוא רבנו יונה

גירונדי. כן זמנו הגדול של הרמב"ן; דבריו לא שרדו לנו במקורם, והביאם הרא"ש על אתר. רבנו יונה הפנה לשני מקומות בתלמוד שנאמר בהם 'עדים' סתם במקום שעדיף היה, לפי רבנו תם, לומר 'עד אחד'. מקום מעניין כזה הוא בשבועות מה ע"ב: 'המפקיד אצל חבירו בעדים אין צריך להחזיר לו בעדים — בשטר, צריך להחזיר לו בעדים'. כלומר, המפקיד נאמן לומר 'החזרתיו לך', וישבע ויפטר, אף על פי ששטר הפיקדון מוצג על ידי המפקיד. שורש הנאמנות הוא בעצמת ה'מיגר' שאנו אומרים כאן: שהרי יכול היה הנפקד לטעון 'נאנסה' ולהיפטר בשבועה, וכדי להיפטר מעול השבועה — כנגד השטר — צריך להחזיר לו בעדים. אולם, טוען רבנו יונה, לפי רבנו תם עדיף היה לנסח 'המפקיד אצל חבירו בעדים יכול להחזיר לו בעד אחד', שהרי במקרה כזה עד אחד להחזרה היה פוטר את הנפקד מן השבועה, כדין עד המסייע הפוטר מכל שבועה. דוגמא שנייה היא מדברי המשנה בשבועות שם (מה ע"א) 'וכן היתומים לא יפרעו אלא בשבועה: שבועה שלא פקדנו אבא... אמר רשב"ג אם יש עדים שאמר האב ששטר זה אינו פרוע, הוא נוטל שלא בשבועה'. וקשה, שלפי זה יוצא שער אחד שאמר שהאב אמר לו שהשטר אינו פרוע אינו פוטר את היורשים היתומים מן השבועה, והרי לפי רבנו תם די היה בעד אחד האומר כן כדי לפטור את היורשים מן השבועה! על שתי שאלות אלו עונה הרא"ש בפשטות, כי הגמרא נוקטת לשון 'עדים' כשגרת הלשון ברוב המקומות שאין המדובר בהם בשבועה אלא בממון ממש, אף על פי שמוטב היה לומר כאן 'עד אחד' ולא 'עדים' סתם.

לכאורה יש לנו ללמוד ממשא ומתן זה כי רבנו יונה הבין מדברי רבנו תם כי עד המסייע פוטר גם משבועה דאורייתא, אחרת השאלה הראשונה ששאל אינה במקומה כלל. אולם באמת אין הדבר מוכרח כלל, כי, כאמור, דברי רבנו יונה לא שרדו במקורם, וייתכן שהקושיות שהעלה רבנו יונה לא נאמרו במקורן כנגד רבנו תם, אלא כנגד בעל 'המאור' שהבין כך בדברי רבנו תם. והרי הרא"ש, במקום זה עצמו, מוטר את קושיות הרמב"ן על בעל 'המאור' — בלא להזכיר את שניהם בשמם — כאילו קושיות הן על עמדת רבנו תם עצמו, משום שפשוט היה אצלו כי תפיסת בעל המאור בדברי רבנו תם היא הנכונה, ומבחינתו כל קושיא על תפיסת בעל המאור היא כקושיא על דברי רבנו תם עצמו. ואפשר, כאמור לעיל, כי לא ראה הרא"ש כלל את דברי רבנו תם ב'ספר הישר' אלא למדם מן התוספות. ומה הוא שהקשה הרמב"ן? להלן בפרק המפקיד (לה ע"ב) שנינו: 'השוכר פרה מחבירו והשאלה לאחר ומתה כדרכה, ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל משלם לשוכר'. אך מדוע לא ייחשב השואל כער אחד המסייע לטענת השוכר כי מתה הכהמה כדרכה? על כך עונה הרא"ש בפשטות, כי באמת כך הוא, אלא שאין הגמרא עוסקת בזה, והיא באה רק ללמדנו את טיב מערכת היחסים שבין שני השומרים ובינם לבין הבעלים הראשון, ומוכן מאליו כי כל ראייה שיוכל השוכר להביא כדי לתמוך את טענתו, יביא ויפטר מן השבועה. קושיא נוספת העלה הרמב"ן מדין שומר שמסר לשומר (כבא מציעא לו ע"א), שהראשון אינו יכול להישבע שבועת השומרים ולהיפטר, כי אינו יודע מה, בעצם, קרה אצל השני, והבעלים מצדם יכולים לטרום לקבל את שבועתו של השומר השני, בטענה שאינו נאמן עליהם. השאלה היא אפוא מדוע שלא נתפוס את השומר השני בתפקיד

עד המסייע, ופטור את השומר הראשון מן השבועה? ועל כך עונה הרא"ש כי מאחר שהשומר הראשון אינו יכול להישבע, דינו הוא, 'מחריב שבועה שאינו יכול לישבע, ומשלם'. במקרה כזה אין עד המסייע יכול לסייע בכלום, כי הרי אין בכוחו לפטור מחיוב ממון, שזה הוא, כרגע, חיובו הממשי של השומר הראשון. ולא השבועה.

רובו של המשא והמתן בדברי הרא"ש, שאת תמציתו הבאנו כאן, אין בו כדי לחדש הלכה, או תפיסה מקורית, מלבד הקטע האחרון, שיש בו העמקה מפתיעה בדברי רבנו תם. נוצרה כאן, לפתע, שאלה חדשה הרוכבת על גבי השאלה הישנה: האם עד המסייע, הפוטר משבועה דאורייתא, יכול לפטור גם את הממון שמתחייב לשלם 'המחריב שבועה שאינו יכול להישבע' — שהרי אם השומר הראשון פטור מן השבועה מכוחו של העד המסייע, הרי שוב אינו בגדר 'מחריב שבועה', ומדוע זה יתחייב לשלם אם אינו יכול להישבע? מצד שני ניתן לומר כי העד אינו פוטר את הראשון משום שבועה, משום שממילא אין הוא יכול להישבע, וחיובו אינו להישבע אלא לשלם, ומדבר זה אין העד המסייע יכול לפטרו. לפנינו דוגמא נאה מאוד כיצד מתרחבת שאלה יסודית — עמוקה כשלעצמה — שהועלתה לראשונה על ידי רבנו תם (או על ידי מרחיביו שנסתככו בלשונו) ומתפתחת לכיוונים משפטיים נוספים בניסיון מתוחכם להגיע להכרעתה מתוך מקורות תלמודיים שאינם עוסקים בנושא ממש.

העמקה נוספת עולה מדיונו של הרא"ש בראיה הפוכה שביקש מהר"ם מרוטנבורג להציע, כדי להוכיח כי עד המסייע פוטר משבועה דאורייתא. וזה דבר ההוכחה: הגמרא כבבא מציעא, דף ג ע"א מבקשת לבסס את דינו של רב חייא, כי 'עדים במקצת' מחייבים אף הם שבועה כדין 'מודה במקצת'. נאמר שם כי ר' חייא למד דין זה מ'פיו ועד אחר'. השאלה עתה היא מדוע אין הגמרא פורקת את הלימוד הזה, כי 'מה לפיו ועד אחר כשהן מחייבין שבועה אין כיוצא בהן פוטר מן השבועה... תאמר בעדים, שאפילו אם נאמר שמחייבין שבועה — ישנן בהכחשה, דאי הדר אתו סהדי אחריני ומסייעי לנתבע פטור מן השבועה... אלא על כרחך עד אחד פוטר מן השבועה כשם שהוא מחייב שבועה'. ראשונים אחרים, ובהם הר"ן בחידושו על אתר, אומרים כי גם אם עד המסייע אינו פוטר משבועה, הכול יודו שהוא פוטר משבועת עד אחד, כי במקרה כזה נוצר מצב של 'עד אחד בהכחשה', המבטל את עדותו של העד הראשון וממילא פוטר משבועה. אלא שגם טיעון זה אינו מושלם: העד הראשון הרי כבר העיד והלך לו, ומכוחו הטילו בית דין שבועה על שכנגדו, ועכשיו משבא עד המסייע אין זה עד אחד בהכחשה, כי שוב אין העדים זה בפני זה, והעד המסייע מבקש לא לבטל את עדות הראשון אלא להסיר את מה שהטיל בית הדין על הנתבע כתוצאה מעדותו של העד הראשון. לעומת זאת ניתן לומר, כדברי הר"ן, כי כל עוד לא בוצעה השבועה שהטיל בית הדין מכוח עדותו של העד הראשון, נחשב העד הראשון כמוכחש על ידי עדותו של העד השני. מדיונים אלה נתפתח נושא מורכב מאוד בחושן משפט, שכותרתו היא 'עד אחד בהכחשה' שעסקו בו גדולי האחרונים בהרחבה.

הרז"ה ביקש לתמוך את דעתו שעד המסייע פוטר משבועה, מדברי הגמרא

להלן בדף ק ע"א במשנה 'היו לו ב' עבדים אחד גדול ואחד קטן וכן ב' שדות... זה אומר גדול [קניית] זה אומר קטן [קניית]. ישבע המוכר שהקטן מכר. זה אומר איני יודע זה אומר איני יודע — יחלוק'. על כך אומרת הגמרא (שם ע"ב): 'הא מני סומכוס היא, דאמר ממון המוטל בספק חולקין'; אלא שכאן המוכר הוא בבחינת 'מודה במקצת', החייב שבועה מן התורה — ובמקרה כזה מודה סומכוס שיישבע שבועת מודה במקצת, ואילו הקונה לא יישבע. מזה רצה הרז"ה להקיש על כך שאם במשנתנו, במקח וממכר, הראשון נשבע (מצד עד אחד המעיד נגדו), יהא פטור השני ממילא מן השבועה על חציו שלו.

הרמב"ן משיב על זה, כי בעבד גדול ועבד קטן המוכר נשבע — בגלל הודאתו במקצת — על הטענה כולה, וממילא זוכה בעבד הגדול, משום שהתורה הביעה נאמנות בשבועתו של המודה במקצת ומורה לפעול לפיה, ועל כן מוכן שאין הקונה חייב בשום שבועה, כי המוכר עומד להרוויח הכול משבועתו. במשנה שלנו, לעומת זאת, הצד הנשבע כנגד העד האחר מקבל רק חצי טליח, והצד השני מקבל את החצי השני, נמצא שהצד הנשבע הוא הצד המפסיד, ושכנגדו זוכה, ועל כן בוודאי לא יפטור מן השבועה. למעשה לקוח התירוץ הזה מדברי הראב"ד בהשגות 'כתוב שם' על הרז"ה, שאף הוא פיתח טענה דומה, והדגיש כי לאחר שהאדם נשבע כנגד העד המעיד נגדו, נתחזקה טענתו עתה בכוח שבועה זו, ובוודאי ובוודאי שיש לחייב את הצד השני להישבע לפני שהוא נוטל את החצי שלו. זהו, למעשה, אותו תירוץ, והשורות הראשונות אצל הרמב"ן מועתקות כמעט מילה במילה מלשון הראב"ד ('מי דמי להא מילתא, ואדרבה אי איכא לדמיה היא תיובתיה, דהא התם מדינא מוכר ולוקח פליגי לדעת סומכוס וכיון דקטע לידא² ואיחייב ליה שבועה דאורייתא' = 'דכי דייקת שפיר תיובתא היא לרידיה, דהא התם מדינא מוכר ולוקח פליגי ליה לעבד גדול ועבד קטן כדעת סומכוס, וכיון דקטע לידיה... ורמיא עליה דמוכר שבועה דאורייתא'). גם דברי הרמב"ן להלן שם, שדחה את ראיית הרז"ה מ'סלעין דינרין' לקוחים מהראב"ד, אף שאין הרמב"ן מזכיר את שם הראב"ד כאן.

נמצינו למדים: הרז"ה עומד, כרגיל, בשיטת רבנו תם, ואילו הרמב"ן, כרגיל אצלו בספר 'המלחמות' — בטרם נתוודע לספרות התוספות בהיקפה המלא — עמד בהשפעת הראב"ד, גדול חכמי פרובנס. עם זאת ויתר הרמב"ן, בשתיקה, על ראייה נוספת שביקש הראב"ד להביא נגד בעל 'המאור', ולהוכיח ממנה כי עד המסייע אינו פוטר משבועה; וזו הראיה: 'שהרי מצאנו לענין מציאה עצמה שאמרו "סימנין וסימנין ועד אחד" (בבא מציעא כח ע"א), עד אחד כמאן דליתא ויניח'. כלומר, שאם שני אנשים יודעים לומר את סימני החפץ ולאחד מהם יש גם עד אחד המעיד כי החפץ שלו, אין משקל לעדותו של העד והמוצא ימשיך להחזיק בחפץ עד לבירור טוב יותר. קשה מאוד להבין מה רצה הראב"ד להסיק מכך ביתס לשאלת עד המסייע פוטר מן השבועה, שהרי כאן אין מדובר בשום שבועה. ואפילו לאותם הסוברים כי נותן הסימנים חייב להישבע לנותן הסימנים

2 קטיעת יד העבד נחוצה כדי שלא ייווצר מצב של 'הילך' הפוטר משבועה מודה במקצת. ראה כל הסוגיא שם.

האחר מחמת עדותו של העד המסייע, הרי לכל הרעות אין עד זה יכול לפטור מן השבועה, שכן הצד 'שלו' אינו חייב בשום שבועה. ניתן, בקושי, לפרנס את דברי הראב"ד, אולם הכלל הוא כי אין מקשים בדוחק, ועל כן התעלם הרמב"ן מעניין זה כליל ולא הזכירו.

פלגינן דיבורא

הצגת השאלה

'שני בני היצהר', ר' אושעיא ב"ר משה ור' יוסף ב"ר אבא מארי, נתקשו בהבנת דברי הירושלמי, כפי שהועתקו בספר ההלכות של הרי"ף סוף פרק קמא דמכות (ג ע"א בדפי הרי"ף): 'כתב כל נכסיו לשני בני אדם, והעדים כשרים לזה ופסולים לזה, ר' יוחנן אמר פסול'. פירוש: ר' יוחנן אמר שגם העדות לרחוק פסולה, ולא אמרין פלגינן דיבורא, ואם נפסלה לקרוב נפסלה לרחוק. והיקשו חכמים אלו, 'דהא קי"ל כפ' יש נוחלין (בבא בתרא קלד ע"ב) דבתי גופי פלגינן דיבורא, כדרכא דאמר פלוני בא על אשתי הוא ואחר מצטרפים להורגו (סנהדרין ט ע"ב), והבא א"ר יוחנן פסול'. כלומר, אף שאין אדם מעיד לאשתו, פלגינן דיבורא ומעיד כנגד פלוני. והוא הדין כאן: מדוע לא נאמר פלגינן דיבורא, כך שלגבי הרחוק יהיו העדים נאמנים ולגבי האחר לא. והוסיפו לכך השואלים את תשובת רב האי גאון, שמצאו בספרו של ר' יהודה הכרצלוני בעל 'ספר העתים', ולפיה עדות שהיא כשרה לגבי שמעון ולגבי חלק מירשיו (כי יורשים אחרים קרובים הם לאותם עדים), תהא כשרה לגבי יורשים הרחוקים ופסולה לקרובים, כי 'הרחוקים מן ראובן יש להם שני עדים... ומן העיקר הזה אמר רבא פלוני בא על אשתי הוא ואחר מצטרפין להורגו אבל לא להורגה, דבתי גופי פלגינן דיבורא'. את השאלה הפנו לר' אברהם ב"ר יצחק (הראב"י) אב"ד נרבונה: כיצד נפרנס את דברי הירושלמי שהביא הרי"ף לאור כללים אלה?

עמדה בעלי התוספות

לפני שנעיין בתשובת הראב"י, נראה מה תירצו ראשונים אחרים על שאלה דומה. הרבה נתחבטו הראשונים בסוגיית פלגינן דיבורא במסכת סנהדרין (ט ע"ב) להשוותה עם המשנה בכתובות (יח ע"ב): 'העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו... הרי אלו נאמנין'; ובגמרא שם: 'לא שנו אלא שאמרו אנוסין היינו מחמת נפשות, אבל אנוסין היינו מחמת ממון אין נאמנין, מאי טעמא אין אדם משים עצמו רשע'. ונשאלת השאלה, מדוע לא נאמר גם כאן פלגינן דיבורא, ונאמין להם רק שהיו אנוסים, אבל לא 'מחמת ממון'. קושיא זו הקשו בעלי התוספות בסנהדרין ובכתובות, ותירצו ארבעה תירוצים שונים, כדלהלן: (א) כיוון שקיום שטרות דרבנן, לא נאמר פלגינן דיבורא לפסול השטר, שהרי מעיקר הדין אין צריך לקיימו כלל; (ב) אונס נפשות לא שכח, ועל כן אין לנו לטעון כך מעצמנו; (ג) 'מחמת ממון' (או 'נפשות') הוא פירוש למילים 'אנוסים היינו', ואינו חלק נפרד של העדות, ועל כן אין אפשרות להפרידו; (ד) 'אנוסים היינו' הוא עיקר העדות, מפני שמשמעותו הוא 'לא ראינו את המעשה', ומיד הם משימים עצמם רשעים — שאם לא ראו למה חתמו — אם לא יעשו פירוש לדבריהם, על כן לא שייך לומר כאן פלגינן דיבורא.

עמדת הרמ"ה

ארבעת התירוצים נושאים אופי טכני ואינם משביעים רצון. תירוצ אחר, עקרוני יותר, הציע ר' מאיר אבולעפאי בספר 'יד רמה' לסנהדרין שם. ההלכה שאין אדם משים עצמו רשע משמעותה היא שאין העדים נאמנים לפסול עצמם ועדותם; ניסיונם לפסול עצמם נכשל מפני שאין אדם משים עצמו רשע, ומכיוון שאינם יכולים לפסול עצמם ממילא השטר כשר מאליו, מכוח עדותם המקיימת אותו. לפסול עדות זו אפשר רק מכוח הטענה שהעלול העדים עצמם, ומכיוון שאינם נאמנים עליה ממילא כשר השטר. לדעת הרמ"ה מתקיים כאן דין פלגין דיבורא בעצם העובדה שאנו מקבלים את חלק העדות 'כתב ידינו הוא זה' ורואים בו עדות קיום כשרה, אף על פי שאנו פוסלים את החלק השני של העדות שבה ביקשו העדים לפסול את עצמם; וסיים ואמר 'וטובא איחבטו רבוואתא בהני תרי שמעתתא דאין אדם משים עצמו רשע לאוקמינהו בחד טעמא ולא יכילו, וכד מעיינת בהדין טעמא דילן סלקי לך הני תרי שמעתתא אליבא דהלכתא'. אין תירוצו של הרמ"ה תירוצ טכני, כקודמיו, והוא מנסה להטיל הבחנה עקרונית-עיתית בכלל ההלכתי עצמו, אלא שהדברים אינם חתוכים: סוף סוף, מדוע לא נחלק גם את חציו השני של הדיבור ונפרש אנוסים היינו מחמת נפשות, ונמצאו העדים פוסלים עדותם מבלי לפסול עצמם ולהיות רשעים, ונמצא השטר בטל? שומעים אנו כאן הבחנה יפה, אולם אינה חתוכה כל צורכה.

עמדת הראב"י אב"ד

נשוב עתה לשאלה שהציגו 'בני היצהר' לפני ר' אברהם אב"ד נרבוניה, הסוככת אמנם על עניין אחר, אך דומה לה מבחינה עקרונית. תשובתו של ראב"י נתפרסמה מאוד בין הראשונים, וכיום היא מצויה בידנו במקורה הראשון כפי שנדפסה על ידי א' סופר בספרו 'חשובות חכמי פרובינציא', סי' ה (עמ' 324 ואילך). לדבריו, התחבט בשאלה דומה שלושים שנה קודם לכן וכבר אז העלה את העיקרון שאותו הציע עתה בפניהם. השאלה שהעסיקה אותו אז נוגעת לדברי הגמרא במסכת בבא בתרא (מג ע"א) 'שותפים מעידים זה על זה. אמאי? נוגעים בעדותן הן! דכתב ליה דין דברים אין לי על שדה זו וקנו מידו'. השאלה היא: כיצד מועיל סילוק זה, והרי בעדות כלל מחייב הוא 'תחילתו בכשרות וסופו בכשרות' (בבא בתרא קכח ע"א), ולא די ש'סופו בכשרות'. התשובה שהעלה הראב"י היא שנגיעה בעדות איננה בגדר פסול עדות, כפסול קרובים, אלא הופכת את הנוגע ליבעל דבר, שאיננו עד פסול אלא משולל גדר עד כלל. רק לאחר שנסתלקה נגיעתו הופך השותף להיות 'עד' ש'תחילתו בכשרות'. על פי אותו עיקרון טוען הראב"י כי עקרון פלגין דיבורא שייך רק כאשר החלק הפסול שבעדות נוגע לאדם המעיד עצמו — 'אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע' — שאז אין הוא בגדר עד פסול אלא בגדר 'בעל דבר' שאיננו עד כלל, ולכן ניתן לקבל את חלק העדות הנוגע לזולת תוך התעלמות מהחלק הנוגע לו עצמו, אולם כאשר מדובר בעדות רגילה, שחלקה נוגע לקרובים וחלקה לרחוקים, חל הכלל הרגיל של 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה' ואין מקום כלל לפלגין דיבורא.

הבחנה זו מסמך הראב"י על דברי הגמרא במכות ו ע"א: 'אלא מעתה הרוג

יציל... הורג ורובע יצילו [רש"י: "הרוג נמי יציל את הנידון, שהרי גם הוא ראה והוא קרוב אצל עצמו"]? אמר ליה: "יקום דבר", במקיימי דבר הכתוב מדבר' [ידהיינו העדים, אבל לא בעושי הדבר'; רש"י]. הוה אומר: בעל המעשה, נשוא העדות, אף על פי שגם הוא ראה את המתרחש, אין דבריו נכללים במסכת העדויות, ואין עליו שם עד כלל, כי המדובר בו עצמו. במקרה כזה ניתן לפלוג את דיבורו, לקבל את חלק הדברים המתייחס לאיש אחר ולהתעלם מחלק הדברים הנוגע אליו עצמו, מה שאין כן מסכת עדות, שאינה ניתנת לחלוקה, ועליה נקבע הכלל כי 'עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'.

עוד הוסיף הראב"י לספר לשואליו, כי כחצי שנה לפני כתיבת התשובה (וכשלושים שנה לאחר שהגה בדעתו את התירוצ' הנזכר על ענין 'תחילתו בכשרות') הגיע לידיו ספר חידושי בבא בתרא של ר' יוסף אבן מיגש, ושם מצא את התירוצ' הזה עצמו, ועל כן נראה לו עתה נכון לתרץ, ברוח זו, גם את שאלת פלגין דיבורא שפתחנו בה. ואכן, דברים אלו שהביא הראב"י אב"ד בשם הר"י אבן מיגש נמצאים לפנינו במהדורת ספר הנדפס, על אתר, מילה במילה.

דברי הראב"י אב"ד נתפרסמו, כאמור, מאוד בין הראשונים — אלא שיוחסו בטעות לראב"ד בעל ההשגות, שהיה חתנו — ומי שהפיץ וגרם לקליטתם היה הרמב"ן, שהיה המפיץ העיקרי של תורת חכמי פרוכנס בין חכמי ספרד במאה הי"ג. הרמב"ן דן בדברים באריכות רבה בחידושי למסכת מכות, דף ז ע"א. בסוגיא הקצרה שם, ארבע שורות בסך הכול, נאמר כך: 'אילעא וטוביה קריביה דערבא הוה [יעדי הלוואה היו קרובים אצל הערב'; רש"י], סבר רב פפא למימר גבי לזה ומלוה רחיקי נינהו. א"ל רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא, אי לית ליה ללוה לאו כתר ערבא אזיל מלוה? !'. בדומה למה שהקשו 'בני היצהר' על דברי הר"ף, הקשו הראשונים על סוגיא זו — למה לא נאמר פלגין דיבורא בתרי גופי, והיו העדים נאמנים ביחס למלוה ולא ביחס לערב? ועל כך הביא הרמב"ן את דברי הראב"י הנזכרים, לחלק בין עדים לבעל דבר עצמו, סיכם את דבריו בקיצור נמרץ אך בדיוק רב, והוסיף להביא ראיה איתנה לדבריו מהמשך דברי הגמרא בסנהדרין (י ע"א): 'פלוני בא על אשתי, הוא ואחר מצטרפין להורגו אבל לא להורגה. פשיטא! ומפרקין: סלקא דעתך אמינא אדם קרוב אצל עצמו אמרינן אצל אשתו לא אמרינן, קמ"ל'. דברים אלו מפליאים לכאורה: וכי היה עולה על דעתנו לומר שאין קורבה בין האדם לאשתו וניתן לקבל עדותו של אדם על אשתו? ! אולם לפי הצעת הראב"י הרי הדברים כפשוטם. היינו חושבים כי קרבת האדם לאשתו אינה כקרבתו לעצמו בבחינת 'בעל דבר', אלא הרי היא כשאר קרבות משפחתיות שהן בגדר עדויות פסולות ולא פלגין דיבורא, ועל כן הוא בא להשמיענו כי קרבת האדם לאשתו היא אכן כקרבת האדם לעצמו ומכוחה הוא נעשה ל'בעל דבר' ואיננו בגדר עד פסול.

יתר על כן, הרמב"ן הביא את פירוש רש"י על ההוה אמינא של הסוגיא הזו, ולפי פירושו היינו חושבים כי אין קרבה לאדם ביחס לאשתו, והואיל 'ומהימן בהוה דיבורא למיקטליה לחבריה ליקטליה לדידה, קמ"ל'. הרמב"ן תמה בצדק על פירוש זה, 'שלא אמר בשום מקום בעדות בטילה מתוך שנתקיימה במקצת נתקיימה ככולה, אלא היפך הוא הדין, שכל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה'.

עמדת הרמב"ן

עם זאת רחה הרמב"ן את חידושו של הראב"י משום שאינו מתאים לדיוקה של הסוגיא במכות. הרי הטענה כנגד רב פפא היא שבהיעדרו של הלווה עובר החוב לערב, ומשמע שאילולי קשר אוטומטי זה בין הלווה לבין הערב, אילו היו שני האישים הללו בלתי תלויים זה בזה, היינו מקבלים את עדות הקרובים ביחס ללווה ולא ביחס לערב, כלומר שהיינו מפעילים את עקרון פלגינן דיבורא גם במסכת של עדויות.

לפיכך מציע הרמב"ן פירוש אחר: 'ואיכא דניחא ליה, דכל הני סהדי לאיחויבי גברא קא אתו או למיפסליה, וכיון שכן בעיקר העדות שהם אומרים שרבע או שלוה בריבית נאמנן, וזה שאמר "לדידי" מילי אחריני נינהו ולא מקבלינן מיניה. אבל להאמינו שלוה לחייב לזה ולא לחייב ערב אי אפשר'. הכוונה ברורה למרות החיסכון במילים: ההבחנה בין המקרים אינה קשורה במעמדם ההלכתי של הדוברים — אם הם פועלים כעדים או כבעלי דבר — אלא בטיב העדות שהם נושאים. ב'פלוני רבעני לרצוני' ו'לדידי אוזיף בריביתא', ניתן להפריד בין חלק העדות הנוגע להפללת האחר לבין מעורבותו האישית של המעיד, כי מבחינה עניינית ניתן לתפוס את הפללת האחר לגופה, מבלי להתייחס למעורבותו האישית של המעיד במעשה, למרות העמימות העובדתית הנוצרת במקרה זה, מה שאין כן בלווה וערב, שלא ניתן להפריד, מן הבחינה העניינית, בין חובם של השניים, ואם יש כאן לווה הרי באופן אוטומטי יש כאן גם ערב. את הטיעון הזה מוסיף ומחזק הרמב"ן בטענה כי הסוגיא מדברת בעדי פירעון ולא בעדי הלואה (כפירוש רש"י). לעדות הפירעון נפקות משפטית שוות ערך לגבי הלווה והערב כאחד, ומתחזק מאוד הטיעון כי אין ניתן להפריד כלל בין דין הלווה לדין הערב, יותר מאשר אילו היה המדובר בעדי הלואה, שהנפקות מעדותם לגבי הערב רחוקה הרבה יותר.³

אולם בכך עדיין לא מתמצה כל מה שניתן לעיין בסוגיא זו לדעת הרמב"ן. לאחר שדחה את חידושו של הראב"י וקבע כי פלגינן דיבורא ניתן להיאמר גם במסגרת של עדות, בתנאי ששני חלקי העדות מבטאים עובדות הניתנות להפרדה עניינית למרות העמימות המתחייבת מכך, הוסיף הרמב"ן הבחנה נוספת, ולפיה במצב קיצוני הפוך, כאשר ההפרדה בין שני חלקי העדות אינה יוצרת בהכרח שום בעיה עניינית, יש להפריד בין שני החלקים גם ללא שימוש באפשרות ההלכתית של פלגינן דיבורא. על כן בירושלמי שהביא הרי"ף, כאשר העדים קרובים לאחד ממקבלי המתנה, אפשר להפריד ולומר כי הרחוק אכן קיבל מתנה ואילו השני לא קיבל מעולם, בהיעדר עדות כשרה על כך. במקרה כזה תופרד העדות ותיושם על אחד הזוכים בלבד בלא שייעשה שימוש בכלל של פלגינן דיבורא, וכנגד פסקו של הרי"ף שהכריע כר' יוחנן בירושלמי שהן פסולין לזה ולזה. כסימוכין להכרעתו זו ציטט הרמב"ן את תשובת רב האי גאון שהובאה בשאלת 'בני היצהר' שפתחנו בה את דבריו, ואשר גם ממנה עולה הכרעתו של הגאון להפך מרעת

3 את עיקר סברא זו מביא הרמב"ן בשם 'איכא דניחא ליה' ולא פירש מיהו, אולם באמת כוונתו לבעלי התוספות שהקשו וחיצו כך במסכת סנהדרין דף ט ע"א.

הרי"ף, למרות שהגאון תולה טעם הדבר בדיון פלגין דיבורא דווקא. עם זאת שוקל הרמב"ן להטעים את דעת הרי"ף מפני שהוא מעמיד את דברי הירושלמי בעדות כשטר, ומאחר שהקרוכים והרחוקים כתובים יחדיו כאותו שטר, נעשה השטר כולו דבר אחד וכמוזויף מתוכו דמי... שכתובתן מצרפת הכל כעדות אחת באיש אחד; אבל סיים הרמב"ן והכריע 'אלא שאין זה נכון'.

צא וראה איזה עושר גדול העשיר הרמב"ן את הלומד בדונו בסברתו החדשה והמבריקה של הראב"י אב"ד, וכמה פנים הראה בה לכאן ולכאן ולדרך שלישית שקלט מדברי התוספות, והכול כלשון בהירה, קצרה, תמציתית וחסכונית במילים. חשוב להדגיש כי למרות דחייתו המוחלטת של הרמב"ן את חידושו של הראב"י, ותמיכתו בסברה אחרת לגמרי, הרי שתלמידי הרמב"ן הביאו את חידושו של הראב"י כדרך הנכונה ללמוד בה את הסוגיות הקשורות בנושא פלגין דיבורא. וכך כתב הריטב"א: 'ומיהו בר מן כל דין קבלה בידי מרבי' הרא"ה שלמד כן מרבו ומדברי הרב אב"י ז"ל וכן כתבתי אני בשיטה שלי כהרבה מקומות שאין לומר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אלא כשהעדות ההיא כולה על אחרים; והמשך הדברים שם מקוטע. דברי הרשב"א, תלמידו המובהק של הרמב"ן, למסכתות סנהדרין ומכות לא הגיעו לידינו. כידוע הרחיב הרא"ה מאוד בדברי הראב"י אב"ד, ומאז ועד היום מהלכת דעתו של הראב"י כדעה עיקרית בסוגיית פלגין דיבורא. את דבריו למדו הכול מהכאתם בחידושי הרמב"ן, ומשנראו הדברים בעיניהם, על פי הסיכום הקצר והבהיר שהקנה הרמב"ן לדברים, קנו את מקומם בספרות התורנית שאחרי הרמב"ן, אף על פי שהרמב"ן עצמו דחאם והעדיף עליהם סברה אחרת.

גדר התענית ונדר התענית

הצגת הבעיה

תענית יחיד מוגדרת בתלמוד הבבלי על פי מספר קני מידה המגבילים את תנאיה. חלותר מוגבלת בקבלתה בפה, ומראש, לפני תחילת הצום, ועל ידי הצורך להשלימה עד שקיעת החמה ודרישות נוספות שמקצתן יבוארו להלן, אשר בהיעדרן אין כאן תענית. ונשאלת השאלה: כאשר אין התענית מתקיימת, כגון קבלת 'תענית שעות' לאחר אכילה, תענית שנענתה, תענית שהופסקה מחמת אונס או בשכחה, וכדומה, בכל אלו, לאן נעלם מרכיב 'לא יחל דברו' הכלול, לכאורה, מעצמו ובאופן אוטומטי בכל קבלת תענית? האמירה 'למחר אשב בתענית', שהיא תנאי הכרחי לחלות התענית (למעט שיטת רבנו חס' המאפשרת קבלה בלב), תקפה לכאורה גם כנדר רגיל, וכיצד זה נפטר האדם מלקיים מוצא פיו גם אם אין דין תענית רשמית חל עליו? שאלה זו נוגעת לכמה וכמה סוגיות במסכת תענית, ופתרונה משליך על עצם מושג התענית.

א. ארבע דרכים עיקריות נאמרו ביישוב שאלה עקרונית קשה זו, ואלו הן:
א. אין מרכיב הנדר נעלם, ואכן חייב האדם לשמור מוצא פיו כאשר אמר, אלא שאם אין דין התענית חל אין שכר לתעניתו ולא יוכל לומר תפילת 'ענינו' בתפילותיו; ורק בזה עוסקות הסוגיות.
ב. אין מרכיב הנדר נעלם, אולם מכיוון שתוכנו הממשי של נדר תענית זה הוא קבלת צער הגוף, חומרתו פחותה משל נדר סתם, כי אין שיעור קבוע לצער כלפי מטה.

ג. מרכיב הנדר לא קיים כלל בקבלת תענית, מפני שנוסחה חסר את המילים הקריטיות 'הרי עלי', שבלעדיהן אין כאן נדר במובן ההלכתי הרגיל. קבלת תענית היא פרשה הלכתית לעצמה, המוגדרת על ידי דרישות וכללים שבהיעדרם אין כאן כלום.

ד. מרכיב הנדר קיים בתענית בצורה קלושה בלבד, משום שהאמירה 'למחר אשב בתענית' היא שבועה בלשון נדר ומעיקר הדין אינה חלה אלא אם, וכאשר, מטרתה לזרז לקיום מצווה. אם תענית שעות, דרך משל, אינה תענית, הרי אין בזה זירח לקיום מצווה וממילא בטל יסוד הנדר.

ארבעת המהלכים הללו יבוארו להלן ביתר הרחבה, כדי לעמוד מתוכם על דרך התפתחותם וקליטתם של הרעיונות ההלכתיים ומסירתם מדור לדור, על תרומתם של המוסרים השונים בעיצוב הרעיונות ופיתוחם, ועל החידושים ההלכתיים שנוצרו על פיהם.

המקור התלמודי ופירושו

ההלכה בתלמוד קובעת כי תענית שהאדם לא קיבל אותה על עצמו ערב הצום — בשעת המנחה (לדעת רב) או בתפילת המנחה (לדעת שמואל) — 'לאו שמיא תענית' (תענית יב ע"א). על פי השקפה זו, עצם ההימנעות מאכילה ושתייה איננה

'צום' כמובן ההלכתי של המילה, ומתן ביטוי מילולי ברור למודעות הנפשית ולהפנמת מעשה הצום הוא תנאי הכרחי לחלותו. נדמה כי אין מי שיחלוק בדבר שאדם חסר תיאבון, או חולה, או הולך במדבר, או טרוד בעסקיו עד כי עבר עליו יום שלם בלא אכילה ובלא שתייה, אין לו שכר תענית ולא שכר מצווה. תענית טעונה מצב נפשי וכוונה פנימית, ואלו באים על ביטורים ב'קבלתה' הנאותה. הלכה פשוטה זו נתונה הייתה במחלוקת בין הראשונים בשאלת עומק משמעותה ודרך הגשמתה, ולהלן נפרט את השיטות. היו שפירשו קבלה זו כתפילת 'ענינו', שהיא התפילה המיוחדת לימי צום, ואשר לדעתם יש לאמרה כבר בתפילת המנחה של ערב הצום, אף על פי שהצום עצמו מעותד ליום המחר. אחרים סבורים כי הכוונה היא למשפט אישי של קבלה שיש לשלבו במסגרת כרכת 'שומע תפילה' של מנחת ערב הצום. ראשונים אחרים סבורים כי המדובר הוא בנוסח אישי שיש לשלבו בקטע הסיום של תפילת המנחה, או מיד לאחריה, בנקודת התפלה שבינה לבין תפילת מעריב של ליל הצום. ויש הסבורים כי ניתן לקבל את הצום באופן חופשי גם לפני תפילת המנחה של ערב הצום.

המחמיר ביותר בעניין זה הוא בעל 'השאלות', לפרשת כי תשא (מהר" מירסקי, סי' עה) — לדבריו 'מאן דקביל תעניתא מיבעי ליה לקבולי בעוד יום, וצריך לאדכוריה "ענינו ה' ענינו". והיכא מקביל ליה? בתפילת המנחה. דאמר שמואל: יחיד שקיבל עליו תענית צריך להזכיר "ענינו ה' ענינו" בתפילת המנחה, בשומע תפילה; ונראה לפי פשטות הלשון כי כך הייתה לפניו הגרסא בגמרא. לפי שיטה זו משוקעת 'קבלת' התענית מבעוד יום באותה נקודה ליטורגית שבה תוזכר התענית בתפילות י"ח של יום התענית עצמו. צומת ליטורגי זה הוא מקום שילובה של כל תפילת יחיד אישית בתפילת י"ח הקבוצה והנוקשה, ועל כן הוא משמש את המתפלל ביום צומו ובערכו כאחד. כערב צומו מבקש המתפלל כי יענו אלוהיו ביום צומו, באותה לשון ובאותו סגנון עצמו שבו עתיד הוא לבקש זאת בתפילות יום הצום עצמו, ובאופן זה תופס הצום יממה תמימה ומדויקת, למן סמוך לשקיעת החמה של יום אתמול עד לשקיעת החמה של יום הצום.

שיפור קל בשיטה זו הכניס ר' יהודה שירליאון מפריס — שהוא התחם היחיד מן הצרפתים שנהג הלכה למעשה כשיטת 'השאלות' — שבמסגרת תפילת 'ענינו' של מנחת ערב הצום אמר 'ענינו ה' ענינו ביום תענית כי למחר אשב לפניך בתענית' (אור זרע, ח"ב, סי' תד). ניסוח זה מרכז מעט את הקושי הכולט לעין שבאמירת תפילת 'ענינו' הרגילה בערב הצום.

למטה מן השאלות היא שיטת רבנו חננאל, שלפיה אין המדובר בתפילת 'ענינו' כלל, אלא בהצהרת כוונות בדבר רצונו של האדם לצום ביום המחרת. הצהרה זו מנוסחת בלשון 'מחר אהיה בתענית', ולדעת שמואל יש לכלול אותה בברכת 'שומע תפילה' שבתפילת המנחה של ערב הצום שהיא, כאמור, המקום הקבוע בהלכה לשיבוצים פרטיים במסגרת תפילת י"ח. שיטת הר"ח כאן, כברור המקומות, ערוכה בעקבות שיטת הגאונים ורב האי גאון בראשם — ראה ספר האשכול, מהר" אלבק, ח"א, עמ' 126.

למטה ממנה שיטת 'המיוחס לרש"י', אשר פירש כי המדובר הוא בנוסח הצהרתי למחצה, שאינו קשור כלל לתפילת המנחה והקשרו הליטורגי קלוש. שמואל

מבקש לקרב ולצמצם ככל האפשר את נקודת המגע בין מועד קבלת התענית לבין מועד כניסתה, מיד לאחר גמר תפילת המנחה, ובפרק זמן קצר זה מנסח המתפלל כלשנו תפילה ותחנונים כי 'תתקבל' תעניתו שאותה הוא 'מקבל' באותה עת. המדובר הוא בתפילה פרטית, מעין 'נפילת אפיים'.

למטה ממנה שיטת הרמב"ם, שלפיה אין המדובר בתפילה כלל, אלא בהצהרת כוונות בלבד, שבה מודיע האדם כי בדעתו לצום ביום המחרת. הצהרה זו היא המשווה משמעות לתעניתו. לדעת הרמב"ם — 'ידבר נכון הוא אע"פ שאין לו הכרח מן הגמרא', כהצרת הרב בעל 'מגיד משנה' על אתר — 'כשם שהציבור מתענים על צרתן כך היחיד מתענה על צרתו' (הל' תעניות פ"א ה"ט). אולם אדם שהיה עסוק וטרוד כל היום כולו, ולא אכל ולא שתה, ולא כיוון דעתו, אין צומו קרוי 'תענית'; אין הוא יוצא ידי חובתו ואין עליה קבלת שכר.⁴ מהפך של ממש חולל — כדרכו — רבנו תם, שחידש דברים בהלכה זו עד שביטלה כמעט מכול וכול.

מעשה בא לפני ר"ת באחד שעשה תעניות הרבה ולא קיבלם מאתמול, ואמר ר"ת כי לא הפסיד תעניותיו, כי מאחר שהיה בדעתו להתענות, היינו גמר בליבו והיו בכלל 'נדיב לב', דאמר דגמר בליבו אע"פ שלא הוציא בשפתיו (שבועות כו ע"ב); והא דבעו שמואל ור' יוחנן קבלה — היינו לכתחילה. ועוד היה אומר ר"ת כי אף [אם] לא גמר בליבו עד הלילה, יוכל להתענות ולהתפלל תפילת תענית ויצא ידי נדרו כאילו קיבל מאתמול, אך לא היה בידו ראיה ברורה על זה. ומיהו מצוה מן המוכרח לקבל מבעוד יום בתפילת המנחה (עבודה זרה לד ע"א, ד"ה מתענין).

הוזה אומר: נדר התענית כמוהו ככל קבלת נדר לעשות דבר כלשהו, אף על פי כן אין בו דין 'ביטוי שפתיים' שהוא תנאי בל יעבור בכל נדר ושבועה, וקבלה בלב מספקת בדיעבד. הראיה שהביא רבנו תם היא מן הגמרא במסכת שבועות העוסקת בהפרשת תרומה וקרבנות, או בתרומת המשכן, המוגדרים בכלל 'נדיב לב', היינו כמעשי צדקה, ועל כן ברור כי רבנו תם משווה את התענית כהתנדבות לצדקה, ואת קבלת התענית לנדר הצדקה, שבו נחשבת הנכונות הפנימית כאילו הוציא האדם את הנדר מפיו. ועל כן פירש את ההלכה המצריכה קבלה בפה, ערב הצום, כדרישה של לכתחילה בלבד.

אין ספק כי מחפיסה חדשה זו, שיש בה היגיון הלכתי מעניין, למד הראב"ד לחדש דין מהפכני נוסף, ולפיו ניתן לפדות את נדר התענית במתן צדקה לעניים. הבסיס ההלכתי לתפיסה זו היא סוגיית הגמרא המאפשרת לאדם 'ללוות על תעניתו ולפרוע' (שם יב ע"ב). הכוונה כפשוטה היא לאפשר ללוות את הצום — שכאמור נתקבל על ידי האדם בתפילת המנחה של ערב הצום — ולצום ביום

4 על הכעיות הכרזות כהגדרת עמדת הרמב"ם על ריוקה, לאור קביעות שונות שנאמרו בשמו, ראה מה שכתבתי בספרי התפילה האשכנזית הקדומה, 'ירושלים תשס"ג, עמ' 162–164. בספרי מפתח הנושא הזה כולו בהרחבה וביתר פרטות; כאן ביקשתי לצמצם הדברים לצורך הדגמת הנקודות הספציפיות הנידונות כאן.

אחר. אולם על דברי הגמרא 'לא יהא אלא נדר, נדר מי לא מצי בעי לשלומי ומיזל למחר?'! (שם) כתב הראב"ד — הביאו הרא"ש שם — כך: 'לא יהא אלא נדר: אילו אמר סלע זו לצדקה, עד שלא בא ליד גבאי מי לא יזיף ופרע?! והאי נמי כל כמה דלא עביד תעניתא כמאן דלא בא ליד גבאי דמי, שהרי בידו הוא. וקבלת תענית אינו אלא כצדקה, כאילו מתנדב מחלבו ודמו לגבוה ותמורתם יתן לעניים, ואומדן דעת הוא דאדעתא דהכי קביל, הילכך לווה ופורע'. נראה לעיניים כי הראב"ד, שדכריו המקוריים לא הגיעו לידניו, קלט את עיקר חידושו של רבנו תם להשוות את נדר התענית לנדר הצדקה,⁵ והוסיף עליו הסבר מריליה, כי הצום הוא כהקרכת חלבו ודמו, ואת 'תמורתם יתן לעניים'. ממילא הציע פירוש מצוין לדברי הגמרא — התמורה מאד על פניהם — 'נדר מי לא מצי בעי לשלומי ומיזל למחר'. לכאורה ייפלא, וכי באמת יכול כל אדם לדחות קיום נדר, כל נדר. מ'מחר' ליום אחר? אולם עתה מובנת כוונת הגמרא, שהרי נדר צדקה — שבו, ורק בו, מדברת הסוגיא — אכן ניתן לשנותו ולדחות את מועד ביצועו כל זמן שלא בא ליד גבאי. כך שווה הראב"ד משמעות מעשית קונקרטית למשוואה התאורטית תענית=צדקה שהועלתה על ידי רבנו תם, והפכה למורה דרך הלכתי מלא לפרטי המעשים. ההלכה שחידש הראב"ד, לפרוע את נדר התענית במתן צדקה לעניים, לא נרמזה בשום מקום בגמרא, אך הפכה כעקבותיו לנוהג רווח בימי הביניים, ודעות שונות נאמרו בשאלת גובה התעריף המתאים לפדיון התענית אצל גברים ואצל נשים, בריאים וחולים.

מכל מקום, לפי דרכו של רבנו תם אין מקום לשאלה שפתחנו בה, שכן עניין זה הוא המכריח, מן הבחינה העקרונית, בין הנדר הרגיל לנדר הצדקה, שנדר הצדקה אינו טעון ביטוי שפתיים, ודיו בהכרעת נדיב הלב, ועל כן חלים על המתנדב דיני הצדקה בלבד ולא דיני הנדר, גם אם ביטא את מחשבות לבו בפיו, משום שההתחייבות חלה לגביו עוד בטרם ביטא דבר בשפתיו, ואין ביטוי השפתיים כא אלא להודיע את אשר בלבו.

הבחנה שונה בעניין מהותו של נדר התענית וכמה נשתנה משאר נדרים, כתב הרמב"ן בהלכות נדרים שלו, פרק תשיעי (דף כב ע"ב במהדורת וילנא). שם דן הרמב"ן בעניין 'יחיד שקיבל עליו תעניות בה"ב של כל השנה כולה ופגעו בו ימים טובים הכתובים במגילת תענית... אם גזרתנו קודמת לנדרו ידחה נדרו מפני גזרתנו' (תענית יב ע"א). השאלה שהרמב"ן דן בה היא כיצד מתיישבת הלכה זו

5 לעניין זה אין קשר עם עניין אחר הרומה לו דמיון שטחי, בנוגע לאפשרות להמיר את חיוב קבלת התענית בנתינת צדקה, היינו, שבמקרים מסוימים שבהם מומלץ לאדם לקבל על עצמו תענית כדי לכפר על חטא שעשה וכחלק ממעשה התשובה — טכניקה מקובלת מאוד ונפוצה בספרות חסידי אשכנז — מקובל היה מתמיד לאפשר, במקרים מסוימים, להמיר את קבלת התענית בנתינת צדקה על פי שיעור מסוים. אולם הראב"ד שאנו דנים בו עוסק במי שקיבל על עצמו תענית יחיד, והרי הוא נתן תחת כובד נדרו, וזו כמובן שאלה הלכתית שונה לחלוטין. וכבר פסק הרמ"א בשולחן ערוך אורח חיים, סי' תקסח, ס"ק ג, כי גם הראב"ד יודה, לכאורה, כי אין אפשרות להמיר כך אם קבלת התענית נעשתה בלשון נדר ממש ולא בלשון קבלת תענית.

עם הכלל האחר שלפיו הנדרים חלים על דבר מצווה כעל דבר הרשות, ומדוע לא יחול הנדר גם אם 'גזרתו' קודמת. הרמב"ן מציג שני תירוצים ומסיים כך:

מיהו חזינן למקצת רבוותא דאמרי דהאי נדר דהכא לאו נדר ממש הוא דאפקיה בלשון 'הרי עלי', אלא קבלת תענית בעלמא הוא, וקבלת תענית לא חמירא כנדרים ממש למיעקר ימים טובים ואפילו דמגילת תענית, כדאמרינן התם גבי לוח אדם תעניתו ופורע, וכי נדר הוא דלא סגי דלא משלם וכו', [ולאידך] לישנא דקאמר לא יהא אלא נדר, דמכל מקום נדר גמור לא הו', הילכך תידחה קבלתו מפני גזרתו.

לפנינו הבחנה בין נדר רגיל לבין קבלת תענית, שאף על פי שלכאורה אף היא נדר כשאר נדרים שבעולם, תוקפה פחות משל נדר רגיל, מפני שאינה אלא קבלת צער, ועל כן אינה נדר גמור ואינה חלה על דבר מצווה כדבר הרשות. אלא שאין מוסבר כאן כלל מה הוא גדרה ההלכתי של קבלת צער התענית, ובמה חולשתו היחסית.

לכאן יש לצרף את דיונו של הריטב"א במסכת תענית (יא ע"ב) בסוגיא התלמודית העוסקת בשאלה האם 'מתענין לשעות', כלומר האם חלה תענית למקצת היום. על כך תמה הריטב"א: כמה שונה נדר התענית מכל נדר אחר — והרי המתענה לשעות קיבל על עצמו כנדר לעשות כן, וכאילו נדר להתענות כמה שעות, ומהיכי תיתי לומר שאין הנדר הזה חל? 'מי המונע שלא יצום כמה שירצה?'; 'וכמה תשובות נאמרו בזה, והאמת בזה כמו שפירש רבינו הגדול ז"ל [=הרמב"ן]...'. כאן פיתח הריטב"א את הרעיון שהעלינו לעיל, המשווה את נדר התענית לנדר צדקה, והמאפשר 'ללוותו' ולשנותו ככל נדר צדקה. לדעת הריטב"א ההלכה העומדת ברקע המשוואה הנזכרת והמאפשרת אותה היא זו הקובעת כי 'שרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה. ואמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה... נדר גדול נדר לאלהי ישראל' (נדרים ח ע"א). בדרך כלל אין נדר מן הטיפוס הזה ('אשכים ואשנה') תופס כלל, שהרי זוהי שבועה בלשון נדר שאינה חלה בדרך כלל, אבל הנודר בסגנון זה לזרז עצמו לקיים מצווה — תופס הנדר. נדר התענית ('איהי בתענית') אף הוא כשבועה בלשון נדר, אלא שגם הוא וגם נדרי הצדקה הם נדרי זירוזין לדבר מצווה, כי גם את התענית יש לראות כזירוז לקיים מצוות תשובה ולהכניע לכו לכו, ועל כן חלים שניהם. אלא שנדרי זירוז מצווה מסוג זה אינם כנדרי איסור רגילים המוגדרים כאיסורי 'חפצא', אלא איסורי 'גברא' הם. לעניין תענית שעות מסתפקת הגמרא אם ניתן לראות גם בה זירוז לקיום מצוות תשובה והכנעת לכו לשמים, כי אם נסבור שתענית מקוצצת מעין זו אינה תורמת לזירוז קיום המצווה, הרי שאינה תופסת כלל. בסגנון זה מבאר הריטב"א גם את דברי הגמרא 'לוח אדם על תעניתו ופורע'. בלשון הראשונה שם בגמרא, מנומק הדין בלשון זו: 'וכי נדר קבל עליה' — לצעורי נפשיה קביל עליה. אי מצי — מצער נפשיה, אי לא מצי — לא מצער נפשיה. כלומר, אין כאן נדר איסור במובן הרגיל, אלא קבלת צער, וממילא אין זה אלא כנדר זירוז למצווה, שניתן לדחותו.

על פי דרכו השתחרר הריטב"א מן הצורך לזהות את נדר התענית עם נדר

הצדקה כאילו היו ישות אחת, וההשוואה ביניהם נובעת מכך ששניהם חלים מכוח אותו עיקרון הלכה — נדרי זירוז מצוה — הפועל בשניהם ומאפשר את חלונותם. בדרך זו שוב אין צורך לומר כי ניתן לפרוע את הצום במתן צדקה. ולאידך גיסא, לפנינו הרחבה מושגית המאפשרת להעמיק יותר את ההבנה בבעייתיות 'שמאחורי הקלעים' של דין התענית — להיכן נעלם יסוד הנדר הנומינלי שבקבלת התענית — ובמנגנון המסייע לפתרון הבעיה: נדר בלשון שבועה לקיים מצוה. בכך מתאפשרת הכנה עמוקה יותר של דין התענית כולו, וניתן לפרש טוב יותר מגוון רחב של סוגיות הקשורות לדין התענית. דברי הרמב"ן קצרים מאוד, כדרכו תמיד, ונעצרים באמצע הרעיון, והריטב"א בא ויוצק בהם תוכן, על ידי פיתוח רעיונות דומים והרכבתם על דברי הרמב"ן.

שיטת הרמב"ם

עד כאן ראינו את דרך השתלשלותה של המשוואה תענית=צדקה, למן תפיסתה כמשוואה בעלת תוקף עקרוני כללי, דרך פיענוחה כמשוואה המזהה כליל בין שני חלקיה ועד להפיכתה לצמד גרידא, ששני חלקיו דומים ומתאימים זה לזה מבחינתו של גורם שלישי הנמצא מחוץ להם. ההתפתחות כולה מיסודת על בסיס דברי רבנו תם הנ"ל, שהפך, כדרכו, במחי יד את דרך לימודה המקובל של הסוגיא, ושיווה לה פנים הלכתיות חדשות, ועל בסיס דבריו הקצרים הרחיב הראב"ד את אופק התפיסה ההלכתית החדשה שהציע רבנו תם, ובנה עליה קומה נוספת. אך היו רבים מחכמי ההלכה שלא קיבלו את ההשוואה היסודית כולה. אמנם, גם לדעת הרמב"ם קבלת התענית אינה כנדר רגיל של צום, אולם לא מפני שניסוחה הוא כנדר בלשון שבועה, וגם לא מפני שכוונתה לצער בעלמא, אלא משום שחסר בה הניסוח 'הרי עלי'. לדעתו 'הנודר לצום עשרה ימים באיזה יום שירצה, והיה מתענה ביום אחד מהם, והוצרך לדבר מצוה או מפני כבוד אדם גדול, הרי זה אוכל ופורע יום אחר, שהרי לא קבע הימים בתחילת הנדר' (הל' נדרים פ"ד הט"ז). דין זה קבע הרמב"ם בהלכות נדרים ולא בהלכות תעניות, וברור מכך כי לדעתו מי שקיבל על עצמו בערב הצום תענית, היינו באמירת 'למחר אשב בתענית', יוכל ללוות ולפרוע גם אם קבע את הימים בעת קבלת הנדר, ככל הנראה משום חסרון הלשון 'הרי עלי' בנוסח קבלת התענית — ראה שו"ת תשב"ץ ח"ג, סי' נב. עוד יותר מתברר מה שפסק הרמב"ם כי 'הנדר שיצום בשבת או ביום טוב חייב לצום, שהנדרים חלים על דבר מצוה' (הל' נדרים פ"ג ה"ט), בעוד הירושלמי קובע כי נדר להתענות ונמצאו ימים טובים ושבתות — לוקה, ואינו צריך התרת חכם, ואפילו אותם הכתובים במגילת תענית (נדרים פ"ח ה"א, מ ע"ד) והוא עצמו פסק כן בהלכות תעניות (פ"א ה"ז), כפי שראו לנכון נושאי הכלים שם. הראב"ד בהשגתו הדגיש נקודה זו, לא כמחלוקת עם הרמב"ם אלא כתוספת לו, וכאמור הרמב"ם עצמו פסק כך. וראה נושאי הכלים על אתר שגם הם ביארו הבדל זה בחסרון הלשון 'הרי עלי' בקבלת תענית, וכתבו כי כך יש לפרש גם את דברי הרמב"ן הסתומים שהכאנו לעיל.

בעניין זה הולך הרמב"ם, ככל הנראה, לשיטתו, על פי העקרון הנכבד שחידש בפרק ר' מהלכות ערכין הל' ל"א—ל"ג — וגם שם הסכים עמו הראב"ד — כי

יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו כשיבוא לעולם, משום נדר, ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום לא תאחר ו'לא יחלי' ומשום 'ככל היוצא מפיו יעשה' כשאר הנדרים. כיצד? האומר הרי עלי להקדיש כל שתעלה מצודתי מן הים, הרי עלי ליתן לעניים פירות שתוציא שדה זו... וכל כיוצא באמרים אלה, הרי זה חייב לעשות בהן מה שאמר כשיבואו לידו, וזה וכיוצא בו בכלל נדרים הוא ולא בכלל הקדשות. ראייה לדבר מה שאמר יעקב אבינו 'וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך', ונאמר 'אשר נדרת לי שם נדר'.

הלכה מחודשת זו מקנה מעמד של נדר להתחייבויות כספיות, שבנסיבות ממוניות רגילות אין להן כל מעמד מחייב, ובוודאי לא כשל נדר, אולם בהקשר להקדש וצדקה יפה כוחן של אותן התחייבויות כנדרים ממש — ואף על פי שהקדש וצדקה אינם חלים על דבר שלא בא לעולם, לדעת הרמב"ם אינם חלים כהקדשות אבל חלים כנדרים. התענית הרי היא כמעשה של צדקה, ועל כן אף על פי שתענית אין לקיימה כימי שבת וחג, אם נדר לצום בהם חייב לצום, והרי זה מטעם נדר ולא במעמד של תענית.⁶

6 וכידוע, כותנת הרמב"ם אינה דוחקא ללשון 'הרי עלי ליתן', אלא הוא הדין שאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש, או יהא אסור עלי, או אתננו לצדקה, שאע"פ שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם הי"ו חייב לקיים דבריו' (פכ"ב מהל' מכירה הטי"ז-ט"ז) — וראה לחם משנה הל' ערכין, על אתר — והעיקר הוא שאמר לשון שמשמע ממנה התחייבות להקדיש, תכלול בזה לשון הקדש עתידי, שאף שאינו מועיל כהקדש מועיל הוא כהתחייבות להקדש, שרינה כנדר. מבחינה זו יהא הנדר חייב להתענות בשבת גם אם אמר 'אהא בתענית בשבת וביום טוב'. ואין כאן מקומה של הסתעפות זו.

פרק ט

המעבר מתקופת הראשונים אל האחרונים

ראשונים ואחרונים

הגדרה כרונולוגית, או אחרת, של תקופת 'הראשונים' ו'האחרונים', היא בבחינת הכרח מתודולוגי מקדים לכל דיון בפרשנות התלמוד. מלכתחילה ביקשתי לקבוע כפרק סיום לספרי, ואכן בסוף הספר (עמ' 210–213) ביקשתי 'לומר דבר בקשר לחלוקה המבחינת הזו שבין שתי התקופות', תקופת 'הראשונים' – שבה עוסקים ספריי – ותקופת 'האחרונים', רבת המהפכים וההתפוכות, למן ראשית המאה הט"ז, תוך ראיית המאה הט"ז עצמה כשלב מעבר שיש לשייכו לשתי התקופות גם יחד. אולם אין די בדברים ההם, ועל כן קבעתי לכך פרק בפני עצמו. יש, כמובן, הרבה מן הנחות הפסיכולוגית בחלוקת הספרות הפרשנית לשתי תקופות שוות בנות חמש מאות שנה לערך כל אחת, אולם למרות הרושם המלאכותי הנלווה לחלוקה 'טכנית' זו, יש בה מידה רבה של אמת פנימית.

להבחנה זו בין התקופות פנים רבות ושונות: קיומו האובייקטיבי של שוני מהותי בין התקופות, ברור לכל מעיין כיום, אולם עניין אחד הוא לדעת ממתי וכיצד הבחינו הקדמונים עצמם בין התקופות ועניין אחר לגמרי הוא לקבוע כיצד נכון יותר לחלק ביניהן לאור מבחן התוצאות הגלויות לנו כיום. קדמונינו נטו לחתוך בין התקופות על פי אירוע היסטורי גדול החוצץ ביניהן, או על פי פועלה של אישיות רבנית מרכזית החותמת תקופה, או להפך: פותחת 'דף חדש', ביצירתה. על כן השאלה ההיסטורית המרכזית היא מה ביקשו הקדמונים להשיג בחלוקה לתקופות – האם ביקשו למעט מכוחם של 'האחרונים', או שמא להרבות דווקא את כוחם וסמכותם מול 'הראשונים'?

שאלה עקרונית חשובה אחרת נוגעת לעצם נכונותם של הקדמתים לשבור את תחושת רצף הזמן ההיסטורי, ולהכיר בכך כי נפל דבר בישראל אשר בעקבותיו נפתח 'דף חדש', מהלך חדש, לטובה או לרעה, ברצף ההלכתי הקבוע לכאורה. ההבחנה בין תקופת התנאים לתקופת האמוראים כתקופות נבדלות מקובלת הייתה כמסורת מחייבת – אולם ההבחנה בין 'ראשונים' ל'אחרונים' כמייצגי תקופות מוגדרות ומובחנות מבחינת מעמדם ההלכתי קשורה, בהכרח, בקביעה עצמאית של גבול תוחם ביניהם. קביעתו של אדם המעלה, או אירוע חריג כלשהו, כ'תוחם' או כ'פותר' של תקופה, היא תנאי הכרחי, על פי עצם ההגדרה, להבחנה בין התקופות. איש גבול זה הוא אשר הביא את תקופת 'הראשונים' אל שיאה, וממנו

והלאה עדים אנו לשינוי מכריע ברמה הלימודית העיונית ובהישגיה — ולא דווקא לרעה — ולעקירת כוח הסמכות ממקומו המסורתי.

הרמב"ן הוא מן החכמים הראשונים אשר חשו בכך, באמצע המאה הי"ג, ואף כי לא העלה את הנושא הזה לדיון במתחיו הבוררים, הרי לרעתו הרי"ף, רבנו הגדול, הוא איש הגכול המסכם והמכריע של כל תקופת הגאונים והראשונים שעד אליו, ועל כן יש להכריע הלכה כמותו בתוקף מעמדו כחותם אחרון ('כתרא') לכל משך התקופה הבתרת-למודית עד אליו. הרמב"ן הבחין כי במהלך המאה הי"ב קמו גדולי תורה חדשנים בצרפת (בעלי התוספות) ובספרד עצמה (וכראשם הרי"ב אבן מיגאש תלמיד הרי"ף), שבכוח רמתם הלימודית הגבוהה והמתחדשת נטו לבקר באופן עצמאי את תורתם של גאוני בבל והרי"ף, לפקפק בדבריהם ולהתמודד מחדש עם הבעיות ההלכתיות הישנות על מנת למצוא להן פתרונות חדשים על פי דרכם הלימודית המחודשת. לדעת הרמב"ן — ששימשה יסוד מוסד להשקפה הספרדית הקלסית הרווחת עד לדורות האחרונים — ניתן אמנם לעיין מחדש בדברי הקדמונים אך אין למרוד בסמכותם, אלא להשתדל ככל האפשר ליישב את דבריהם ולהשעין את ההכרעה ההלכתית, באופן טבעי, על יסודות מסורת העבר הסמכותית כפי שנחתמה על ידי הרי"ף. כל זאת, למרות שחכמי המאות הי"ב והי"ג אינם נופלים בהכרח ברמתם הלימודית מקודמיהם. מסורת 'הראשונים' משקפת את מה שהיה מקובל באומה, בעוד ש'האחרונים' מתמודדים עם החומר הישן בדרכים חדשות שסללו הם. בכך פתחו דרכים חלופיות אישיות, שונות ורבות, שיש בהן אמנם כדי 'להגדיל תורה ולהאדירה', אך ניתקו עצמם מעצמת הסמכות, שאפיינה את תורתם הסולידית והמסורתית של החכמים הראשונים.¹

לעומת הגישה השמרנית הזו המאפיינת, כאמור, את חכמי הספרדים, העמידו חכמי האשכנזים עיקרון הלכתי הפוך. ההכחנה בין 'קמאי' ל'כתרא' כמייצגי תקופות היסטוריות מוגדרות, בעלי סמכות שונה, נידונה לראשונה על ידי חכמי אשכנז בני המאה הי"ד, היינו כיוכל שנים לאחר הרמב"ן, בעיקר על ידי תלמידי הרא"ש ומהר"ם מרוטנבורג, אשר ראו כמהר"ם את ראשון 'האחרונים' ('הכתרא') — שהלכה כמותם כנגד 'הראשונים' — בניגוד לרמב"ן שראה ברי"ף את אחרון 'הראשונים', המוסמך, מכוח אותו עיקרון של 'הלכה ככתרא', לסכם ולהכריע את ההלכה כהבנתו מול אלו שקדמו לו או שבאו אחריו.

עצם הרעיון כי 'לאחרון' נתון כוח הכרעה מוחלט הוא מפתיע ביותר, ולא הועלה מעולם ביחס לאיש מגדולי ישראל בדורות שלפני הרי"ף ומהר"ם. לא עלה על דעת של אדם אשכנזי לומר כי הלכה כרבנו תם בכל מחלוקותיו עם רש"י כי חי אחריו, או שההלכה היא כר"י הזקן במחלוקותיו עם רבנו תם, כי חי אחריו. אולם כך הוא המצב הנכון, לדעתם של חכמי האשכנזים, למן המהר"ם מרוטנבורג ואילך. לשיטתם המהר"ם באישיותו הגדולה פתח דף חדש בתולדות ההלכה, ביסדו את תקופת 'האחרונים', ה'כתרא', שהלכה כמותם, בניגוד לעמדת

1. האריך מאוד בזה מ' הלבטל, 'המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורתו של הרמב"ן', ציון סז (תשס"ב), עמ' 25-35.

הרמב"ן הסבור כי הרי"ף הוא שחתם דף בתולדות ההלכה והוא ה'כתרא' שהלכה כמותו בכל מקום. עמדת הרמב"ן היא שנשתרשה בין חכמי הספרדים לדורותיהם בלבושים היסטוריים שונים, ואילו העמדה האשכנזית נשתרשה היטב בכל קהילות האשכנזים לדורותיהם. האשכנזים החילה — בעיקר למן המאה הטי"ו ואילך — כעקרון ברזל ויפו את כוחם של חכמי כל דור להכריע את ההלכה על פי דעתם. התפתחות רעיונית זו, המייפה את כוחם של כוחות ההוראה החדשים, המודרניים, להכריע את ההלכה נגד חכמי הראשונים שקדמום, עוררה עליה את התנגדותו התקיפה של כל עולם ההלכה הספרדי. על תולדות המאבק ביניהם, הנוגע לתולדותיה של כל מערכת הפסיקה בישראל, ראה להלן עמ' 257–258.

מן הבחינה ההיסטורית נודעת, כאמור, חשיבות רבה לעצם ההבחנה העקרונית בין התקופות ולתחושת בני הזמן כי בפועלה של אישיות בעלת עצמה תורנית משיעור קומתם של הרי"ף או של המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש תלמידו נסגר או נפתח דף היסטורי.² להבחנה זו נודעו, כאמור, תוצאות הלכתיות וחברתיות הפוכות בספרד ובאשכנז. בעוד הספרדים מחזירים את הסמכות ההלכתית לחכמי העבר, וה'כתרא' החותם את תקופת 'הראשונים' משמש כמסכם למסורותיהם, סבורים האשכנזים כי כוח ההכרעה נתון דווקא ביד חכמים אחרונים, וה'כתרא' שבכל דור הוא בבחינת 'פתח בדורו כשמואל בדורו'. אולם משותפת לשני העולמות ההכרה כי המפנה בין התקופות חל בעבר הרחוק יותר ולא בזמנם ממש: בסוף המאה הי"א לדעת הרמב"ן, או בסוף המאה הי"ג, לדעת חכמי האשכנזים המאוחרים.

בניגוד לכל זה, אין ספק כי מבחינת תולדות הספרות הפרשנית, שהיא ענייננו המרכזי בספר זה, נכון דווקא התיקוף המודרני שפתחנו בו. במבט לאחור מנקודת התצפית שלנו, ניכרים מאפיינים ברורים לפרשנות התלמוד למן תחילת המאה הטי"ו ואילך, המבדילים אותה באופן חד-משמעי מפרשנות 'הראשונים' שעד לתחילת אותה המאה. הלימוד הישיבתי האינטנסיבי, רב הכמות ורב האיכות, שנתקיים לאורך כל המאה הטי"ו באירופה, ממזרח למערב, בסגנון הלימודי שהותווה באירופה במאות הי"ד והטי"ו, הוא שהכשיר את הדרך למה שנתפתח שם מאז ואילך. רוב הספרות הפרשנית לתלמוד המצויה בידינו, מן המזרח ומן המערב כאחד, מקורה במאות הי"א–הטי"ו. למן ראשית המאה הטי"ו ועד לאמצע המאה הי"ח עוסקת היצירה הרבנית בעיקר בתחומי הפסיקה הישירה — נושאי כלי השלחן ערוך — והעקיפה: ספרות השו"ת, המנהג והמונוגרפיות ההלכתיות, בעוד שפרשנות תלמוד ישירה, חדשה ויצירתית, נעלמת כמעט כליל מן הבמה הספרותית, בעיקר בקרב חכמי האשכנזים. בין כותלי הישיבה המשיכו גם הם בפלפול הפרשני בסגנון המאה הטי"ו, אולם לא טרחו להעלותו על הכתב ולשוות לו צורה ספרותית. לעומתם, חכמי המזרח, בני האימפריה העות'מאנית, המשיכו להעלות על הכתב משא ומתן פרשני בסוגיות התלמוד, כפי שהתרחש בפועל בין כותלי ישיבותיהם. ניתוחה של אסכולה פרשנית זו — השייכת כולה למאה

2 ראה י. יזבל, 'ראשונים ואחרונים', *Antiqui et Moderni*, ציון נו (תשנ"ב), עמ' 369–394.

הט"ז, וחורגת ממסגרתו של ספר זה – נערך ותואר בקפדנות.³ אולם גם שם מהווה המדור הפרשני מיעוט – ניכר, אמנם – אל מול העיסוק בפסיקה על כל סוגיה. פרשנות תלמוד כתובה ויצירתית מופיעה שוב בקרב האשכנזים, ובכוחות מחדשים, אך ורק במחצית השנייה של המאה הי"ח, עם פרסומו ההדרגתי של ספר 'פני יהושע', ופריחתה נמשכת עד לקטיעתה המשתקת בעקבות שואת מלחמת העולם השנייה. מן הבחינה הזו, המאה הט"ו משותפת היא לשתי התקופות, שכן עיקר עניינה עדיין הוא בפרשנות התלמוד, אולם כבר חדל מעין היצירה וההתחדשות בתחום זה.

ספר במאה הט"ו

מספרד במאה הט"ו נשתמרה בדינו, בעיקר, פרשנות תלמוד מבית מדרשו של ר' יצחק אבוהב, תלמידו המובהק של ר' יצחק קנפנטון. מעיבון רבו אין בדינו פירושים לסוגיות תלמוד, ואנו מכירים רק את עקרונות דרכו הלימודית המיוחדת, כפי שנרשמה בספר 'דרכי הגמרא' שלו, ותיארנוה לעיל בעמ' 141–144. ר"י קנפנטון, שחי כמאה שנה ונפטר בשנת רכ"ג (1463), הוא אשר 'החזיר עטרה ליושנה ולאיתנה, ועשה תלמידים הרכה... וגדולי תלמידיו היו ארבעה, אשר מהם שחו כל העולם מים חיים ניצחק אבוהב, יצחק די ליאון, יוסף חיון והרב שמעון מימין, ומן ארבעתם יצאה תורה בספרד' (ר' אליהו קפשאל). אמנם, כיום ידועים לנו שמותיהם של עשרות ראשי ישיבה ומורי הוראה שפעלו בספרד שלפני הגירוש, וגם כתבי יד מעטים ושרידים שונים מתורתם בכלי שני הולכים ומתגלים, אולם מפרשנות התלמוד בתקופה זו לא שרד בדינו כמעט מאומה, פרט ליצירתו של הרב יצחק אבוהב. מפרי עטו נשארה בדינו פרשנות תלמוד רחבה, בכללה פירוש ארוך ומפורט למסכת ברכות, הנמצא עדיין בכתב יד אך זכה למחקר מדויק,⁴ פירוש למסכת כתובות, הנמצא בכתב יד ותואר אף הוא,⁵ שיטה למסכת ביצה (לאחרונה בתוך 'שיטת הקדמונים' למסכת ביצה, ירושלים תשי"ט), דברי תורה אחרים שנרשמו על ידי תלמידיו, וקונטרסים שנכתבו על ידו והגיעו לידינו של ר' בצלאל אשכנזי, שכללם ב'שיטה מקובצת' שלו לתחילת מסכת בבא מציעא. אופיה הטכני המובהק של שיטת הלימוד הוא בכך שהיא 'מקומית' ומתבטאת בכך שאין היא נזקקת לעיון והשוואה עם שום סוגיא מחוצה לה, והדיון מתנהל כולו על יסוד התמליל המדויק של הסוגיא במקומה ומבוסס על מכלול הסברות 'החיצוניות' הפורמליות הכרוך בענייניה, ומתוך התייחסות (דומה) לדברי הר"ף, לחידושי הרמב"ן ולמעט תוספות הרא"ש על אתר בלבד. אופי זה מתאים ללימוד בעל פה על ידי קבוצת לומדים בישיבה, אך תכניו אינם נוחים להיכתב ולעלות על ספר, בגלל אריכותם המיגיעת וטרחנותם המרובה.

3 ראה ח"י דימיטרובסקי, 'בית מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת', ספנות ז (תשכ"ג), עמ' מא–קב; ח' בנטוב, 'שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלותיקי ותורכיה', ספנות יג (תשל"א–תשל"ח), עמ' ה–קב.

4 ראה ה' רבינוביץ, 'מהר"י אבוהב ושיטתו בפרשנות התלמוד', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב.

5 ראה בנטוב (לעיל הערה 3).

ואכן, העיין בחומר הכתוב המועט בסגנון זה הנמצא לפנינו בדפוס, ובעיקר בכתבי יד, קשה ביותר למעקב, מייגע מאוד, וכמעט שאינו ניתן להילמד על ידי לומד יחיד, אלא בקבוצת לומדים הטווה את החושים יחדיו במאמץ משותף. המחבר סוקר את כל הפירושים האפשריים בכל קטע של הסוגיא, ובודק כל אחד מהם לאור דקדוק לשונה של הסוגיא לכל אורכה, מתחילה ועד סוף, בעיקר בבחינת כל השאלות הלשוניות, הדקדוקיות, התחביריות וההגיוניות שניתן לשאול על מהלכה לפי אותו פירוש, ובחינת כל מה שניתן להשיב עליהן ברווח או בדוחק. רק פירוש שעומד בכל המשימות הללו בהצלחה יוכל להיחשב כפירושה הנכון של הסוגיא. במהלך בדיקה מדוקדקת שכזו גולש המפרש אל דיגרסיות שונות, על פי טבע העניין הנידון, אף כי הוא נזהר תמיד שלא לאכזר את החוט, ולחזור אל המהלך העיקרי של ריטו. על כן, בעוד שניתן, במאמץ רב, לעקוב ולהבין כהלכה פירושים מן הטיפוס הזה שנרשמו על ידי המחבר עצמו, בפרט אם הוא גדול בתורה כר' יצחק אבוהב, פעמים הרבה לא ניתן כלל להבין את המתרחש מתוך רישומי לימוד זה במחברותיהם של התלמידים שניסו לשמר תכנים אלו בכתב.⁶ שלוש העקרונות שעליהם מיוסדת השיטה, כפי שהגדירם בריארין,⁷ הם כדלהלן: (א) שיש לפרש כל מילה וכל אות שבספר כדי שלא תישאר אפילו אחת שלא לצורך; (ב) שכל המשתתפים במשא ומתן התלמודי חכמים הם, וחייב הפרשן ליתן דעתו לכך שבכל שלבי הסוגיא תהא סברה סבירה לדוברים, הן למקשים והן למתמצים; (ג) שיש סדר הכרחי לחלקיה של הסוגיא. אפשר לומר שבעוד שפרשנות 'הראשונים' מטרתה הייתה לגלות את האמת ההלכתית, הפרשנות של המעיינים מטרתה לגלות את האמת של הטקסט. כדי לצאת ידי חובת שלושה עקרונות אלו דרושה, כמובן, עבודה רבה, מדויקת ומייגעת מצד קבוצת הלומדים, ועל כן נוכל לומר בביטחון כי רובו של חומר לימודי מן הטיפוס הזה, כפי שנלמד בספרד, לא הועלה על הכתב ועל כן גם לא הגיע לידינו.

עם זאת, אין ספק כי אסכולת בית מדרשו של ר"י קנפנטון ותלמידיו לא הייתה היחידה שפעלה בספרד במאה ה־ט"ו, ותקיימה שם גם אסכולה שונה, ברוח תלמודם של בעלי התוספות הקלסיים, חכמי צרפת ואשכנז. יצירתם הפרשנית של בני אסכולה זו, במידה והועלתה על הכתב כל עיקר, לא הגיעה לידינו. לאחרונה החלו נחשפים, ואף נדפסים לאטם, דברי תורה מסוגים שונים, פסקים, תשובות, קובצי הלכה וכדומה, פרי עטם של בני אסכולה לימודית זו, וידיעותינו הולכות ומתרבות. הטעות הרווחת כאילו היו כל חכמי התורה בספרד במאה ה־ט"ו תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם של ר"י קנפנטון ותלמידיו, יסודה ב־ספר יחסין של ר' אברהם זכות — בעצמו מתלמידי בית מדרש זה — שרשם בספרו אך ורק את תלמידי בית מדרש זה, כאילו הם היו הגורם העיקרי בספרד עצמה ובין גולי ספרד שנטעו את לימוד התורה במולדת החדשה, ואת כל החכמים האחרים השמיט כאילו לא היו. ספר זה הוא אחד המקורות העיקריים לידיעותינו על

6 דוגמא מפותחת, מוערת ומוסכרת, לבעיה זו ולדרך פתרונה האפשרי, ראה ר' בריארין, 'יחידוש פרק הזהב שבספר מהרי"ם נמרסי', מחקרים ומקורות א (תשל"ח), עמ' 445–511.

7 הנ"ל, העין הספרד, ירושלים תש"ן.

תקופה זו, ומה שהושמט שם נשמט מדברי הימים. כתוצאה מן המחקר המתפתח בדורות האחרונים ניתן כיום לציין קרוב לחמישים חכמי תורה שפעלו בספרד ערב הגירוש, ואף לעיין באוסף מרשים למדי של שרידי כתביהם, שמהם נלמד כי רובם למדו ויצרו בדרך בעלי התוספות דווקא, ומהם שיצאו נגד השיטה האחרת. שיטתו הלוגית החמורה של ר"י קנפנטון מיוסדת על ההנחה כי לימוד התלמוד כפוף גם הוא לכללי הלימוד וההכרה השליטים בתחומי הרוח הכלליים, וכי הישגיות בתחום התלמוד תלויה באימון כללי החשיבה הלוגיים. השיטה האחרת המשיכה את עמדת הרא"ש, כפי שזו באה על ביטוייה במחלוקתו עם ר' ישראל מטולדו (ראה לעיל עמ' 82–83), והשוללת מכול וכול ערכוב תחומים זה שבין הקודש והחול. מאחר שפרשנות התלמוד אינה כלולה, לעת עתה, בממצא זה, אסתפק במה שנאמר כאן.⁸

ב'דרכי התלמוד' שלו מתייחס ר"י קנפנטון דרך קבע ללימוד הגמרא כשהוא מלווה בפירוש רש"י וחידושי הרמב"ן. המעיין בספר מתרשם, לתומו, כי מתכונת משולשת זו רווחת הייתה בספרד כדבר מקובל, ור"י קנפנטון הוא שקבע את הכללים המתודולוגיים בלבד, הנאותים ללימוד משולש זה. אפשר שכך היא האמת, אולם יש לזכור כי אין כל הכרח בדבר ואפשר בהחלט כי קביעתה של מתכונת משולשת זו נובעת אף היא מהכרעתו הלימודית של חכם גדול זה, ואסכולות אחרות, שרמזתי עליהן קודם, למדו גמרא, רש"י ותוספות כמקדמת דנא. ניתן לכאורה לפשוט ספק זה מן העיון בגמרות הנדפסות בספרד ופורטוגל שלפני הגירוש,⁹ שכולן נדפסו עם פירוש רש"י לצדן וכלי תוספות. הגמרות האשכנזיות, שנדפסו לראשונה באיטליה באותן שנים ממש, נדפסו עם רש"י ותוספות, למן הראשונה שבהן, שנדפסה בשונצינו שנת גמרא (=רמ"ד 1488), ועד היום הזה, בעוד שהגמרות של בני ספרד נדפסו בלא תוספות עד כשלושים שנה לאחר הגירוש, בכתי הדפוס שהקימו הגולים בתורכיה, מולדתם החדשה.¹⁰ מצב זה מלמד לכאורה על טיבה של מסורת הלימוד הספרדית כולה,¹¹ וכעדותו הנאמנה של הרב יעקב אבן חביב, מגדולי חכמי ספרד בדור הגירוש:

8 לפירוט הנושא ראה מאמרי, 'חידת ספר "מנורת המאור" ופטרנה', תרכ"ץ סד (תשנ"ה), עמ' 395–400; 'לידיעת מצב לימוד התורה בספרד במאה ה"ט', דור גידוש ספרד, בעריכת י"ט עסיס ו"י קפלן, ירושלים תש"ס, עמ' 47–62.

9 על גמרות אלו, תולדותיהן וטיבן, ומצב המחקר על אודותן, ראה ח"ו דימיטרובסקי, 'מבוא ביבליוגרפי-היסטורי', בתוך שרידי בבלי, ניוארק תשל"ט, עמ' 15–144.

10 ראה י' מהלמן, 'סרקים בתולדות הדפוס בשאלוניקי', ספונות יג (תשל"ח), עמ' ריז–רכן.

11 השאלה המתבקשת מעצמה היא מדוע לא הדפיסו אפוא את חידושי הרמב"ן לצד גמרות אלו? והרי אדרבא, חידושי הרמב"ן (למסכת בבא בתרא) נדפסו לראשונה דווקא כונציה, בעלת המסורת האשכנזית. התשובה לכך ברורה לחלוטין: התוספות מלווים את עמוד הגמרא לרוב אורכו, אך חידושי הרמב"ן מתייחסים לנקודות מרכזיות, אך מעטות. המכוננות ללכה של הסוגיא ולא לפרטיה ולכל מהלכה. על כן לא ניתן היה להדפיס חידושים אלו על גיליון דף הגמרא אלא כספר נפרד ועצמאי. ספר כזה אפשרי, מן הבחינה הטכנית, רק לאחר שניתן לדפי הגמרא עימוד קבוע, מספור קבוע שניתן להתייחס אליו כספר הנפרד. עימוד כזה נקבע לראשונה (ולא שנה עד היום), ברפוס תציה רפ"א, ומעט חידושי הראשונים שנדפסו על ידי המדפיס כומברג שם (בשנת רפ"ג) מיוסדים היו על מנגנון טכני זה, כמבואר בשעריהם.

הנה חפצתי להעתיק דיבור הרמב"ן הזה על ב' הכוונות, ראשונה כי לבי אומר לי אתה החכם ישמח לבך לשוב לימי העלומים ולזכור הדרך אשר לימדונו רז"ל בקשר לדברי הרמב"ן. וכתבתי דבר מספיק, ערב לחיכי... והוא נקל ההבנה בהיות לפנינו ספרי התוס' אשר זכינו אליהם בבואנו במחוז הזה מלא סופרים וספרים, יוסף הש"י עליהם, ולבי חלל בקרבי על אשר לא נמצאו בידי בימי הבחרות רק מעט מזעיר, שנים שלושה גרגרים מראשי פרקים.¹²

ואכן, לא נמצאו דברי תוספות ברוב ספרי החכמים בני חוג העיון הספרדי, וציטוטים מדברי התוספות נדירים ביותר אף בכתביו של ר' יצחק אבוהב, ואף בביאורו לטור, שדברי התוספות באים בו על כל צעד ושעל. וראה כמה נצטער הרב אבן חביב על שחסרו לו דברי התוספות בימי לימודיו בנעוריו. עם כל זאת אין הכרח לומר כי גם לומדי התורה מן המחנה האחר סבלו מהיעדר זה. וימים יגידו.

בין המאה ה־ט"ו למאה ה־ט"ז (אשכנז)

המהפך העיקרי שחל במהלך המאה ה־ט"ז, הן בקרב הספרדים וביותר בקרב האשכנזים אשר החזיק מעמד עד לראשית המאה ה־י"ח — מתאפיין במעבר החד מן העיסוק הממוקד בפרשנות התלמוד, אל העיסוק הבלעדי כמעט בתחום הפסיקה ובעיותיה המיוחדות, תוך הישענות על אוצר הפרשנות הקיימת כחלק בלתי נפרד ממסורת התורה שבעל פה, וראייתו של זה כתחום חתום ונעול. תחילתו של התהליך ניכרת כבר במאה ה־ט"ו — שהיא מאה של מעבר, כמסביר לעיל — שבה כבר מתמעטת הרבה באשכנז הכתיבה הפרשנית (ועל כך ראה עוד להלן) ומתרחבה שם מספר התשובות וקונטרסי הפסיקה. יצירה פרשנית לתלמוד מן המאה ה־ט"ז נדירה מאוד בקרב חכמי האשכנזים, וגם בקרב חכמי המזרח — שכאמור לעיל המשיכו להעלות על הכתב בספריהם את המשא ומתן הפרשני בסוגיות התלמוד כפי שנתרחש בין כותלי ישיבותיהם — מועט מאוד, באופן יחסי, מקומה של הפרשנות לעומת מעמדה העליון של הפסיקה לסוגיה. במהלך המאה ה־ט"ז נתעשר אוצר הפרשנות של הספרדים בספרות התוספות שהגיעה לידיעתם בארצות פוזוריהם, והם אכן משווים לחומר חדש זה מקום ניכר בשיקולי פסיקתם, אולם דרך עיונם לא נשתנתה הרבה, והיו מעיינים בתוספות ומנתחים את תוכנן על פי אותה שיטה שהייתה מיושמת על ידם בלימוד הגמרא.

המאה ה־ט"ז מתאפיינת במפעלי פסיקה מקיפים, ספרדיים ואשכנזיים. בתחילת המאה ניכר הרבר בריבוי העצום של התשובות בהלכה שכתבו חכמי הספרדים, ללא כל יחס למה שנכתב על ידם במקצוע זה במאות הי"ד והט"ו, ומאוחר

וראה על כך במאמרי 'סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד', קרית ספר נ (תשל"ה), עמ' 325–336, לקראת סוף המאמר.

12 שרית זרע אנשים, סי' מג, מהר"ד פרנקל, הוסיאטין תרס"ב, דף לו ע"א. ישנם גם כתבי יד מועטים של תוספות שהועתקו בספרד ערב הגירוש.

יותר — במחצית השנייה של המאה ה־ט"ז — משתקף המהפך בספרי הפסיקה הגדולים והמשוכללים, שנתחברו על ידי חכמי הספרדים והאשכנזים כאחד, במגמה להשליט מערכת פסיקה אחידה, כמידת האפשר, בקרב הקהילות. מעט (מאוד) היצירה הפרשנית לתלמוד שונתבה בקרב האשכנזים בתקופה ההיא עוסקת, בעיקר, בחקר נוסחאות התלמוד ובניסיון לשפרן ולתקנן באמצעות העיון בכתבי היד ובדפוסים המתרבים והולכים של ספרי התלמוד שהחלו נפוצים אז, ובאמצעות הסברה וההיגיון. ריבוי חילופי הנוסח בטקסט התלמודי, שהלכו ונחשפו עם התפשטות הדפוסים השונים וגילויים של כתבי יד חלקיים בידי גולי ספרד, ערערו את הביטחון במידת דיוקו של הטקסט המסורתי שעמד לפני חכמי האשכנזים ועל כן הקדישו גדולי האשכנזים במאה ה־ט"ז מאמץ רב לשכלול הטקסט שבידם.

חשיפה זו השפיעה גם על הספרדים, שלימודם מיוסד היה על דקדוק מילוחי של הסוגיא, ומשנחצרו הביטחון במידת דיוקו המילולי של הטקסט התלמודי נתמתנה בהכרח גם שיטת לימודם. חכמיהם המשיכו אמנם לעשות כמעשה קודמיהם, אולם מטרתם מכאן ואילך אינה פרשנות התלמוד כמטרה ראויה לעצמה, אלא הסקת המסקנות ההגיוניות ההכרחיות המתבקשות ביחס לערכי הפסיקה, העומדים מעתה בראש סולם הערכים של לומדי התורה בספרד, וכאמור, גם באשכנז. מגמת הפסיקה שלטת הייתה בין הספרדים עד לתקופה האחרונה ועד בכלל, אולם באשכנז נמשך העיסוק האינטנסיווי בפסיקה פחות או יותר עד למאה הי"ח, ומשם ואילך עדים אנו לתנופה מחודשת, ויצירתית מאין כמות, של היצירה הפרשנית המקורית. מגמה זו נמשכת עד היום, ומבטאת 'החזרת עטרה ליושנה', אל שורשיה הקדומים, שלפיה אין להשליט הלכה מרכזית אחת על כל קהילות האשכנזים אלא להניחן על מנהגן.

למרות המעבר החד מן האינטרס הפרשני אל האינטרס הפסיקתי כשיקול המכריע בקביעת סדר הלימוד כשיבוט האשכנזיות הגדולות, לא נעלם המרכיב הפרשני מתכנית הלימודים הבסיסית באותן ישיבות — אדרבא — בגלל העיסוק הממוקד בעבודת הפסיקה והדגש החינוכי המופלג שיוחס לכך, הוכר הצורך בקביעת מסגרת לימודית מיוחדת, שתהא מצומצמת בהיקפה אך רחבה ומתקדמת באיכותה, שתפקידה לחדד את הכושר הלמדני של התלמידים ולשפר את יכולתם האינטלקטואלית להתמודד באופן אישי ועצמאי עם המרכיבים העיוניים הטהורים של פרשנות הסוגיא, ולחזק בכך את ביטחונם העצמי בעת עיסוקם בשלבים החשובים יותר של הכרעת ההלכה. הטכניקה הלמדנית שנקטה כדי לממש מטרה זו הייתה שיטת פלפול הגורניש הוותיקה, בת המאות הי"ד-הט"ו, שפותחה ונתרחבה בתנופת פיתוח בלתי רגילה במהלך המאות ה־ט"ו-הט"ז. עם זאת חלו בה, במקביל, שינויים טכניים מפליגים. הזמן שהוקדש לעיסוק זה צומצם הרכה, ובמקום 'זמן' שלם של לימודים — היינו כמחצית מתקופת הלימודים השנתית — כנהוג בעבר, הוקדש לכך מעתה שיעור הפתיחה בלבד של יום הלימודים השנתי בישיבה.

לעומת צמצום זה הודגשה החשיבות העקרונית הרבה שיוחסה לשעת הפלפול היומית, על ידי כך שניהולה נתון היה בידי ראש הישיבה עצמו, שרק הוא רשאי

היה להדריך שעת לימודים זו, שנוהלה על ידו בצורה ייחודית ומיוחדת במינה. שיעור זה של פלפול ניתן במעמד כל בני הישיבה, תלמידיה ומוריה – ובמאה ה־17 היה מספר התלמידים בישיבות האשכנזים בצפון איטליה מרובה ביותר, לאין שיעור יותר מאשר רוח היה במאה ה־17 בערי גרמניה – והוא נסוב סביב קטע תלמודי מוגדר, שגבולותיו סומנו על ידי ראש הישיבה בשיעורו מיום אתמול. השיעור נוהל כולו בגמרות סגורות, היינו מתוך שליטה מלאה של הציבור בסוגיא על כל מרכיביה, ורק גמרא אחת הייתה פתוחה באותו מעמד, היא גמרתו של ראש הישיבה, שבסוף השיעור קבע את גבולות הקטע שיעמד לפלפול החברים ביום המחרת. השיעור התחיל על ידי ראש הישיבה שהעמיד קושיא או מערכת של קושיות על סתירות פנימיות שונות, אמיתיות או מדומות, במהלך הקטע. בתשובה לשאלות אלו החלו התלמידים לפלפל זה עם זה, בזוגות, לפי קבוצות גיל או קבוצות התאמה אחרות, ולהציע פתרונות פלפוליים שונים לשאלות ראש הישיבה. באופן זה היו התלמידים לומדים לפלפל בקטע הסוגיא, מיניה וביה, בלא שניתנה להם ההזדמנות להציץ בהמשכה של אותה סוגיא (שגבולותיה ייקבעו, כאמור, רק בסוף השיעור, על ידי ראש הישיבה). לפלפולים אלו לא נדעה כל חשיבות הלכתית או פסיקתית, ובמידה רבה עמד עצם העיסוק הזה בסתירה משועת לתכנית הלימודים העיקרית של הישיבה, שהוקדשה רובה ככולה לקידום ערכי הפסיקה הנכונה, על ידי בקיאות בתלמוד ובספרות הראשונים, עיון מתמיד בספרי הראשונים – בעיקר ספרות בעלי התוספות והפוסקים הצרפתים והאשכנזים הגדולים עד לספר הטור – והתרגול המתמיד בכתיבת פסקי הוראה ובהכרעת ההלכה.

העיסוק היומי בפלפול כשעת הפתיחה הקבועה של יום הלימודים נקבע מתוך הכרה בחשיבותה העקרונית הגדולה של יכולת התמרון הפרשני העצמאי של התלמיד המתעתד להקדיש עצמו להוראה ולפסיקה, ועל כן נקבע מעמדו המיוחד, החריג ויוצא הדופן של שיעור זה, כזכותו המיוחדת של ראש הישיבה, המטביע את חותמו האישי המיוחד בדרך ניהולו של שיעור עקרוני חשוב זה. גם יחסי רב ותלמיד, שחכמי הזמן ייחסו להם חשיבות הלכתית וחברתית רבה, נקבעו על ידי השתתפותו של התלמיד בשיעור הפלפול דווקא, ולא על ידי השתתפותו בלימוד חלקים אחרים של תכנית הלימודים בישיבה. עם זאת נקבע איסור מפורש על העלאת תכנים מתוך השיעור בפלפול על הכתב, מתוך הדגשה שבשתיקה כי בניגוד ללימוד ההלכה הפסוקה מתוך ספרי הראשונים והעיון בהם, אין תוצאה 'נכונה' או 'בלתי נכונה' לפלפולים אלו, וכי ערכם הוא בעצם האפשרות הפילולוגית-הטכנית של אמירתם כהצעה פרשנית טכנית ליישוב סתירות, אמיתיות או מדומות, במהלך הסוגיא.¹³ מתוך כך לא נתקיים גם שום סיכום של ראש הישיבה למסכת הפלפולים שהושמעה באוזניו באותו הבוקר, בניגוד לכל יתר השיעורים בישיבה, שכדוגמת תכנית הלימודים המקבילה באוניברסיטאות באותו

13 על פרשה מופלאה זו ראה א' ריינר, 'תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות ה־17–18: הודיכות על הפלפול', כמנהג אשכנז ופולין: ספר יובל לח' שמרזק, בעריכת י' ברטל ואחרים, ירושלים 1993, עמ' 9–80.

זמן, סוכמו כולם בסופם על ידי מגיד השיעור. איסור הכתיבה, שנשמר בקפידה רבה על ידי הכול, הוא מן הגורמים העיקריים לחסרונם של ספרי פרשנות לתלמוד מתקופה זו.

עם זאת, מעמדו האישי של התלמיד בישיבה נקבע דווקא לפי יכולתו לפלפל בהצלחה ובצורה מקורית ומפתיעה, ולא דווקא ביכולתו כפוסק הלכה וכבעל הוראה, כשם שזכותו הבלתי מעורערת של ראש הישיבה — ושליו לבדו — לפקח ולנהל את כל מהלכי שיעור הפלפול היא שסימלה את מעמדו העליון כראש הישיבה בה"א הידיעה. דרך לימוד זו נהוגה הייתה בכל הישיבות האשכנזיות הגדולות בצפון איטליה, והיא תוארה היטב בפיו של ר' אליהו קפשאל כנהוגה בישיבתו של ר' יהודה מינץ בפדובה, שבה למד קפשאל בשנת חייו האחרונה של הר"י מינץ; כך היה גם בישיבתו של ר' יעקב פולאק, ראש וראשון לרכני פולין בתקופה ההיא, אבי 'פלפול החילוקים'. ואף על פי שאין אנו יודעים מה בדיוק חידש ר"י פולאק בטכניקת הפלפול בישיבתו — ודעות שונות נאמרו בעניין זה בין החוקרים — העובדה הברורה היא כי נאסרה העלאת הדברים על הכתב, ברוח מסורת הפלפול כפי שנקבעה בישיבות האשכנזיות בעת ההיא.

פרשנות התלמוד במאה הט"ז

כאמור, יצירה פרשנית מועטה מאוד נתחברה במאה הט"ז. את מה שנתחבר בספרד תיארו לעיל; באשכנז הולכת ותחשפת מתוך כתבי יד מידת העיסוק בכתיבת 'תוספות גורניש' — שאת עניינה תיארו לעיל (עמ' 130–140) — ונראים הרברים כי בזה נתמצתה הפעילות הפרשנית האשכנזית במאה ההיא. באיטליה, אשר האוריינטציה ההלכתית והלימודית העיקרית השלטת בה הייתה אשכנזית, כתב ר' עובדיה מברטנורא את פירושו המפורסם למשנה, במחצית השנייה של המאה הט"ז. את עיקר חיבורו כתב בהיותו בירושלים, שאלה עליה מאיטליה מולדתו בשנת 1488.¹⁴

ר' עובדיה למשפחת ירא היה תלמידו של ר' יוסף קולון, המהר"ק, שהיה גדול חכמי איטליה במאה הט"ז, ובישיבתו למד בהיות המהר"ק במנטובה. כמסורת רבו הגדול נתחנך אף הוא ותגדל על ברכי תורתם של חכמי האשכנזים, אף כי לא ראה עצמו כבני מנהג אשכנז, ובאיגרותיו המפורסמות מארץ ישראל אינו משייך עצמו לבני מנהג זה. כיתר תלמידיו של המהר"ק כתב גם ר' עובדיה, בשבתו לפני המהר"ק במנטובה, חידושים וביאורים סביב קבוצות הלכות מתוך ספר הסמ"ג, סביב משנה תורה לרמב"ם בדיני המועדים; וחידושים על חידושי המהר"ק עצמו בדיני המועדים. חידושים אלו מצויים בכתבי יד שונים וטרם נדפסו. לעומת זאת, הפירוש 'עמר נקא' על פירוש רש"י לתורה (פיסא תק"ל), המיוחס אליו, אינו שלו, אלא של קרוב משפחתו ר' עובדיה המון. המכנה את הרע"ב בשם 'דודי'.

הרע"ב נתפרסם בזמנו כאחד מגדולי החכמים בירושלים, וזכה בתמיכתו

14 על הרע"ב ראה מ"ע הרטום וא' דוד, ר' עובדיה ירא מברטנורא ואיגרותיו מארץ ישראל, ירושלים באיטליה: מחקרים, בעריכת ח' בינארט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 24–109.

האישית והסמכותית של הנגיד נתן הכהן שולאל שישב במצרים ורשתו פרושה הייתה גם על ארץ ישראל. מקורות רבניים שונים בני הזמן מעידים כי כל גדולי ירושלים, מכל העדות והקהלים, ראו עצמם כפופים לו. הנהיג תקנות ציבוריות שונות והכניס סדרים חדשים וצודקים בכל ענייני גביית המסים, ובפעולה זו הביא ר' עובדיה לפתיחת דף חדש בתולדותיו של היישוב היהודי בירושלים. ר' עובדיה פעיל היה מאוד בהנהגת הציבור היהודי בכל אחת מן הערים הרבות שבהן שהה בדרכו לארץ ישראל, וכלי עבודתו העיקרי בתחום זה היה בדרשותיו בשבת אחר הצהריים בבית הכנסת, שבהן התריע על קלקולים שונים בחיי הקהילה, מלבד טרחתו המרובה בהפצת לימוד התורה לרבים במסגרת בתי הכנסת.

גם הפירוש למשנה נכתב במגמה דומה, לעודד לימוד תורה יומי קבוע בבתי הכנסת. פירוש זה נפוץ ביותר בכל גבול ישראל והוא, למעשה, הפירוש הרצוף היחידי למשנה שניתן לראות בו פירוש סטנדרטי החוזר ונרפס בכל מהדורות המשנה. הרע"ב פירש את המשנה על פי פירוש רש"י לתלמוד, והצתיק לרוב אף את לשונו, ואילו בסדרי זרעים וטהרות שאין עליהם תלמוד בבלי פירש על פי פירושו של ר"ש משאנץ. והשתמש גם בתוספות הרא"ש [הערות עליו]. על פי הרמב"ם הוסיף את פסקי ההלכה במחלוקות התנאים, ופעמים הוא גם מפרש את המשנה על פיו, ואפילו במקום שהרמב"ם מפרש נגד התלמוד.¹⁵ יתרונו המוחלט של פירוש הרע"ב על פירושים אחרים נעוץ בכהירותו הסגנונית, ביכולתו להעביר בסגנון קצר ויעיל פרשנות אחידה ועקיבה לסדר המשנה כולה, המביאה לידיעת הלומדים שאינם תלמידי חכמים את המיטב הפרשני שניתן להעלותו מן הספרות הפרשנית הקלסית למשנה. הצורך לזה הורגש היטב במאה ה־ט"ו, שגבר בה והלך הלימוד העממי במשנה וברמה זו קשה מאוד היה לעשות שימוש יעיל בפירושו של הרמב"ם למשנה – וכוודאי כך בפירושו לתלמוד של רש"י. פירוש הברטנורא נועד לעודד לימוד המשנה בקבוצות לימוד בבתי הכנסת, לצד הלימוד המקביל בהלכה היומית, בהדרכת מגיד השיעור שלתרומתו נודע ערך מוסף לא מבוטל להבנת פירוש הרע"ב על ידי לומדים שאינם תלמידי חכמים.

שעתו הגדולה של הפירוש חלה במאה ה־ט"ו, ובעיקר: במאה הי"ז, כאשר החלו גדולי האחרונים באירופה במאבקם הגדול כנגד שיטת הפלפול והחילוקים, וקריאתם לשנות את כל סדר הלימוד מעיקרו. חכמים אלו ביקשו לדרג את מלאכת החינוך וההוראה מן הקל אל הכבד, ולהעביר את הילד בהדרגה מלימוד המקרא אל לימוד המשנה, וממנה אל לימוד הגמרא. פירושו המקיף של הרע"ב לסדר המשנה, שנתחבר, כאמור, בסוף המאה ה־ט"ו, הוא אשר אפשר את החלת השינוי הזה, שהלך וקנה לו מקום מרכזי יותר ויותר דווקא במערכות החינוך הגבוה, ועל בסיסו נכתבו במהלך המאות הבאות פירושים רבים נוספים המפתחים את תכניו ומעשירים את העיון הלימודי הממוקד במשנה.

בספרות הרבנית באיטליה של המאה ה־ט"ו תופס מקום מרכזי ר' יוסף קולון – המהרי"ק – שספר תשובותיו הוא מן החשובים ביותר במסורת הפסיקה האשכנזית עד לדורות האחרונים. ואף על פי שענייננו בפרשנות התלמוד

לבדה, ואין לנו עסק בספרות הפסיקה, שונה המצב ביחס לספר תשובות המהרי"ק שפרשנות תלמוד מעמיקה ורחבת היקף מובלעת בו במסגרת של ליבון הפסיקה. לפנינו חלק מן התהליך, המבואר לעיל, של שינוי מגמת הלימוד ומטרותיו במאה ה־ט"ו, מן הפרשנות אל דרישות הפסיקה וראייתה כחזות הכול של לימוד התורה. לימוד של המהרי"ק מיוסד היה על מיטב המסורת האשכנזית־הצרפתית, מערכת התוספות כולה עד למהר"ם מרוטנבורג ועד בכלל, והוא אשר חיזק במסורות את כלל הברזל של עולם ההלכה האשכנזי — שקדם לו בכמאה שנה — לפיו 'הלכה כבתראי' עד היום הזה.

מבנה הסמכות ההלכתית בישראל

עד כה עסקנו בהבהרת האסכולות הפרשניות השונות שנתהוו באירופה ובארצות המזרח במהלך השנים 1000–1400, תוך הדגשה כי למרות שהפסיקה והפרשנות אחוזים זה בזה מטבע ברייתם, תהא תשומת לבנו נתונה לנושא הפרשנות בלבד. נושא הפסיקה ותולדותיה בימי הביניים סבוך לא פחות משאלת הפרשנות ועם כל זאת, לאחר שסקרנו את תולדות הפרשנות לתלמוד ואת היפרדותה לשני ראשים, מן הדין לבאר, בקווים כלליים, כיצד השפיעה מחלוקת זו על חלוקת מבנה הסמכות למעין 'נוסח ספרד' ו'נוסח אשכנז'.

המבנה כפי שהוא רוח כיום במסורת החיה של העדות השונות, נתגבש רק בימי הביניים ומשם נשתלשל לשתי צורותיו העיקריות עד לימינו. שורשיהן המשפטיים הרחוקים של השיטות נעוצים, כמובן, בסוגיות התלמוד ובמסורת הגאונים, אולם הנתונים ההיסטוריים המידיים שחייבו גיבוש ברור של מבנה הסמכות נתהוו בימי הביניים דווקא. עם ההתפתחות הטכנולוגית, הכלכלית והחברתית העצומה, שנתרחשה אז באירופה, והתפתחות ההלכה אשר בעקבותיה, קיבלה שאלת הסמכות משמעות אקטואלית ודחופה, ופתרונה קשור היה במידה רבה במבנה האוטונומיה הקהילתית כפי שזו נתגבשה בארצות האסלאם מחד גיסא וברחי אירופה הנוצרית מאידך גיסא. לא נעסוק בפרק זה בליבון השורשים התלמודיים הקדומים, אלא בבירור המתכנת הסופית, כפי שנתפסה ברמה העקרונית ובמציאות ההיסטורית בשני אזורי התרבות העיקריים שלנו: ספרד וארצות המזרח מחד גיסא ויהדות אשכנז וצרפת לתפוצותיה מאידך גיסא. ימי הביניים תקופה ארוכה היא לפי כל הגדרה כרונולוגית, אולם חכמתו של אדם מגעת עד היכן שספריו מגיעים. ומכיון שאין בידינו מקורות ספרותיים של ממש לתולדות הרוח בישראל באירופה מלפני שנת 950 לערך, ומעט קודם לכן לגבי יהדות המזרח, עלינו להתרכז בתקופה זו.

לשתי המסורות נקודת מוצא איתנה ומשותפת, היא ההכרה בסמכותו המוחלטת של התלמוד הבבלי, שאין אפשרות לשום חכם ולשום בית דין שבעולם לחלוק על מה שמפורש בו. לכאורה די בכך כדי להבטיח כי רב יהיה המשותף לשתי המסורות מן המפריד ביניהן. ואכן, מבחינות רבות כך הדבר, אלא שהתלמוד עצמו — והמשנה שכתשתיתו — מיוסדים על המחלוקת ועל ריבוי הדעות

בפרטי הלכה רבים, גדולים וקטנים, עוכדה מפליאה כשלעצמה, שכל גדולי ישראל לדורותיהם נתנו עליה את דעתם וכיקשו ליישבה. לגישות השונות אשר הציגו הראשונים בפתרון שאלה זו קשר עקיף, אך לא מבוטל, לשאלת מבנה הסמכות בישראל, אולם בין כך ובין אחרת כל מחלוקת דורשת אמנם הכרעה ברורה, אך בדרך כלל יוצרת מחלוקת נוספת בעקבותיה. מה עוד שברוב המקרים אין בתלמוד הכרעה מפורשת, ברורה וחד־משמעית, וגם לא הבהרה פרשנית ברורה וחד־משמעית למהלך הסוגיות, וריבוי המהלכים הפרשניים האפשריים בכל סוגיא הוא מתכונות היסוד של העיון התלמודי, בקרב ראשונים ואחרונים. אסקור תחילה את גוריו הנתנים והמוסכמים של מבנה הסמכות ההלכתית, תעמיק בהם מעט. ביסוד תורה שבעל פה עומדת, מאז חתימתה, משנתו של ר' יהודה הנשיא (הוא 'רבי', 'רבנו הקדוש'), המקובצת ממיטב המשניות של דורות התנאים שקדמוהו, משך כמאתיים שנה ומעלה, ואשר נחלקו ביניהם בעניינין של הלכות רבות. משנתו של רבי מלווה לעתים בהכרעותיו המפורשות, או הסתומות, אך רובה הגדול אינו כן. מכל מקום, רבי הוא 'חותם' המשנה ולאחר חתימתה שוב לא ניתן היה לחלוק על עמדות הלכתיות שהיו מוסכמות על התנאים. עבודתם הענקית של האמוראים, במשך כשלוש מאות וחמישים שנה, שפרייה הוא ים התלמוד הבבלי (בעיקר) שעל תלמודו אנו שוקדים יומם ולילה, הצטמצמה מן הבחינה הפורמלית לפירוש המשנה, להעלאת חומר תנאי נוסף שלא נכלל על ידי רבי במשנתו, ולמאמץ עילאי להכריע את המחלוקות במשא ומתן רחב ידיים בדברי התנאים, תוך שמירה על המסגרת היסודית המחייבת שלא לחלוק על דבריהם. אמנם לא מצאנו בשום מקום בתלמוד עצמו הוראה האוסרת במפורש על האמוראים לחלוק על התנאים, אולם העיקרון ניכר בבירור מכל עמוד שבגמרא, שאף אינה מאפשרת לקיים מצב לגיטימי שלפיו יהיו אמוראים נחלקים בדבר שנחלקו בו תנאים לפניהם, מבלי שהדבר ייזכר על ידם. אמנם בדורו של ר' יהודה הנשיא עצמו, ומעט אחריו, עדיין לא היה עיקרון זה מוסכם על הכול, וכגון האמוראים רב ושמואל שלא ראו עצמם עדיין כפופים לגמרי למסגרת זו, אולם סמוך ונראה לפטירתו של רבי כבר הובן, ככל הנראה, המצב באופן זה על ידי כל חכמי הזמן.

עם כל זאת עיבדו האמוראים, כידוע, את דברי התנאים באופן יסודי, במשא ומתן פרשני רחב ידיים בדבריהם, בהשוואות עם חומר תנאי מקביל ושונה שלא הובא על ידי רבי, בהטלת שינויים בנוסח המשנה, השלמתה ותיקונה על פי מסורות שונות שהיו בידיהם, בעל פה ובכתב, ומכוח שיקולי סברה נרחבים, שהיו מבוססים על התאמת הלכות דומות, שוות וזהות, ובחינתן יחד.

הוזה אומר: בד בבד עם שלילת סמכות המחלוקת וחירות ההכרעה העצמאית בהלכה, עומד היה מעתה כלי חלופי, רב עצמה, לרשות האמוראים, הלוא היא הפרשנות. באמצעות כלי זה יכלו האמוראים להביע את עמדותיהם מבלי לחלוק באופן ישיר, או עקיף, על התנאים, כל עוד ניתנים היו דבריהם להיאמר במסגרת השיח הפרשני המקובל, אף אם מתוך דוחק כלשהו. ברור מאליו כי כאשר אמוראים שונים מציעים, כרגיל, פרשנות שונה ונפרדת לדברי תנא מן התנאים, הרי בהכרח, במקרה הטוב, האחד צודק וחבריו טועים, שהרי לתנא הייתה בהכרח

כוונה אחת בדבריו. למרות זאת, כל פרשנות אמוראית שהוצעה נתפסה כלגיטימית וסמכותית לעצמה, כל עוד ניתן היה לפרנס את דברי התנא על פיה בצורה סבירה ומתקבלת על הדעת, גם אם בדוחק ידוע. באופן זה נשאת הסמכות להלכה לעולם בידי התנאים, ואילו למעשה ניתנים דבריהם להתפרש – וממילא גם להתבצע באופן סמכותי – אך ורק על פי אחת מן הדרכים שהציעו האמוראים לשם כך. במידה מסוימת דומה המצב ליחס שבין חורה שבעל פה לתורה שבכתב: מקור הסמכות הוא, לעולם, בתורה שבכתב, ופירושה בלבד נתן ביד תורה שבעל פה, וזה העיקר. אלא שעל פי המסורת, תורה שבעל פה מלווה את חברתה שבכתב מימי עולם ומשנים קדמוניות והיא פירושה המוסמך מעיקר נתינתן של השניים; מה שאין כן ביחסי תנאים ואמוראים, כאשר נתרכו המחלוקות בישראל בגלל צרת הגלות והשעבוד, ובמצב זה עומדים הפירושים האמוראיים כרוכד נפרד מן המקור התנאי.

חתימת התלמוד הבבלי בידי רבינא ורב אשי ותלמידיהם, מאות שנים לאחר חתימת המשנה, יצרה מצב חדש-ישן. האמוראים יכולים היו, כאמור, לחלוק בפירוש המשנה ולהתמודד על כך באופן חופשי בינם לבין עצמם, אך משנחתם התלמוד הורחב הדגם התנאי המחייב והוחל גם על תורתם של האמוראים עצמם, ושוב לא ניתן היה לשום גאון ותלמיד חכם לחלוק על עמדה אמוראית מפורשת שבתלמוד. אף כאן אין בנמצא מקור תלמודי הקובע זאת כמפורש או בעקיפין, אך כל המסורת הסבוראית והגאוונית שלאחר חתימת התלמוד מבטאת בבירור מצב זה: משנחתם התלמוד אין כוח בידי אדם, אף לא ביד גאוני בבל, שעמד בראש אותן ישיבות עצמן ואותם בתי מדרש שבהם פעלו האמוראים, לחלוק על עמדה אמוראית מפורשת.

לדעת הרמב"ם ¹⁵ בי"ד גדול שדרשו באחת מן המידות כפי מה שנראה בעיניהם... ועמד אחריהם בי"ד אחר תראה לו טעם אחר לסתור אותו, הרי הוא סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר "אל השופט אשר יהיה בימים ההם". אינך חייב ללכת אלא אחר בי"ד שבדודך" (הלי' ממרים פ"ב ה"א). אלא שאם כך הדבר, מדוע נבצר מחכמי האמוראים לחלוק על דברי התנאים קודמיהם? שאלה זו העלה הרב יוסף קארו בספרו 'כסף משנה' על אתר וכתב: 'ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקיבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת הגמרא שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה'. חומר רב לליבון עניין זה אסף ש"ז הבלין, ¹⁶ ואיני בא אלא להדגיש כי בשום מקור לא נמסר לנו על התועדות היסטורית מסוימת שהגיעה להחלטה דומה, ביחס למשנה או ביחס לגמרא, וגם אין כוונת ר' יוסף קארו וחבריו העומדים בשיטתו לומר כן, אלא מצב הוא המשתקף מן המקורות, ולפיו ידעו בני אותם דורות עצמם כי נחתמה תקופה וכי מעתה נשלל כוח המחלוקת מבני הזמן, שהחומר הספרותי הקדום ניתן להם למשמרת וללימוד ולא לויכוח ולמחלוקת.

16 ש"ז הבלין, 'על "התחימה הספרותית" כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליכרמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 191-148.

אלא שגם כאן תפסה הפרשנות את מקום המחלוקת. גאוןי בבל, שהם פרשני התלמוד הראשונים, נשאלו מקרוב ומרחוק לפרש סוגיות שבתלמוד ואף פרקים ומסכתות שלמות, ובפירושיהם קבעו את הנוסח הנכון בעיניהם בסוגיא והסבירו את מהלכה ואת מסקנותיה. מאמץ רב השקיעו גאוןי בבל בהפצת התלמוד הכבלי ובהחדרתו לכל תפוצות ישראל, ומקצת דבריהם – בעיקר מן הדורות הראשונים לגאונות – נכללו בתלמוד עצמו, בצורה סתמית, ללא הזכרת שם הגאון האומר על הדברים, בגלל היעדר הסמכות. הגאונים הדגישו חזור והדגש את תפקידם וסמכותם כמפרשי התלמוד, בשל היותם ממשיכיהם הישירים של האמוראים, ושומרי הארכינים האמוראיים שהיו ברשותם, וממילא גם את מעמדם כפוסקי הלכה בעקבות התלמוד ומתוכו. בהשוואה לפרשנותם רחבת ההיקף של האמוראים בדברי התנאים קודמיהם, הייתה פרשנותם של הגאונים בדברי הגמרא שמרנית ומצומצמת מאוד, ורק לעתים רחוקות נראים דבריהם כמחלוקת עקיפה על דברי האמוראים. ואף על פי כן, גם כאן משמשת האפשרות הפרשנית בידיהם כלי רב עצמה לבטא באמצעותו עמדות עצמאיות.

יש לתת את הדעת על מתח דיאלקטי חריף זה שבצמדת הפרשן המשפטי – כל פרשן משפטי – מול הטקסט העומד לפניו. מחד גיסא הרי הוא רואה עצמו, על פי עצם הגדרתו כפרשן, כפוף לטקסט – מכיר הוא בסמכותו ובעליונותו של הטקסט לעומת נחיתותו האישית כפרשן, שהרי אין הוא רשאי לחלוק על הטקסט ולהתמודד עמו באופן חופשי על פי הבנתו, אלא לפרשו ולחשוף את כוונתו בלבד. אולם, לאורך גיסא, הפרשן הוא הקובע את משמעותו של הטקסט והוא החושף את כוונתו, והרי יש בידו לשקול כמה אופני פירוש חלופיים, משלו ומשל אחרים, ולהציע פירושים חרשים שלא שיערום קודמיו, שמכוחם תבענה תוצאות שתות לחלוטין מאותו טקסט. בכך הופך הפרשן להיות בעל הכוח בפועל. אותם סברות ושיקולים שאין בסמכותם להעמיד מחלוקת עם הטקסט, יש בכוחם, לעתים, להטות את הטקסט כך שיתמוך במ ויעניק להם מכוחו, כל עוד אין מעשה הפרשנות חורג מגבולות המתקבל על הדעת. מצב זה מוכר היטב גם מן המשפט הכללי בעולם ובמדינת ישראל, ומחקר רב נכתב בעניינו.¹⁷

נשוב אל סדר התקופות שעמדנו בו. עם מותו של רב האי גאון בשנת 1038 נחתמה תקופת הגאונים, אך כבר יובל שנים קודם לכן נפתחה כאירופה התקופה הבאה בתולדותינו, היא 'התקופה הרבנית'. תקופה זו, שצמיחתה עצמאית לחלוטין, וראשונה הם רכנו גרשם מאוד הגולה באשכנז, רב נסים גאון ורבנו חננאל בצפון אפריקה ור' שמואל הנגיד בספרד, היא החשובה והמכריעה בתולדותיה של ההלכה ושל הספרות הרבנית לדורותיה, והיא נחלקת לשניים: תקופת 'הראשונים' ותקופת 'האחרונים'. אולם, בניגוד למה שהיה בעבר לא השאירה חתימתה של תקופת הגאונים שום רישום מן הבחינה ההלכתית, כי לא זו בלבד שלא נאסר לחלוק על גאוןי בבל, ולא זו בלבד שחכמי התקופה הרבנית באירופה, בכל ארצות מושבותיהם, הרכו מאוד לחלוק על דברי הגאונים, אלא שלמעשה נרחקה דעת הגאונים לאטה מדרך המלך של ההלכה, ונתמעט מאוד המשא והמתן בדבריהם.

אמנם תמיד נשמר מעמד המכובד של גאוני בבל במסורת ההלכה, ובמקום שביקשו חכמים להישען על עמדה גאנית כלשהי, ייחסו לה מכובדות הלכתית שהייתה מוכרת ומוסכמת על הכול. הוזה אומר: נשמר יחס הכבוד אל חכמי התקופה הגאנית אולם ניתן חופש הדעה והביטוי לחכמי התורה לפרש ולהכריע כהבנתם, מבלי שיראו עצמם מחויבים אל תורת הגאונים, קודמיהם. ולא זו בלבד, אלא שהוכרה סמכותם של 'הרבנים' לפרש את הגמרא עצמה באופנים שונים, בשונה ובניגוד להשקפת הגאונים, ולהסב את ההלכה אל אשר יראה בעיניהם, כל עוד מתקבל פירושם על הדעת ואינו חולק על עמדה מפורשת שבתלמוד. באופן זה פעלו חכמי 'הראשונים' ו'האחרונים' בסוגיות התלמוד כדוגמת פעולתם של האמוראים בחומר התנאי, כולל הצעות רבות ומגוונות לתיקון הנוסח שבגמרא על פי הסברה, בסגנון 'הכי גרסינן', שיש בו הרחבה ניכרת מאוד בחופש הפרשני שניתן לחכמי הדורות המאוחרים ביחס למה שהיה מקובל קודם לכן, כולל תקופת הגאונים.

מכאן ואילך נשברה המסורת ההיסטורית של החלוקה לתקופות, ואף על פי שמקובל בכל מקום לחלק ולהבדיל בין תקופת 'הראשונים' ו'האחרונים', ולמעט בחשיבותם היחסית של 'האחרונים' בהשוואה אל 'הראשונים', הרי אין בזה אלא עמדה של כבוד אישי בלבד תוך הכרה בכוחם המתחזק והולך של חכמי הדורות האחרונים דווקא על פי הכלל הידוע 'הלכתא כבתרא', שבנינו ארחיב את הדיבור להלן. רפיפותה של החלוקה ל'ראשונים' ו'אחרונים' ניכרת מן העובדה הפשוטה שאין גבול ברור היכן תמה תקופת 'הראשונים' ומי הם הכלולים בה. עד לתקופתו של הרא"ש ועד בכלל, היינו קרוב לאמצע המאה היידי, נמנים כל החכמים, בספרד ובעיקר באשכנז, על תקופת 'הראשונים'; כמו כן, למן ראשית המאה ה'ט"ז, נמנים כל החכמים, בספרד שלאחר הגירוש ובאשכנז לפלגיה, עם תקופת 'האחרונים'. אולם חכמי המאה ה'ט"ז, היינו מאה וחמישים השנה שבינתיים, ביניהם אישים תורניים מובהקים כבעל 'תרומת הדשן' וכמהר"י קולת, יש הרואים אותם כ'ראשונים' ויש הרואים אותם כ'אחרונים', ועמהם עוד קבוצה גדולה של חכמים, כגון כמהר"ל ומהר"י וייל וחבריהם.

כבואנו לסכם את המהלך למן המשנה ועד לתקופת האחרונים, נמצא עצמנו במצוקה דיאלקטית מסוימת: מבחינה תאורטית הולכת הסמכות ופוחתת ככל שאנו מתרחקים מסיני — כוחם של האמוראים פחות משל התנאים והם אינם יכולים לחלוק על דבריהם בשום פנים, וכוח הגאונים פחות משל האמוראים והם אינם יכולים לחלוק עליהם בשום פנים. אולם מן הבחינה המעשית אין הדבר כך, שהרי שערי הפירוש לא ננעלו, וסמכותו המעשית של הפירוש אינה נופלת בהרבה מסמכות המחלוקת הישירה. הוזה אומר: האמוראים מכירים בגדולתם של התנאים ובעליונותם והגאונים מכירים בגדולתם של האמוראים ובעליונותם, אולם אלו גם אלו הותירו בידם את הסמכות הפרשנית לשוות את המשמעות המחייבת לדברי קודמיהם. אולם מכאן ואילך נפל דבר בישראל: באופן מפתיע שבה סמכות המחלוקת למקומה, אמנם רק ביחס לבני התקופה הקודמת ולא ביחס לתלמוד עצמו. עם זאת מן הראוי לזכור ולהדגיש כי למרות שאין סמכותם של חכמי 'הראשונים' נופלת משל הגאונים קודמיהם, ולא זו של 'האחרונים' נופלת משל

'הראשונים' קודמיהם, וניתנה הרשות לחלוק על דבריהם במישרין, הכול מכירים בגדולתם של הגאונים וכפופים להוראתם, אלא אם כן מצאו לנכון לחלוק עליהם בראיה ברורה; והוא הדין לחכמי 'האחרונים' ביחס 'לראשונים'. ובנקודת זמן זו שבהיסטוריה נחלקה תפיסת הסמכות בישראל לשני מחנות, המחנה האשכנזי ואגפיו, ומחנה יוצאי ספרד וחכמי המזרח, כמו שאבאר מיד.

את המפתח לתהליך כפול זה הבינו 'הראשונים' במשל הננס הרוכב על גבי ענק. טווח הראייה, האופק הנצפה, של הננס הרוכב על כתפי הענק מרחיק ראות יותר מזה של הענק עצמו — במידה קטנה אמנם, כשיעור ננסותו של הננס ולא יותר, ומכל מקום עדיף משל הענק. יתרון זה אינו נובע מתכונה משופרת כלשהי הטבועה בננס, אלא מהיותו רכוב על כתפי הענק; לולי גובה הענק לא היה הננס רואה כל מאומה, וכל מה שהוא רואה, כמעט לכל מלוא היקף תפיסת העין, אינו אלא בזכות הענק שעליו הוא רוכב. באופן זה יכולים היו חכמי 'הראשונים' לראות רחוק יותר — וממילא גם טוב יותר — מן הגאונים קודמיהם, 'האחרונים' טוב יותר משניהם גם יחד. באמצעות משל זה יכולים היו 'האחרונים' לקיים את מטבע הקדמה משני צדיו גם יחד. להכיר באמתות ראייתנו המשופרת — וממילא גם בזכות קיומה של מחלוקת ישירה ומוצדקת ולא רק בטכניקה של פרשנות תלוית — ועם זאת לשמר את יחס ההערצה, הכבוד והיקר אל חכמי הדורות שלפנינו, ולהכיר בעליונותם עלינו מכל הבחינות. באופן זה ניתן לקיים עקרון פסיקה פרדוקסלי לכאורה, המעניק יתר סמכות, וכוח הכרעה מתקדם והולך, לבני כל דור (אפשר עד לדור ההווה ממש, ראה להלן) תוך כדי הכרה והודאה כנה ואמתית כי הרמה העצמית של בני כל דור, כיחידים לעצמם, יורדת והולכת במקביל לחיזוק כוחם וסמכותם להכריע את ההלכה על פי הבנתם.¹⁷ עיקרון זה הוא העומד מאחורי הכלל ההלכתי הידוע 'הלכה כביתראי' — הלכה כאחרונים — שבמסורת ההלכה האשכנזית בימי הביניים נתפתח מאוד, ולמן ימי המהר"ם מרוטנבורג ואילך רכש לעצמו חשיבות רבה והולכת. והנה, הראשון בספרותנו שהשתמש במשל הננס על גבי הענק, היה הרב ישעיה די טראני, מגדולי חכמי איטליה במאה הי"ג, בעל תוספות רי"ד לתלמוד; וזה לשונו:

17 א ראה עתה א' מלמד, על כתפי ענקים, רמת גן תשס"ד, פרק ה. דבר מוזר מצאתי שם כהערה 13 לפרק א (עמ' 255), לפיה 'נכתה יותר בהקשר זה האבחנה בין יהדות ספרד ושלוחותיה (ראשית בעולם האסלאם ולאחר מכן באזור ההשפעה הנוצרי-לטיני) לבין יהדות אשכנז, ולא האבחנה שתא-שמע עורך בין עולם האסלאם (שבו לדעתו לא נקלט המשל) לבין אירופה הנוצרית (שבה הוא נקלט). למעשה נקלט המשל בדרום אירופה הנוצרית ('יהדות ספרד') אך לא בצפונה (אשכנז) וזו האבחנה הרלוונטית בהקשר זה'. דברים אלה חסרי כל משמעות. האשכנזים הם היחידים המתנהגים מאז המאה הי"ד ועד היום הזה לאור של משל זה והכלל הנגזר אחריו, בעוד שהספרדים התעורו ממנו אז, כמפורט במאמרי, ומתעוררים ממנו עד היום. חברי ד"ד בני לאו, שכתב עבודת דוקטור על מפעלו ההלכתי של הרב עובדיה יוסף, הודיעני כי בהמון ספריו ההלכתיים של הרב כמעט ואין למצוא הזכרת כלל מפתח הלכתי זה של 'הלכתא כביתראי', למרות שימשו המופלג בכללי הלכה רבים אחרים. אני מגיח כי חלה טעות טכנית בניסוחה של הערה זו בספרו המצוין של מלמד.

על מה שכתבת אלי שלא אחלוק על הרב הגדול רבנו יצחק זצ"ל [=הרי"ף]. חלילה לי מעשות זאת... ומה אני נחשב פרעוש אחד... אך זאת אתי, כל דבר שאינו נראה בעיני, אי אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה, ואיני נמנע מדבר עליו מה שייראה לי לפי מיעוט שכלי... ועדי בשחק נאמן סלה, שאף במקום שנראה לי שאני אומר יפה על כל אחד מדברי רבותינו הראשונים ז"ל, חלילה שיזחיחני לבי לומר אף חכמתי עמדה לי, אלא אני דן בעצמי משל הפילוסופים, שמעתי מחכמי הפילוסופים, שאלו לגדול שבהם ואמרו לו, הלוא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו, והלוא אנחנו מודים שאנו מדברים עליהם וסותרים דבריהם בהרבה מקומות והאמת אתנו, היאך יכון הדבר הזה? השיבם אמר להם: מי צופה למרחוק — הננס או הענק? הוי אומר הענק, שעניו עומדות במקום גבוה יותר מן הננס. ואם תרכיב הננס על צוארי הענק מי צופה יותר למרחוק הוי אומר הננס, שעניו גבוהות עכשיו יותר מעיני הענק. כך אנחנו ננסים ורכבים על צוארי הענקים, ומכח חכמתם חכמנו לומר כל מה שאנו אומרים, ולא שאנו גדולים מהם. ואם באנו לומר שלא נדבר על דברי רבותינו הראשונים, אם כן במקום שאנו רואים שזה חולק על זה, וזה אוסר וזה מתיר, אנו על מי נסמך, הנוכל לשקול בפלס... ולומר שזה גדול מזה שנבטל דברי זה מפני זה (תשובות הרי"ד, סי' סב).

אין כאן המקום לסקור את תולדותיו של הכלל הזה, ודי לציין כי מקורו בחכמי אומות העולם, שמהם שמעו הרי"ד, כדבריו המפורשים, וכיום נתברר כי מקורו הראשון בספרות הכללית באירופה הוא באמצע המאה הי"ב,¹⁸ היינו כיוכל שנים בלבד לפני פעולתו של הרי"ד. מה שהביא להתפתחות זו כימי הביניים הכלליים, היא ההכרה כי באמת הקדמונים ידעו הכול, ולא נעלם מהם דבר, אבל כמהלך הזמן אבדו ספריהם מאתנו, וגם ספרי הקודש הנמצאים עמנו נשתכח פירושם האמתי, וממילא הלכה חכמתם ונשתכחה מבני האדם. עתה עלינו לחתור ולשחזר את חכמת בני הקדם, לפענחה מתוך מעט ספריהם שנותרו בידינו, לפרש נכונה את כתבי הקודש ולפור מעלינו את ערפל השגיאה והטעות שהחשיך את העולם והסתיר את חכמת בני הקדם. השקפה זו משותפת הייתה לחכמי ישראל ולחכמי האומות. חכמי האומות ראו באריסטו ובאפלטון את שיאי החכמה האנושית, שעם אבוד רוב כתביהם מאתנו נשתכחה מסורתם ונתבלבלה, וממילא חשך עולם המדע. אלא שלמדע אופי מצטבר, ומעתה כל דור מוסיף צעד קטן קדימה, מתקן קומץ שגיאות ממורשת העבר ומאפשר בזה התקדמות אטית, אך בטוחה, אל עבר המטרה הנכספת של שחזור הכרת הטבע וההוויה כולה מתוך ספרות ימי הקדם, כפי שהבינוה חכמי יוון בזמנם. מן הראוי להוסיף כי תפיסה זו נזנחה במאה הי"ז, עם ראשית תקופת ההשכלה האירופית והנחת היסודות הראשונים למדע המודרני, ששלל את ההנחות המדעיות של העבר, כפר בנכונות התפיסות האריסטוטליות והאפלטוניות כאחד, והניח למדע יסודות חדשים לחלוטין, על

יסוד הגיסיון הפיזיקלי הישיר. לענייננו אין כל נפקא מינה בזה, שהרי יסודותיו של עולם ההלכה במעמד הר סיני הם נתונים, ומשל הענק שעל גבי הננס טוב הוא מאין כמוהו כדי לשבר באמצעותו את האוזן המתלבטת בשאלת אפשרות הקדמה.

הכלל 'הלכתא כבתראי' כמתייחס לפסיקה הרבנית האקטואלית הבתרת-למודית מופיע לראשונה לקראת סוף המאה הי"ג, כשהוא מיושם על ידי חכמי האשכנזים לגבי המהר"ם מרוטנבורג, שנפטר בשנת 1293, ולגבי הרא"ש תלמידו. מעולם לא עלה על דעת אדם לומר כי הלכה כרבנו תם, למשל, בכל מקום שבו נחלק עם רש"י סבו, מפני שצעיר היה ממנו, בהכרח, וממילא 'בתרא' ומאוחר לו. הגאונים החילו כלל זה על מחלוקות האמוראים שאחרי אבאי ורבא, ואצלם זהו כלל פסיקה להכריע באמצעותו מחלוקות אמוראים שבתלמוד, אך מעולם לא הפעילוהו ביחס למחלוקות שבינם לבין עצמם, וגם 'הראשונים' מעולם לא עלה על דעתם להשתמש בכלל זה כדי להכריע באמצעותו מחלוקות שאחר חתימת התלמוד. מפנה זה התרחש, כאמור, בין האשכנזים, בתחילת המאה הי"ד, והוא ידוע לראשונה ביחס למהר"ם מרוטנבורג וביחס לרא"ש. סיבת הדבר, כאמור, בהשתרשותו של משל הננס שעל גבי הענק ביניהם בעת ההיא, המאפשר לקיים מחלוקת ישירה וחזיתית עם בני הדורות הקודמים מבלי לפגוע בכבודם ובהערצה אליהם. מסורת זו לא נודעה בעולם המוסלמי, שעצם התפיסה המתוארת לעיל הייתה רחוקה מהם, וגם חכמי ישראל שבארצות האסלאם לא הכירוה, לא אותה ולא את המשל שמאחוריה, וסמכות הפסיקה שביניהם שונה הייתה, כפי שאתאר להלן.

וכך הגיב על המסורת האשכנזית הרב משה אלאשקר, מגדולי הפוסקים הספרדיים בדור גירוש ספרד: 'ומה שכתבת שאמר לך רבך בשם כמה"ר יוסף קולון ז"ל דאף בפוסקים איכא למימר הכי דהלכה כבתראי, עד שרחק עצמו לומר דאפילו בהיותו יחיד אצל רבים שקדמוהו כגון הסמ"ק, הולכים אחריו, דברים אלו

אין להם עקר כלל והרי הן בטלין מצד עצמן... ומי יתן ידעתי עד אי זה זמן ימשך לדעתו ז"ל לומר הלכה כבתראי. ואם תגביל הזמן עד דור פלתי — נתת דברך לשיעורין. ועוד, מאי חזית דהוי עד אותו דור ולא עד דור אחר זולתו? ואם עד סוף העולם — דבר זה אסור להעלותו על לב דהוי כחוכא ואטלולא, דאין יחס לדורות אלו עם הראשונים אפילו כיחס הקוף עם האדם, והלואי שיבינו דורות אלו הקל שבדברי הראשונים, כל שכן הדורות הבאים, שהלבבות מתמעטות... לא באו הגאונים ז"ל לומר דהלכה כבתראי אלא על הדורות שקדמו להם מחכמי התלמוד, לא על הבאים אחריהם, שלא ראו דבריהם ולא הבינו דרכיהם, ולא ניתן דבר זה אלא לנביאים (מהר"ם אלאשקר תשובות, סי' נד).

ואכן, מאז ימי המהרי"ק, גדול חכמי צרפת שבאיטליה במאה הטי", אשר הפליג עד מאוד בשימוש בכלל זה במובנו החדש והמהפכני המתואר לעיל, נטושה הייתה מחלוקת שיטתית ומפורשת בין גדולי אשכנז וספרד בדבר היקף הכלל

'הלכתא כבתראי' ומשמעותו. היטיב לבטא דבר זה הרמ"א, הרב משה איסרליש, גדול הפוסקים האשכנזיים במאה ה"ט, ומורה לדורות, בהקדמתו לספרו 'דרכי משה', בהציעו את נימוקיו לכתיבת ספרו, ולמחלוקותיו הרבות עם ר' יוסף קארו, בעל 'בית יוסף' ו'שלחן ערוך'; וזה לשונו:

כי ידוע שהרב המחבר בית יוסף בטבעו אל הגדולים נכסף... הרי"ף והרמב"ם והרא"ש... ואף כי הם קמאי ולא בתראי, ולא חש לדברים שצווחו בו קמאי דקמאי... לפסוק הלכה בכל מקום כבתראי ולא לחוש לקמאי, ואפילו במקום הרב אצל התלמיד, וכן פסקו האחרונים תמיד ובראשם מהרי"ק ומהרא"י... ועל ידי זה הרב סותר כל המנהגים אשר באלו המדינות, אשר רובם בנויים על הכלל הזה בפשטות ובחמימות.

ובאמת מחלוקת זו יסודית היא ביותר, והשלכותיה מצלות על כל ענפי הפסיקה, בפרט לאור הקיצוניות הרבה שבה החזיקו חכמי אשכנז בכלל 'הלכתא כבתראי' עד שכללו את עצמם, היינו את הפוסק המדבר בעצמו, כ'בתראי' ביחס לכל מי שצער ממנו. וכבר נתבקש ר' שלום שכנא מלובלין, רבו של הרמ"א, 'שיעשה פוסק'. כלומר שיכתוב ספר פסקים, ואמר 'ידוע אני דשוב לא יפסקו כי אם כאשר אכתוב מטעם דהלכה כבתראי, ואין רצוני שיסמכו העולם עלי... ואין לדיין אלא מה שענינו וזאות, לכן יעשה כל אחד כפי הוראת שעה, כאשר עם לבבו' (שו"ת הרמ"א, ורשה תרמ"ג, סי' כה). והוא הלך בעניין זה במסורת רבו, ר' יעקב פולאק, ראש וראשון לחכמי ארץ פולין, שהרי כך העיד ר' ישראל, בנו של הרב שלום שכנא הנזכר: 'ימהאי טעמא לא עשה נמי רבו הגאון מהרי" פולאק שום ספר, גם שום תשובה ששלחו למרחוק לא העתיקו בביתם אלו הגאונים מהאי טעמא, אף כי היה נחשב בעיניהם כיוהרא' (שם).

ואכן, חכמי הספרדים הלכו בדרך אחרת לגמרי. לשיטתם אין נפקות מי קדם למי ומי פעל אחרי מי, והכול תלוי בהיות הפוסק גאון בתורה וחכמתו מפורסמת וידועה בכל קצות הארץ. עיקרון זה כבר קבעו הרמב"ם עצמו, בדברי הקדמתו לספר 'יד החזקה', וזה לשונו: 'וכן אם לימד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בתלמוד — אין שומעין לראשון, אלא למי שהדעת נוטה לדבריו, כן ראשון בין אחרון'. בדרך זו הלך מרן ר' יוסף קארו, שבספרו 'בית יוסף' ו'שלחן ערוך' קבע את שלושת עמודי ההלכה, הפסק וההכרעה בישראל, הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, כשדרה המרכזית שספרו הגדול נשען עליה. שני הפוסקים הראשונים משקפים בפסיקתם את המסקנה העולה בכל מקום מסוגיות התלמוד, ועל פי מסורת גאוני ככל המצודפת, ואילו הרא"ש כבר צידף לפסיקתו את המיטב העולה מספרות התוספות. בהכרעו כרוב, היינו כשניים מתוך שלושת הפוסקים הנזכרים, ובגלל הקרבה הגנטית הרבה שבין הרי"ף והרמב"ם, הרי שברוב המקומות נפסקת ההלכה כרי"ף ורמב"ם. זוהי הפסיקה הספרדית הקלסית הנשענת בעיקרה על פשטות מסקנות סוגיות התלמוד ומסורת הגאונים שעל גביה, והנסמכת על שלושת עמודי הפסיקה המקובלים על הכול, ועליהם נצטרף ר' יוסף קארו, שהשלחן ערוך שלו הפך הוא עצמו, בעקבות זאת, לעמוד פסיקה מקובל על הכול. עם זאת טופל

השלחן ערוך עצמו, בצורה יסודית, על ידי חכמי האשכנזים בדורות הבאים על פי הכלל של 'הלכה כבתראי' על פי תפיסתם, וכדברי ר' משה איסרלש עצמו בהקדמתו ל'דרכי משה' שהזכרנו לעיל. מלבד הגהות הרמ"א עצמו, שפתחו את תהליך התאמתו של השלחן ערוך לכלל 'הלכה כבתראי', יכול כיום כל לומד להבחין בנקל עד כמה רב מספר הספרים האשכנזיים שנתחברו סביב הספר, הלוא הנה 'נושאי כלי' ה'שולחן ערוך', אשר רבים מהם נדפסו על הדף ממש, ובהם השלמות, השגות, תיקונים והוספות שונות ומגוונות ממקורות שונים, כספרים 'מגן אברהם' ו'טורי זהב' ודומיהם הרבה מאוד, לעומת המספר הקטן עד מאוד של ספרים בדומה להם שנתחברו על ידי חכמים ספרדיים שאחרי השולחן ערוך כר' יעקב קשטוד, ור' חזקיה די סילה כעל היפרי חרש' וכדומה.

להבדל המהותי בתפיסת עקרון הסמכות ביטויים רבים ומגוונים, מהם שקופים ומהם חבויים יותר, ואין כאן המקום לפרט בעניין זה. בקהילות אשכנז נתונה הייתה, מאז ומעולם, סמכות הפסיקה המעשית בידי חכמי כל קהילה גדולה לעצמם, והקהילות הקפידו מאוד על עצמאותן ההלכתית ומנעו מקהילות אחרות מלהתערב בענייניהן. עדויות על כך מצויות לרוב בספרות הרבנית האשכנזית-הצרפתית למן המאה הי"א ואילך, וחומר רב בעניין זה אסף א' גרוסמן, במאמר מיוחד;¹⁹ עיירות וכפרים קטנים סמוכים היו תמיד על שולחן של אחת הקהילות השכנות.

עובדה היסטורית ברורה היא, כי מעולם לא נתקיים בקרב יהדות אשכנז מוסד של 'רב ראשי' מוכר ומוסכם או של 'רבנות ראשית' מכל סוג שהוא, עד לתקופה האחרונה ממש, עם הקמתה של הרבנות הראשית לארץ ישראל על ידי הראי"ה קוק בשנות העשרים של המאה העשרים. יתר על כן: בעבר נעשו כמה ניסיונות לגבש מוסד רבני מרכזי לקהילות אשכנז, שנחיצותו גברה בתקופות שונות, מסיבות פנימיות וחיצוניות שונות, אולם כל הניסיונות הידועים לנו לייסד גוף מרכזי עליון, שיפעל בתחום ההלכה באופן דומה לדרך פעולתו בעתיד של 'ועד ד' הארצות' בתחום הארגוני והכספי — שגם בו יוצגו כל הקהילות ונוקדו תמיד להכרעה פה אחד — כל הניסיונות הללו עלו בתוהו.²⁰ תמיד עמדה קהילה כלשהי בפרץ, ומנעה קבלת החלטה שכזו, מתוך איום כי היא לא תקבל משמעת זו על עצמה. לא הועמד מעולם רב ראשי ליהודי פולין, או ליטא, או גרמניה או לכל אזור אשכנזי אחר. פעמים הוכרה דמותו של רב גדול כלשהו, כגאון מופלא ויוצא דופן, כר' יחזקאל לנרא בעל ספר 'נודע ביהודה' וכר' משה סופר בעל ה'חתם סופר' בזמנם, אולם מדובר היה תמיד בהערכה אישית, כללית (מקיפה ורחבה ככל שתהא), אך לא בעמדה פורמלית המכירה ברב ראשי שסמכותו מוטלת כחובה על כל יתר הרבנים, ושיהיו הוא ובית דינו בבחינת בית דין גבוה לערעורים. בית דין גבוה לערעורים לא נתקיים כחברה האשכנזית, עד להקמת הרבנות הראשית לארץ ישראל בימינו, וגם אז עורר הדבר, כידוע, התנגדות

19 ראה א' גרוסמן, 'יחסם של חכמי אשכנז הראשונים אל שלטון הקהל', שנתן המשפט העברי ב (תשל"ח), עמ' 175–199.

20 ראה E. Zimmer, *Harmony and Discord*, New York 1970

עמוקה מצד אנשי 'היישוב הישן'. כל זאת, בשונה ממה שנהוג היה בין קהילות הספרדים, שלמן ימי הרי"ף ור' יוסף אבן מיגש ועד לימי הרמב"ן והרשב"א, ועד לימי גלות ספרד ופזורות הספרדים שאחרי הגירוש, נתקיימה תמיד מתכונת הלכתית סמכותית מרכזית. סמכות זו נתגלמה תחילה באישיותו של ראש הישיבה המרכזית שבקורדובה ובלוסינה, ואחר כך ברכ החצר שסמכותו הוכרה ואושרה על ידי המלך, כבימי הרשב"א והרמב"ן, ואחר הגירוש, בדמותו של 'בית הדין הגדול שבדור', ולמן המאה הי"ט בדמותו של ה'חכם באשי' ליהודי האימפריה העות'מאנית ו'הראשון לציון' ליהודי המזרח דומיהם, אישים שגילמו בעצמם את סמכות הפסיקה המרכזית למדינותיהם.

לתופעה ההיסטורית בכללותה יש כמובן קשר הדוק עם צורת השלטון והמבנה הפוליטי הכללי שהיה רווח באזורי אשכנז וספרד. בספרד היה השלטון ריכוזי תמיד והסמכות השלטונית על אזורים רחבי ידיים מרוכזת הייתה ביד המלך ושריו, בעוד שבאזורי גרמניה וצרפת הייתה הסמכות השלטונית מפוצלת בין מוקדי כוח אזוריים רבים שפעלו בשיטה הווסלית שהייתה רווחת בפאודליזם הביניימי, ושגרמה להחלשה רבה מאוד של השלטון המרכזי. הבדלים פוליטיים אלו במבנה השלטון המדיני השפיעו בהכרח, במישורן ובעקיפין, גם על קהילות היהודים. אולם אין ספק כי לצד גורם היסטורי זה ניכרת כאן היטב גם העמדה האשכנזית המסורתית העתיקה, שלפיה שמורה זכות הפסיקה וההכרעה ההלכתית לחכמי התורה שבכל קהילה וקהילה, ללא זכות התערבות אלו אצל אלו אלא במקרים חמורים ויוצאים מן הכלל, שכמותם כמעט אינם מתרחשים במציאות. כאמור, כל הניסיונות בעבר להקים רשות פסיקה מרכזית לכל יהודי אשכנז נכשלו, בניגוד גמור למה שהיה רווח, כדגם יחיד, בין יהודי ספרד והמזרח, ולא מיותר לשים לב לכך כי הניסיון ההיסטורי המפורסם של חכמי צפת במאה הט"ז לכתן מחדש את מוסד הסנהדרין בארץ ישראל, כדי להחיות מוסד הכרעה הלכתי שסמכותו תוכר על הכול, אף הוא ניסיון ספרדי מובהק היה, וכל משתתפיו מחכמי המזרח היו, אשר ביססו את טיעוניהם על פסיקת הרמב"ם בעניין זה. הניסיון האשכנזי לכתן מחדש סנהדרין בארץ ישראל שייך, כמובן, למסגרת פעולתו הענפה של הרכ קוק בארץ ישראל בתחילת המאה העשרים, אשר אימץ ללבו את דגם הפסיקה הספרדי בהקימו את הרבנות הראשית לארץ ישראל, על הייררכיית בתי הדין שלה, גבוה מעל גבוה וגבוהים מעליהם, והתאמץ רבות להקים סנהדרין או מעין סנהדרין ליישוב היהודי המתחדש בארץ.

זאת ועוד. אם נתבונן בארבעת עמודי הפסיקה הקלסיים שלנו, שהזכרנו לעיל, הלוא הם הרי"ף, הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך, נבחין מיד כי שלושה מתוכם הם ספרדים ממש, על פי מוצאם, על פי חינוכם ומסורתם ועל פי קליטתם, וגם הרביעי, ר' יעקב 'בעל הטורים', אף על פי שחכם אשכנזי מובהק היה, בנו של הרא"ש, גדול תלמידיו של המהר"ם מרוטנבורג ומגדולי הדבקים במסורת אשכנז, הרי את ספרו כתב בהיותו בספרד, בתוך סביבה ספרדית קלסית טיפוסית, שבה הוכרה מאז ומעולם סמכות תורנית מרכזית כסמכות העליונה לפסיקת ההלכה בכל ספרד, וכל רבני הערים והמחוזות כפופים היו לרבנים הראשיים ששאבו את כוחם מגדולתם כתורה מחד גיסא, ומאישור השלטונות מאידך גיסא. הלוא

דבר הוא — כי אין בנמצא אפילו ספר פסיקה כללי מרכזי אחד שנכתב על ידי חכם אשכנזי, בכל מהלך ההיסטוריה, למעט ה'טור'. ספר זה, מלבד העובדה כי נכתב, כאמור, בסביבה ספרדית מובהקת, שונה במהותו תכלית שינוי משני ספרי הפסיקה הספרדיים הקודמים לו, הרי"ף והרמב"ם. שני אלה מסכמים הלכה אחת ויחידה, קבוצה, פסוקה ומוכרעת, ואינם מתייחסים לדעות הלכתיות חולקות או חלופיות אלא באופן חריג ויוצא מן הכלל לגמרי.

הרמב"ם החעלם מרעות חולקות כמעט לחלוטין, ומספר היוצאים מן הכלל בתחום זה בספר 'יד החזקה' שולי הוא וחסר משמעות. ואפילו הרי"ף, שהקריש מקום בספרו, מפעם לפעם, לוויכוח ולדין עם מסורות הלכתיות חלופיות, הרי ברוב רובו של הספר חתוכה ההלכה באופן חד-משמעי לחלוטין. והרי כך נראים ספרי פסיקה בכל מקום וזה עיקר תפקידם, ודי לחשוב לרגע קט על ספר החוקים של מדינת ישראל, או של כל מדינה אחרת, שאינו מתווכח לעולם עם דעות אחרות, אלא חותך וקובע את שלו כחוק ולא יעבור, וכדרך שעשה הרמב"ם, וכמעט כמוהו גם הרי"ף. מה שאין כן ספר ה'טור', שלמרות היותו ספר פסיקה מרכזי הרי הוא מביא בכל מקום מגוון של דעות, בעיקר משל בעלי התוספות השונים ומשל חכמי ספרד הסמוכים לזמנו, ולא תמיד מבקש להכריע ביניהם.

כמובן, לאחר גירוש ספרד, וככל שאנו מתקרבים יותר לתקופה שאנו חיים בה, כאשר החלו קהילות האשכנזים והספרדים, במקומות גלותם המשותפים, לחיות זה לצד זה וללמוד אלו מאלו מנהגים והליכות חיים, נתקרבו שני הדגמים מעט יותר זה לזה, והדבר ניכר כבר בשולחן ערוך עצמו, שהלך בעקבות הטור וממנו למד לשלב בפסיקותיו דעות חולקות במידה רבה יותר מאשר מקובל היה בין חכמי המזרח בעבר. וכבר רמזנו לעיל על דרכו של הרב קוק לאמץ לו כמה מסגנונות הפסיקה של חכמי המזרח בעבודתו ההלכתית. ועם זאת ועל אף התקרבות זו, ניכרים שני הדגמים הללו היטב עד היום, אף אם לא באותה חריפות וקיצוניות כבעבר, ומשפיעים על סגנונות הפסיקה של שני הקהלים.

הקשרים וההשפעות בין המרכזים השונים

עד כה תיארתי את שלבי התפתחותה של פרשנות התלמוד באירופה על בסיס חלוקתה לאזורים גאוגרפיים מוגדרים, שמסורות פרשניות שונות, פרי נסיבות פנימיות וסביבתיות אופייניות להם, נתפתחו בהם. עתה אסקור את החומר העשיר הזה מזווית ראייה כוללת ומתוך פרספקטיבה היסטורית, כדי לברר באיזו מידה נודעו — ואולי אף השפיעו — המרכזים השונים אלו על אלו, ומהי תרומתה של כל אסכולה פרשנית למצב הרווח כיום בעולם התורה והישיבות.

מידת ההיכרות — וכתוצאה ממנה ההפריה ההדדית — שנתקיימה בין המרכזים היהודיים השונים באירופה, בינם לבין עצמם ובינם לבין המרכזים שהיו נתונים לשלטון האסלאם בצפון אפריקה ובמזרח התיכון, היא מן השאלות היותר חשובות להבנה מעמיקה יותר של תולדות ישראל בימי הביניים, אף על פי שכמעט אין

עוסקים בה החוקרים. לשאלה פנים רבות והיבטים מגוונים, ואנו נעסוק אך ורק בתחום הספרות הפרשנית לתלמוד, שהוא נושא הספר הזה. מקומו של התלמוד כתומר הלימודים המרכזי לרוב רמות הלימוד המתקדם בכל תפוצות ישראל מקנה ממילא חשיבות מיוחדת לתחום פרשנות התלמוד, מלבד היותה בסיס עיקרי לפסיקת ההלכה. הדיון יישוב על תקופת חכמי 'הראשונים' בלבד, היינו משנת 1000 עד 1500 לערך. באשר להשפעה שנודעה לתורת גאוני בבל על היצירה הפרשנית אין צורך להרחיב בדבריהם, כי בשנת 1000 כבר עומדים אנו בשוליה האחרונים של תקופת הגאונים, שנסתיימה לחלוטין עם מותו של רב האי גאון בשנת 1038. סיפורה של פרשנות התלמוד באירופה הוא סיפורה של הפרשנות החלופית לתלמוד, הערוכה מתוך ביקורת הספרות הגאוונית ודחיית השפעתה מן הלימוד השוטף וממערכת הפסיקה, תחילה מתוך יראת הכבוד הראויה אך – כבר לקראת סוף המאה הי"ב – מתוך העדפה ברורה של היצירה החדשה ומיעוט גובר והולך של השימוש בספרות הגאונים, עד להשכחתה הכמעט מוחלטת במהלך המאה הי"ג והשימוש בה מתוך כלים שניים ושלישיים בלבד.

היכרות היא כמטבע בעל שני צדדים. צד אחד מבקש לדעת באיזו מידה הכירו חכמי המרכזים השונים את יצירות זולתם, אולם צד שני, חשוב לא פחות, נוגע לשאלה באיזו מידה השפיע מרכז אחד על כוח היצירה במרכזים האחרים. היכרות תיתכן בכמה רמות: (א) שימוש, מועט או מרובה, בספרים הבאים מן החוץ, תוך משא ומתן ענייני בדבריהם; (ב) ייחוס משקל הלכתי, הלכה למעשה, לתוכנה של ספרות זו; (ג) קליטת המסר הלימודי, הדידקטי והפרדגוגי, של מסורת ספרות 'חיצונית' זו, והפנמתו השיטתית. להלן נראה כי כל ארבעת המצבים האפשריים – אי-היכרות, היכרות סבילה, היכרות משפיעה ומכוונת והפנמה אינטלקטואלית – נתקיימו בפועל. אולם גם בכך לא נתמצתה המידה. הרי שאלה חשובה היא האם מרכז שקלט השפעה מצינורות חיצוניים, תרם גם להפצתה הלאה, כצינור מתוך, כאמצעות יצירתו שלו. לכאורה ניתן לקלוט מידע והשפעה מכיוונים הרבה ועם זאת ליצור, ולהשפיע על אחרים, באופן עצמאי לחלוטין, או שלא להשפיע כלל.

יש, כמובן, לתת את הדעת לממד הזמן: מה שהיה נכון לגבי המאה הי"ג אינו משקף בהכרח את מה שקדם לכך ושנתפתח אחר כך. ולדוגמא – פירוש רש"י לתלמוד נשתלט, כידוע, על העולם התורני כולו, ובמידה רבה הוא הדין לתוספות. לכאורה כך היה תמיד ובכל מקום – ולא היא. בארצות המערב נתפס לימוד הגמרא עם פירוש רש"י, מיד עם נתינתו (ולאחר מכן עם התוספות), כחטיבה לימודית אחת, בעוד שבספרד ובארצות המזרח נקלט רש"י באופן ממשי רק מן הרבע השני של המאה הי"ג, וגם אז כאפשרות פרשנית אחת מני אחרות, וקליטת התוספות בארצות המזרח מאוחרת אף מזה. ואף שפירוש רש"י לתלמוד היה ידוע למרי במצרים כבר במחצית השנייה של המאה הי"ב, כפי שאנו יודעים מרשימות הספרים שנמצאו כנגיזה, הרי שהרמב"ם לא השתמש בו כלל ור' אברהם בנו הוא ראשון המשתמשים בו, במידה צנועה, במצרים.

הנושא כולו קשור לכאורה בשאלה הרחבה יותר הנוגעת למידת ההיכרות שנתקיימה בין האזורים השונים באירופה ומחוצה לה במסגרת התרבות הכללית,

ולהיקף התנועה — של אנשים וסחורות — בתוך אירופה וחוצה לה. בנושא זה נכתב רבות, בפרט בתיאור המפנה שחל בתחום זה עם מסע הצלב הראשון, והתגברות התנועה התיירותית, באיצטלות שונות, במהלך המאה הי"ב. על כן חשוב לציין כי מבחינת תולדות ישראל חשיבותה של התמנה ההיסטורית הכוללת בנושא זה קטנה מן הרגיל. עוד לפני סוף המאה הי"א, שבה החלו ניכרים לראשונה ניצני תנועה לטווחים בינוניים, נחל המסחר המקומי והבין-ארצי בעיקר על ידי סוחרים יהודים, אשר מסיבות היסטוריות שונות, ובעיקר בשל היותם משוחררים מצמיתות לקרקע, נעים היו ונדים למרחקים בינוניים וארוכים הרבה למעלה מן הממוצע. גורם ייחודי נוסף קשור באוריינות הרחבה (כאופן יחסי) שהייתה נפוצה בקהילות ישראל במזרח ובמערב, בניגוד לחמשת האחרים של יודעי קרוא וכתוב שבחברה הכללית. אדם בודד הנוסע ממקום למקום תושא עמו ספר כתוב במטענו, תורם להכרה הרדית במידה רבה לאין ערוך מחברו הנכרי המעביר סיפורי מעשיות ממקום למקום. והרי התלמוד עצמו היה כתוב בספר על קלף זה מאות בשנים קודם לכן, ופרשנותו — שבה אנו עוסקים — אף היא כתובה הייתה. על כן יש לנושא שלפנינו אופי סגור לעצמו, ונוכל להתעלם, שלא כדרכנו, מן הרקע הכללי, שאין לו רלוונטיות לענייננו.

המרכזים האירופיים שאנו נוטים לראות בהם יחידות גאוגרפיות נפרדות מבחינת המסורת הפרשנית ומסורת ההלכה והמנהג, הם כדלקמן: ספרד המוסלמית, ספרד הנוצרית, קטלוניה, פרוכנס, צרפת-גרמניה (וכל אחת מהן לחוד), הארצות הסלוויות, איטליה הצפונית, איטליה הדרומית ויוון-ביזנטיון; ולצדם: המרכזים בצפון אפריקה, בבגדאד (שלאחר תקופת הגאונים), בקהיר-פוסטאט, בסוריה ובארץ ישראל. מרכזים אלו לא היו פעילים כולם כאחד בכל עת — יש מהם שיישובם היהודי קדום מאוד ויש מאוחרים מהם, ומן הקדומים יותר יש שספרותם הרבנית מאוחרת היא (לפחות על פי מה שהגיע לידינו) או שפרשנותם לתלמוד מאוחרת, או מועטה, או מאוחרת ומועטה גם יחד. עם זאת, למעט ספרד המוסלמית, היו כל המרכזים הללו פעילים יחדיו במאות הי"ג-ה"ד, ובתקופה זו ניתן לבחון יפה את השאלות שהצגו קודם. המסקנות העולות מבחינה זו היא כוחן יפה, במידה רבה, גם לגבי המאות הקודמות, שלגביהן אין בידינו תיעוד מספיק.

בטרם ניגש לניתוח מפת התפוצה של המסורות הפרשניות השונות, עלינו להזכיר את הפיצול העיקרי, הקדום והמרכזי, של המסורת התלמודית בישראל, בין אגפה הבבלי המיוסד על התלמוד הבבלי ומורשת גאוני בבל הכרוכה בעקבותיו — וסיכומה בספרי הפסיקה הספרדיים הגדולים של הרי"ף והרמב"ם — לבין אגפה הארץ ישראלי הסמוך על מסורת ההלכה הארץ ישראלית, שלחלקה נותרו הדים רבים בתלמוד הירושלמי, במדרשי האגדה הארץ ישראליים, בתרגומי המקרא ובפיוטים הארץ ישראליים, בספרות 'המעשים', וכדומה. ואף על פי שבתקופה שאנו עוסקים בה כבר ניצחה המסורת הבבליית ניצחון סוחף לכל רוחב החזית ההיסטורית, הרי שרידיה ועקבותיה של מסורת ארץ ישראל ניכרים יפה במסורת ביזנטיון-איטליה-אשכנז הקדומה ותולדותיה לעומת מסורת ספרד וצפון אפריקה ושלוחותיה. פיצול-אב זה עומד ברקע הדברים, ואף שאין אנו עוסקים

בו מפני שזמנו קודם הרבה לתקופתנו, הוא הנותן משמעות ותוכן של ממש למה שיבוא להלן.

הדיכטומיה ספורד-אשכנז

כמוסבר בחלק הראשון (עמ' 26), תחילתה של הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה בשנים הראשונות של המאה הי"א, הייתה באיטליה, בגרמניה, בספרד (ובצפון אפריקה) גם יחד, בסמיכות זמן אך בלא קשר ביניהן. במהלך המאה הי"א נתקיימה היכרות הדדית טובה בין המרכז שבעיר קירואן שבצפון אפריקה המוסלמית לבין הישיבות והמרכזים התורניים שבספרד המוסלמית. שני האזורים היו תלויים לחלוטין בתודתם בקשר המכתבים הרצוף בינם לבין ישיבות הגאונים שבבבל כבר מתקופות קדומות, וקירואן משמשת הייתה כמוקד דואר חיוני משותף לשני האזורים. נוח מאוד לראות בשני אזורים אלו אזור תרבותי אחד, למרות הבדלים ידועים ביניהן, כשם שנוח לראות בצרפת ובגרמניה אזור תרבותי אחד למרות הבדלים ברורים שביניהם. מציאות היסטורית זו נותנת בידינו את המפתח לחלוקה הראשית של המסורת הפרשנית לתלמוד בין שני גושיה ההיסטוריים העיקריים: הגוש הדובר ערבית אשר היה נתון לשלטון האסלאם, שהיה נתון למרותם ההיסטורית של גאוני בבל, והקיף את ארצות המזרח, צפון אפריקה וספרד המוסלמית, ומולו האזור הגאוגרפי רחב הידיים שהיה נתון לשלטון הנצרות, שמסורתו הפרשנית שאובה הייתה אך בחלקה ממסורת — עקיפה — של גאוני בבל, וביטאה בעיקר פרשנות מקורית ויצירתית בעלת אינטרסים פרשניים ופסיקטיים משלה, על רקע ביזנטי וארץ ישראלי קדום. אזור זה הקיף, מבחינה עקרונית, את אירופה המערבית והמרכזית וחבלי ביזנטיון, וכמידה פחותה את ספרד הנצרית, שנשתמרו בה קווי אופי רבים מן התקופה המוסלמית שקדמה לכיבוש הנצרי.

פרשנות 'מקורית ויצירתית' זו מה טיבה? בסיסה של ההלכה הספרדית, שאוב מן העיון הבלעדי בתלמוד הבבלי שהוכר כסיכום המחייב של אורח החיים היהודי המסורתי והמקובל, בין אם היה זה מתוך הלימוד בתלמוד עצמו ובין אם נהגו כמותו על פי הסיכומים בספרות המשנית של גאוני בבל או על פי מסורת שבעל פה מדור לדור. בהדרגה נתגבר ונתחזק בארצות האסלאם העיון הישיבתי-האקדמי העצמאי בתלמוד, ונתרכו הספקות והשאלות בענייני הגושה הפרשנות והכרעת ההלכה. הגאונים — שנתפסו כממשיכייהם הישירים של אמוראי בבל וכמחזיקים בארכיוניהם ובפרוטוקולים ששרדו מלימודם של האמוראים — נשאלו הרבה על כך והשיבו בקצרה או באריכות, באופן כללי או בפרטות, הכול לפי דעתם של השואלים. התכתבותם הענפה, שנמעניה היו בני האוכלוסיה הדוברת ערבית שישבה בארצות האסלאם, שימשה מדרך עיקרי ללומדי התורה בישיבות ובבתי הדין שם. לתשובות הגאונים נודעה חשיבות רבה, הלכה למעשה, משום שנטוטיהם — ואין צריך לומר פירושיהם — בטוגיות התלמוד נתפסו כמשקפים את האמת של הטקסט ולא רק כקומה פרשנית מעליו.

עם הזמן נוצרו בקיעים רבים בתפיסה פשטנית זו. בארצות גוש האסלאם נאספו, נעקרו ונשמרו תשובות הגאונים בקפידה רבה, וכך נתבררה לאטה מציאותן של

קביעות הלכתיות מתחלפות, שמהן ניתן היה להסיק כי אין המדובר במסורת אחת המדריכה את הגאונים, אלא מלאכת פרשנות היא בידם, במידה כלשהי, ונתונה לדעות מתחלפות. לעתים נחשפו סתירות פנימיות במשנתו של אותו גאון לצד מקרים של ייחוס מוטעה של תשובות לבעליהן, אי־הבנות מסוגים שונים, ועוד. במערב הנוצרי גרמו להיווצרותם של בקיעים אלו סיבות אחרות לגמרי, ובעיקר הרמה הלימודית השונה שרווחה בישיבות שם. היכרותן של ישיבות אלו עם החומר הגאוני מצומצם היה מאוד מלכתחילה, ואמון ביציבות הנוסחאות התלמודיות שעמדו לפניהן מועט היה ומחוסר גיבוי. אך בעיקר נבעה הבעיה שם מן האקדמיזציה של הלימוד והרחבת אופקיו העיוניים, שבאמצע המאה הי"א כבר הקיף, ככל הנראה, סדרים שלמים של התלמוד כיחידה לימודית אחת.

הנטייה להעלות שאלות מתקדמות, שאינן נובעות ממהלך הסוגיא במקומה או ממידת התאמתה אל הנאמר בסוגיא המקבילה לה במקום אחר, אלא במקום אחר, בלתי צפוי לכאורה, היא תולדה של לימוד שגרתי מקיף, המתייחס לסדרים שלמים כאל יחידה לימודית אחת, שתוצאותיה חייבות להיות אחידות ושוות ערך כלפי כל נקודה על פני שטחה. בארצות המזרח, בספרד המוסלמית ובצפון אפריקה לא נתפתח לימוד ישיבתי מסדר גודל זה עד למאה הי"ג, מפני שהלימוד שם מכונן היה כלפי פסיקת ההלכה, ולא כעין אקדמי מופשט, בעל מטרה תאורטית גרידא. אחד הדברים האופייניים לתשובות הגאונים הוא כי רק לעתים רחוקות נשאלו מתוך סוגיות שאינן מקבילות ממש לסוגיא הנלמדת, או שענו מתוכן. כתוצאה מכך נתפתחו כיווני לימוד שונים באזור הספרדי והאשכנזי, והם אבות טיפוס למיון השיטות ובחינת תפוצתן בכל תקופת הראשונים – במידה רבה עד היום הזה.

התחרות בין שתי השיטות המקוטבות הללו על השליטה בישיבות המרכזיות הגדולות באירופה הנוצרית, ידעה עליות ומורדות במהלך חמש מאות השנים שלמן שנת 1000 עד לשנת 1500, ועד לתקופות האחרונות. באופן כללי כך הוא המצב: במאות הי"א והי"ב נודעה השפעה גדולה מצד אבות השיטה הלימודית הספרדית – הלכות גדולות, גאוני בכל, רבנו חננאל והרי"ף – על לומדי התורה בצרפת ובאשכנז בעוד אשר מפעלם התורני הגדול של אלו לא נודע כלל בין חכמי ספרד עד לתחילת המאה הי"ג. לעומת זאת, עם היוודע תורתם של בעלי התוספות הראשונים בספרד במחצית הראשונה של המאה הי"ג, בתיוכם של חכמי פרוכנס, נשתנה המצב, ולמשך כמאתיים וחמישים שנה, הולכת שיטת בעלי התוספות הצרפתיים וכובשת את כל ישיבותיה של ספרד. הרמב"ן היה נתון לרישומה המכריע של שיטה לימודית זו והוא הוריש את תלמידיו ותלמידי תלמידיו אחריו, למשך שנים רבות מאוד. במקביל ובמהופך, אין חכמי צרפת ואשכנז משתמשים כמעט כלל בחידושי הרמב"ן ותלמידיו ואינם מצטטים מהם. עד כי נראה הדבר כהתעלמות מורעת ומחלטת. מטוטלת זו משתנה שוב במאה הט"ו, שבמהלכה חול בספרד הלימוד בתוספות כמעט כליל, ואת מקומם תפסו חידושי הרמב"ן כחומר הלימודים העיקרי. ההתעלמות האשכנזית מתורתם של חכמי ספרד תלמידי הרמב"ן ותלמידיהם, הולכת ומתמעטת למן המאה הט"ו, ובפרט למן המאה הי"ח שבה החלו להדפיס את תורתם של חכמי ספרד הגדולים

מתוך כתבי יד, ומאז ואילך הפכו חידושי הרמב"ן ותלמידיו לחומר לימודים עיקרי בין האשכנזים עד היום הזה, לצד ספרות התוספות והכרך בה. להלן אפרט מעט יותר את האמור כאן.

צפון אפריקה הייתה תחנת דואר ראשית לחליפת המכתבים בין גאוני ככל לבין חכמי ספרד המוסלמית משך כל תקופת הגאונים, אך בתקופה שלאחר פטירתו של רב האי גאון החלה הבכורה התורנית של אזור זה עוברת מצפון אפריקה אל ספרד, ותהליך זה נתחזק ביותר עם מעברו של הרי"ף שמה (1075). עם זאת, שונה לחלוטין היה היחס בין שני אזורים קרובי־מסורת אלה לבין המרכזים התורניים שבגרמניה ובצרפת (על פרדכנס ראה להלן). חכמי ארצות אלה, שהיו נתונים לשלטון הנוצרים, לא ידעו הרכה על תורתם של חבריהם, עד לשקיעתה של ספרד המוסלמית והתבססותן הממשית של קהילות ישראל בשטחים שכבשו הנוצרים מידם, היינו סמוך לתחילת המאה הי"ג. ככל מקרה, גם אז, אין המדובר בהיכרות שיש עמה מידה כלשהי של השפעה; תורתם של חכמי ספרד המוסלמית נכתבה רובה בשפה הערבית, שחכמי אירופה הנוצרית לא ידעוה, ועל כן נשארה עלומה מהם גם לאחר אמצע המאה הי"ג, אלא אם נמצאו תרגומים עבריים מקריים למקצתה. ניתן לומר בוודאות כי לתורתם — המרובה והמעניינת ביותר — של חכמי ספרד המוסלמית כר' יצחק אבן אלכליה, ר' יוסף אבן מיגש, ר' דוד בר' סעדיה ואחרים, לא נשאר אפילו הר קל ביצירתם התורנית של חכמי אשכנז וצרפת, פרט לספר ההלכות (העברי) של הרי"ף, שכבר נודע בגרמניה ובצרפת סמוך להופעתו, בתיווך פרובנסלי. תחילה הייתה גם השפעתו שם מועטה ביותר, ורק למן הרבע השני של המאה הי"ג החלה עושה רושם גובר והולך עד כי הייתה לאחד מיסודי ההלכה שם ופוסקים כמהר"ם מרוטנבורג קיבלוה עליהם (בתנאי — המהותי ביותר — שלא תסתור את הוראת בעלי התוספות). גם תורתם של ראשוני ספרד הנוצרית, חכמי המחצית הראשונה של המאה הי"ג, כר' מאיר הלוי אבולעפיא (הרמ"ה) ורבנו יונה גירונדי, אף כי כבר הוכרה במרכזי התורה שבגרמניה וצרפת, לא השפיעה כלל על דרכי הלימוד ועל מסורת הפסיקה בארצות אלו.

שונה היה המצב ביחס לצפון אפריקה, מפני שפירושי רבנו חננאל, וחלק ניכר מפירושי רב נסים גאון — שני גדולי התורה העיקריים שפעלו באזור זה (פרט לרי"ף, הנמנה עם חכמי ספרד) — נכתבו במקורם עברית (פירושי ר"ח) או שניתרגמו עברית בתקופה קדומה (פירושי רב נסים גאון), תודעו בגרמניה ובצרפת החל מן השליש הראשון של המאה הי"ב. השפעתו של רב נסים מעוטה הייתה באופן יחסי, ועיקר כוחה ניכר בקרב חוג חסידי אשכנז שאימצו חלקים ניכרים ממשנתו התאולוגית, אולם השפעתו של רבנו חננאל ניכרת הייתה מאוד, והיא שהקימה את התשתית לפרשנות החלופית לפירוש רש"י שהעמידו ראשוני בעלי התוספות, החל ברשב"ם. מוצאו של רבנו חננאל היה מאיטליה, היא גם ארץ מוצאם ההיסטורי של יהודי גרמניה, וחכמי גרמניה ראו בו חכם בעל מסורת מקומית. זאת בניגוד לרי"ף, שזיקתו לפירוש רבנו חננאל אמנם גדולה מאוד וגלויה לכל מעיין — אם על דרך ההסכמה ואם על דרך המחלוקת — אך בעיני חכמי

אשכנז נתפס כבעל מסורת פרשנית ופסיקתית שונה,²¹ ועל כן לא זכה להתקבל שם כפוסק מוסכם אלא במחצית השנייה של המאה הי"ג, ובתנאי מפורש — שכבר הזכרנוהו למעלה — שבעלי התוספות אינם חולקים על הכרעתו. חדירתו של רב נסים גאון לגרמניה, מיוחדת לחוג חסידי אשכנז דווקא, וסיבתה נעוצה בעמדותיו של רנ"ג וטיפולו בשאלות ההגשמה, שהעסיקו מאוד את חסידי אשכנז וכמותו נטו אף הם לפתור שאלות אלו על ידי תורת הכבוד המיוחדת על ידי חכמי ספרד וצפון אפריקה לרב סעדיה גאון.

מן הבחינה הזאת נודע לפירוש רבנו חננאל תפקיד היסטורי בעל חשיבות מכרעת לתולדות לימוד התורה בישראל בימי הביניים. בארצות המזרח — ראה להלן — היוו פירוש רבנו חננאל את התשתית העיקרית לפרשנות התלמוד לכל רמות הלימוד, וקליטתה המוקדמת של פרשנות רבנו חננאל בצרפת ובאשכנז היא שאפשרה את בנייתו כמסר פרשני משותף לכל תפוצות ישראל העיקריות — בטרם נתקבל פירוש רש"י כחלופה האפשרית לצד פירוש רבנו חננאל.

עם זאת לא נדע, כנראה, פרשנות התלמוד האשכנזית-הצרפתית בספרד — ואין צורך לומר בצפון אפריקה — עד לראשית המאה הי"ג. לרגלי מלחמות הריקונקיסטה שרויה הייתה ספרד במחצית השנייה של המאה הי"ב בארגון קהילתי מחדש בקנה מידה מקיף של עקירה ובניין, ואין בידינו ספרות תורנית שנכתבה בחמישים השנה הללו. על כן, מבחינת התייעוד שבידינו ניכרת השפעת תורתם של חכמי צרפת ואשכנז על חכמי ספרד הנוצרית רק החל בראשית המאה הי"ג. אותה עת למדו חכמי ספרד להכיר מסורת זו בתיווכם של חכמי תורה פרוכונסליים, שלמדו אצל בעלי התוספות הצרפתיים, והיו מוריהם של כמה מגדולי ספרד הנוצרית, בעיקר אנשי ארגון וקטלוניה, ביניהם הרמב"ן ורבנו יונה גירונדי.

מאז ואילך נתהפכה התמונה מקוטב אל קוטב, ובעוד ההשפעה הספרדית על המרכז האשכנזי מתמעטת והולכת, ומלבד ספרי 'הלכות גדולות', הר"ח והר"ף הנזכרים, אין חכמי צרפת ואשכנז מצטטים כלל מתורתם של חכמי ספרד בני זמנם ומתעלמים כליל מדבריהם, הלכה וכבשה לה מסורת אשכנז-צרפת מקום מרכזי בכתי המדרש של ספרד. גורם עיקרי בהצלחה זו היה פירושו של רש"י שמעלתו על פני פירוש רבנו חננאל (ורב נסים) גלויה לעין, וקליטתו כפרשן בה"א הידיעה — של התלמוד, ובמידה רבה גם של המקרא — הביאה עמה, באופן אוטומטי, את הפנמתה של מסורת הלימוד, הפרשנות והפסיקה, של רש"י, ואת הלימוד הקבוע והשגרתי בתוספות, שמטרתם העיקרית היא ללבן את

21 לדעתו של א' גרוסמן ('מאגולוסיה לאידופה', פעמים 80 [תשנ"ט], עמ' 14–32) נכזה הערכתם של האשכנזים אל רבנו חננאל מתוך שחשבוהו לתלמיד של רב האי גאון, והעניקו לו מן ההערכה הרבה שרחשו לתורתם של גאוני בבל, עיין שם באורך. לדעתי ההערכה הרבה שרחשו האשכנזים לספר 'הלכות גדולות' נבעה מן ההכרה האיטלקית הקדומה בערכו של ספר זה, ואינה חלק מהערכה כללית לתורתם של גאוני בבל, שלדעתי אינה ניכרת כלל מן המקורות. ועמדי בשאלה זו — כבשאלת היחס אל הר"ף בתרבות האשכנזית-הצרפתית — עדיין היא כמפורט במאמרי שנתפרסם בקריית ספר נה (תש"ס), שעליו יצא גרוסמן לחלוק במאמרו; וכודאי עוד יודמן לי, אי"ה, לחזור ולשנות משנה זו.

הקשיים הכרוכים בפירוש רש"י, ולהעלות את המשמעויות העמוקות והמפותלות יותר המסתתרות תחת פרשנותו השלווה והשקטה של רש"י. השכלתו החלמודית של הרמב"ן — גדול חכמי התורה בספרד במחצית הראשונה של המאה הי"ג, וחלמידו של ר' יהודה ב"ר יקר תלמיד הריצב"א — כבר נתבססה כולה על מסורת רש"י ותוספות שאנן, ומפעלו האדיר של הרמב"ן נתמצה במאמץ לשמר מקום חשוב ובר-קיימא למסורת הלימוד וההלכה הספרדית לצד המסורת האשכנזית, שהלימוד בישיבות כבר נתבסס על פיה.

השפעתה של ספרות התוספות על הרמב"ן הרחיקה לכת מאוד ולמעשה ניתן לדבר על קליטה ואימוץ מלאים של השיטה הלימודית על ידי הרמב"ן. שהודיש אותה לתלמידיו ולתלמידי תלמידיו, למשך כמאה וחמישים שנה. עם זאת, מפליא הדבר עד כמה מיעטו חכמי אשכנז להשתמש בתורתם של חכמי ספרד. מפעלם האדיר של הרמב"ן, תלמידיו ותלמידי תלמידיו, שפירשו את סדרי התלמוד העיקריים כמה וכמה פעמים ברמה גבוהה ובמקוריות רבה, כמעט שלא צוטט על ידי חכמי אשכנז וצרפת, ובמשך הזמן אף לא נודע להם במקורו, עד למאה הי"ח, אז החלה הדפסתם של חידושי התלמוד מבית מדרשם של הרמב"ן ותלמידיו (ורחוקא על ידי מדפיס אשכנזי שהיגר לתורכיה ועמד שם על הפוטנציאל הלימודי הכביר שהיה טמון בכתבי יד אלו). אכן, למן המאה הי"ח — ועד היום הזה — נכבשו כל בתי המדרש האשכנזיים על ידי פרשנות התלמוד מאסכולה ספרדית זו, ונודע לה ביניהם מקום שווה ערך לספרות התוספות. לעומת זאת, חדל בספרד — למן המאה הט"ו ואילך — לימוד התוספות, ואת מקומן תפסו חידושי הרמב"ן. התוספות עצמן נעלמו מן הנוף הלימודי ובלמעלה משבעים שנות הדפוס הראשונות בספרד, בפורטוגל, בצפון אפריקה ובתורכיה — לשם היגרו רבים מגולי ספרד — לא נדפסו תוספות על דף הגמרא, אלא פירוש רש"י בלבד, ברוב המהדורות שנדפסו שם.

בעיה מיוחדת במינה כרוכה בהופעת סגנון ה'גורניש' כסגנון השליט באשכנז של המאה הט"ו (בעיקר), ובמקביל — הופעת דרך לימודו המקורית והחדשה של ר' יצחק קנפנטון בספרד של המאה ההיא, המבוארת בספרו 'דרכי התלמוד'. שתי התופעות פורטו בהרחבה (לעיל עמ' 130–140), ולא אחזור על הדברים כאן. אך עיקרם הוא כי שתי התופעות דומות ביותר זו לזו, עד כי ניתן לראותן כתופעה אחידה למרות שינויים טכניים שביניהם. הבעיה העיקרית היא לקבוע היכן נוצרה שיטה כלשהי לראשונה והאם היא שהשפיעה על זולתה; ייתכן גם כי שתי התופעות צצו במקביל, בלי קשר הכרחי ביניהן. אין כיום אפשרות לענות בכיטחון על שאלה זו.

שתי אסכולות לימודיות מצויות היו אפוא באירופה, שפעלו כל אחת לעצמה, ולא השפיעו זו על זו עד לתחילת המאה הי"ג: האסכולה האשכנזית-הצרפתית ואסכולת בבל, צפון אפריקה וספרד המוסלמית. קיים אמנם חוסר איזון מסוים בהשוואת שני האגפים, שכן בעוד שבספרד ובצפון אפריקה לא הכירו כלל את מה שנתהווה ונוצר בבתי המדרש של אשכנז וצרפת בתקופה ההיא, הכירו באשכנז וצרפת חלקים ניכרים מתורתם של גאוני בבל ואף העריכוהו למדי וכן הכירו למן ראשית המאה הי"ב את תורתו של רבנו חננאל איש צפון אפריקה (ובמקצת גם את

תורתו של רב נסים גאון) — אלא שתורתם של שני חכמים אלו עמדה, ממילא, בהשפעתם העמוקה של גאוני בבל, ויש לראותה בעיקר כעיבודים ספרותיים של תשובות הגאונים והפיתוח של טקסטים פרשניים שוטפים. אך השפעתם של גאוני בבל על המשך התפתחותה של הפרשנות התלמודית באירופה קצרה ימים, באופן יחסי, הייתה, ואין אנו עוסקים בה. העיקר לענייננו הוא כי בארצות אלו לא נודע כלל מה שהתרחש ונצר בבתי המדרש של ספרד המוסלמית מתוך ביקורת תורת הגאונים ופיתוח דרכי לימוד חדשות, ומן הבחינה הזו שתי מסורות לימוד עצמאיות לפנינו, שלא נודעו כלל זו לזו, ולא השפיעו האחת על חברתה עד תחילת המאה הי"ג. אולם גם במאה זו ניכר חוסר איזון משמעותי מאוד בין שני האזורים: בעוד שחירות ההשפעה הספרדית אל ארצות הנוצרים מתמצית בספר הרי"ף בלבד (ובעקבותיו הרמב"ם) — חזירה שאין לזלזל בחשיבותה, אך השפעתה ניכרת בתחום הפסיקה בלבד ולא בתחום פרשנות התלמוד ולימודו השוטף — הרי שחירות ההשפעה האשכנזית-הצרפתית לספרד מתבטאת בהפיכת סדר הלימוד על פיו, ובאימון מלא של דרך הלימוד הצרפתית — אמנם תוך שיפורה, שכלולה ועידונה במידה רבה — אף כי מתוך קליטה מועטה יותר של השפעה בתחום הפסיקה המעשית.

פרובנס

מיוחד היה תפקידו ההיסטורי של חבל ארץ זה בתולדות פרשנות התלמוד לדורותיו. בהיותו אזור חיוץ בין חבלי קטלניה וספרד הצפונית מדרום וצרפת הקלסית מצפון, קיבל חבל ארץ זה השפעה עמוקה משני הכיוונים גם יחד החל מסוף המאה הי"א — על תקופות קדומות יותר אין בידינו ידיעות — הוזה אומר מזמן רש"י והרי"ף לערך, ומאוחר יותר אף הפיצה לשני הכיוונים. כתוצאה מקליטה — והפנמה — של השפעה כפולה ומנוגדת מטיפוס זה, נחלקו חכמי התורה שם לשני מחנות בעלי אוריינטציה מנוגדת. מהם שעמדו תחת רושם השפעתם של בעלי התוספות הראשונים, בעיקר הרשב"ם ורבנו תם, ומהם שראו ברי"ף ובתלמידו ר' יהודה הברצלוני את מורי דרכם העיקריים בהלכה. אולם אלו גם אלו ראו ברש"י את הפרשן בה"א הידיעה של הסוגיא התלמודית, שלא כבספרד עצמה שבה לא נודע השימוש ברש"י עד תחילת המאה הי"ג. בראש המחנה הצרפתי עמדו ר' זרחיה הלוי, בעל 'ספר המאור', ובני חוגו, ובראש המחנה הספרדי עמד הראב"ד 'בעל ההשגות' — בעל מחלוקתו הגדול של ר' זרחיה בעל 'המאור' — ועמו רוב 'חכמי לניל'. עם זאת חשוב להדגיש כי המחנה הספרדי, ששם לו את הרי"ף למורה ההלכה העיקרי, ראה את עיקר תפקידו כביסוס פסיקתו ההלכתית של הרי"ף ובהפרכת ההלכה החולקת שמקורה בבית מדרשם של רש"י ובעלי התוספות הצרפתיים, אולם דרכי הניתוח, הטיעון והניצוח, שסיגלו לעצמם אנשי מחנה ספרדי זה, הושפעו — על כורחם — באופן עמוק ביותר מרש"י וממפעלם של בעלי התוספות הצרפתיים ובעיקר מדרכי לימודו של רבנו יעקב תם. ניתן לומר כי הראב"ד השתמש בטכניקות למרניות ולימודיות מתוחכמות ביותר, שמקורן בבית היוצר של הרשב"ם ורבנו תם, כדי להתמודד עם הכרעותיהם ההלכתיות של בעלי התוספות במקום שאלה עמדו

בסתירה אל פסקי הרי"ף. מבחינתם של חכמי פרוכנס בעת ההיא הייתה השאלה החשובה כיצד לפסוק את ההלכה — האם לשמר את מסורת הפסיקה הספרדית. כפי שנתבטאה אצל הרי"ף ור' יהודה הברצלוני, או להכריע על פי מסורת ההלכה החדשה, פרי הכרעתם של חכמי צרפת המיוסדת על הבנתם ופירושם המקורי בסוגיות התלמוד. מן הבחינה הזו אין ספק כי ידם של אנשי המחנה הספרדי הייתה על העליונה, והתפתחות ההלכה בפרוכנס במאה הי"ג מצביעה על כך בלי ספק. אולם מן הבחינה ההיסטורית המקיפה שאנו עוסקים בה, היינו גלגולי השפעתן של האסכולות הלימודיות השונות על הלימוד בישיבות, אין ספק כי ניצחה דווקא דרכם של בעלי התוספות, וכי גם אנשי המחנה הספרדי אימצו את דרכי לימודם אף שהשתמשו בה, הלכה למעשה, לפסוק כנגדם. חשוב לזכור כי את עומק ההשפעה הספרדית ניתן לאמוד גם מכיוון אחר לגמרי: העיסוק בפילוסופיה, במדעים, ובלימודי חול בדרך כלל, עיטוק המאפיין את חכמי פרוכנס בכל התקופות, לא היה אופייני כלל לחכמי צרפת ואשכנז. אלא שאנו עוסקים כאן בתולדות פרשנות התלמוד בלבד.

הספרות הרבנית בפרוכנס פרחת במהלך המאות הי"ב והי"ג, והעמידה ספרות תורנית עשירה ביותר בכמות ובאיכות, אך קיומה חזל במאה הי"ד, בעקבות גירושי היהודים מצרפת שפגעו גם ביהודי פרוכנס. בעקבות זאת, אך באופן מפתיע, נעלמה כל ספרות ההלכה העשירה שנתחברה שם במהלך מאתיים שנות היצירה, ורק מעט מן המעט ממנה שרד בתוך חידושי הרמב"ן והרשב"א, בעיקר, שהעתיקו את המעולה והנבחר מתוכה אל ספרם, וביספר המאור' שנרפס לראשונה באמצע המאה הט"ז, שאלולי הם, ומעט מאוד כיוצא בהם, כגון ספר 'תמים דעים'. לא היינו יודעים דבר מכל זה עד למאה הי"ט, ובעיקר עד למאה העשרים, שאז נחשפו לראשונה כתבי היד הפרוכנסליים שעוד נותרו, והחלה הדפסתם הנמרצת על ידי חוקרים ובני תורה בארץ ובארצות הברית. כיום עומדים אנו משתאים לנוכח פרץ היצירה המופלא, שהקיף עשרות רבות של גדולי תורה מן המעלה הראשונה, שלמדו ולימדו תורה בישיבות גדולות ומרכזיות בכמה וכמה מעריה של פרוכנס, משך כמאתיים שנה ויותר, ואף טרחו והעלו את דבריהם על ספריהם המפורטים הכתובים בסגנון עברי נהדר ובבהירות לשונית רבה, וכל זה נעלם מן התודעה הציבורית והיה כלא היה במשך למעלה מחמש מאות שנה, וממילא גם לא יכול היה להשפיע על שום מרכז יהודי אחר.

יתר על כן. עם אבדנה של מורשת תרבותית זו אבד כליל מן התודעה הציבורית היהודית גם זכרה של אותה תופעה מופלאה של צירוף תורה, השכלה ומדע גם יחד, והרחבת האופק התורני של לומדי התורה אל שילוב של מקצועות נוספים בפילוסופיה — ופילוסופיה אריסטוטלית מימוניסטית בכלל — לצד חכמת הקבלה ותורות סוד, מוסר, פרקי שירה, מחקרי לשון ופרשנות מקרא, כחלק בלתי נפרד מכלל לימודי היהדות, ולעתים אף משיקולי הכרעת ההלכה. צירוף מיוחד במינו זה, שבבסיסו הונחה מידה רבה ביותר אך, עם זאת, גם נדירה ביותר, של סובלנות כלפי הרעה 'האחרת' וכלפי האחר בכלל, והדת הנכרית בכלל זה, אפיין את חכמי פרוכנס, ומקורו נעוץ אף הוא בהשפעה הדו-כיוונית הנזכרת לעיל, מספרד הרציונלית מדרום ומצרפת השמרנית מצפון. גם צירוף זה אבד עם

שקיעתה של המורשת התרבותית הפרובנסלית, ועניינו החל להתברר לראשונה עם גאולתה של תרבות זו ופרסומה ברכים לראשונה במאה העשרים.²²

לצד כל זה נודע לפרובנס תפקיד היסטורי רב ערך גם כמתווכת בין שני אבות המסורת שפתחנו בהם את סקירתנו: ספרד ואשכנז הרחבה. יכולתה של פרובנס לתווך בתחום זה נבעה משכנותה הגאוגרפית עם צרפת מצפון ועם חבל קטלוניה מדרום, שהחליף שליטים ומלכויות כמה פעמים במשך המאות הי"א–הי"ב – פעמים נחשב על גבול ספרד, פעמים על גבול צרפת, ופעמים כחבל עצמאי. ר' יהודה הברצלוני, תלמיד הרי"ף וממשיך דרכו, איש ברצלונה, כשמו, היה מורו של ר' אברהם ב"ר יצחק (ראב"י) אב"ד לונלי שלמד אצלו בברצלונה, ומאוחר יותר עמד בראש מחנה הרי"ף בפרובנס. אחד מתלמידי הראב"י, ר' שלמיה שמו, הוא שהעביר את המידע הראשון על ספר הרי"ף לר' אליעזר ב"ר נתן, הלוא הוא הראב"ן, מחכמי גרמניה הגדולים במחצית הראשונה של המאה הי"ב. לאורך גיסא, ר' יהודה ב"ר יקר, תלמיד הריצב"א הצרפתי ומורו של הרמב"ן, אף הוא מחכמי ברצלונה היה, כמאה שנה מאוחר יותר. הראשון מסר את תורת ספרד למי שעתיד היה להיות ראש לחכמי פרובנס, ומאה שנה מאוחר יותר היה זה השני שמסר את תורת חכמי צרפת לרמב"ן, מי שעתיד היה להיות ראש לחכמי ספרד בזמנו. בברצלונה הכירו כבר בראשית המאה הי"ב חלק לא קטן ממנהגי צרפת ואשכנז המיוחדים, ור' יהודה הברצלוני הנוכח, בספר הגדול 'ספר העתים', תוקף מנהגים אחרים מן הטיפוס הזה ברעש גדול ולוחם נגדם.

ברצלונה מציינת אפוא את הגבול הצפוני המרוחק ביותר שהגיעה אליו השפעה מוסלמית בימים קדומים, ואת הגבול הדרומי המרוחק ביותר שהגיעה אליו השפעה צרפתית מוגדרת כבר במאה הי"א, ומשם המשיכה את חדירתה אל ספרד מאה שנה מאוחר יותר, בעקבות פעולתו של הרמב"ן, תלמידו של ר' יהודה ב"ר יקר איש ברצלונה. לאורך גיסא, מציינת ברצלונה את הגבול הצפוני המרוחק ביותר אליו הגיעה השפעתו הישירה של הרי"ף, כבר בראשית המאה הי"א, ומשם המשיכה השפעה זו את דרכה אל פרובנס באמצעות הראב"י אב"ד תלמידו של ר' יהודה הברצלוני תלמיד הרי"ף.

עדויות רבות מצביעות על האפשרות הקרובה כי פרשנות תלמוד פרובנסלית, בעיקר מבית מדרשו של הראב"ד, הייתה ידועה בגרמניה ובצרפת כבר במאה הי"ב, ועל אחת כמה במאה הי"ג, בעיקר בחוג חסידי אשכנז. העובדה כי שני רבותיו של הרמב"ן, ר' יהודה ב"ר יקר ור' נתן מטריקנטילש, שניהם חכמים פרובנסליים היו ומתלמידי בית המדרש הצרפתי, מלמדת על הכרה גוברת והולכת באזורי צפון ספרד וקטלוניה כי פרובנס היא מקום תורה עיקרי, וברוח צרפתית דווקא, ולכך יש לצרף את העובדה המאלפת כי ר' יונה גירונדי, בן דודו של הרמב"ן ושותף לרבו בהלכה, רכש את לימודיו בבית המדרש של חכמי איורא בצרפת הצפונית עצמה. תפקידה של פרובנס כמתווכת עיקרית של תרבות בין מזרח למערב, היא

22 לתופעה זו הקדיש מחקר מפורט פרופ' מ' הלברטל בספרו בין תורה לחכמה, ירושלים תשס"א.

חשיבותה ההיסטורית העיקרית, וזאת מאחר שתדומתה העצמאית לתולדות לימוד התורה אבדה בעניין היסטורי רע, כמבואר לעיל.

ניתן לסכם ולומר כי המרכז הפרובנסלי הושפע באופן עמוק משני אזורי התרבות העיקריים אשר משני צדיו הגאוגרפיים, ובתוך כך נוצרה שם תרבות ייחודית שהפיקה את הערכים החיוביים משני הכיוונים המנוגדים, ויצקה מהם זרם שלישי בעל מאפיינים משלו. תרבות זו, למרות אופקיה התרבותיים הרחבים, ולמרות רמתה התורנית הגבוהה, לא זכתה להשפיע כלל על המשך היצירה הרבנית בגולה, ונסיבות היסטוריות קשות גרמו לה להיעלם כמעט כליל מן בימת ההיסטוריה למשך כחמש מאות שנים.

איטליה

מוצאו של יישוב הקבע היהודי כאשכנז, מאיטליה הוא. בסוף המאה העשירית יזם הקיסר אוטו הראשון את הגירתם של יהודים מן הערים שבצפון איטליה — שהיו אז בגבול ממלכתו — אל עמק הריין, כדי לפתח את כלכלת ארצו.²³ ישיבה קדמונית נחקיימה בעיר רומא ובני משפחת עניו עמדו בראשה, אולם ידיעותינו הממשיות על מסורת לימודם ורמתה מועטות ביותר. תחילתה של היצירה הרבנית הכתובה במקור זה — במגנצא הייתה, בראשית המאה הי"א, ורבנו גרשם מאור הגולה, שיסד את הישיבה המפורסמת שם ועמד בראשה, ככל הנראה צרפתי היה, ומשם הביא עמו את מסורת הלימוד. עם התבססותה של הישיבה במגנצא ופתיחתן של ישיבות דומות בוורמייזא ובשפיירא, ניכרת השפעה טבעית גוברת והולכת של לימודן על הישיבה האיטלקית, למן המחצית השנייה של המאה הי"א, כמוכח מספר 'הערוך' לר' נתן ב"ר יחיאל מרומי, ועד לגירוש ספרד לכל הפחות. בספר 'הערוך' עדיין מרובה מאוד תרומתו של רבנו תנאל, שמוצאו מאיטליה, ודרכו — תורתו של רב האי גאון — אך השפעה אשכנזית הולכת וגוברת עם הזמן. 'הערוך' הוא גם הספר האיטלקי היחידי שחדר אל כל תפוצות ישראל, ושנים רבות שימש לבדו כספר עזר יסודי לכל לומד תלמוד.

במאה הי"ג נכתבו באיטליה תוספותיו של ר' ישעיה די טראני (הרי"ד) על הש"ס, מפעל פרשני בעל תגופה כבירה ויכולת שיא בחידוש וביצירה בסגנון בעלי התוספות. חכם זה למד בנעוריו בגרמניה אצל ר' שמחה משפיירא, בחברותא אחת עם ר' יצחק 'אור זרוע', ותוספותיו לתלמוד משקפות השפעה מכרעת של מפעל התוספות, ומה שיותר מפליא הוא כי היה זה הוא לבדו שהקים בניין-על של משא ומתן הלכתי-תוספתי, המקביל לעשייה הקבוצתית של כמה בעלי תוספות בכל מקום. הרי"ד מתעלם כמעט כליל מן הרמב"ם, וניחן לומר כי הוא משקף, ומקבע, השפעה אשכנזית מכרעת. אולם, בדומה למה שאירע בפרובנס, אם כי בנסיבות היסטוריות שונות לחלוטין, אבדו תוספותיו במשך מאות בשנים, לא הועתקו ולא נודעו (מחוץ לגבולות איטליה וביזנטיון) עד למאה הי"ט. עם פרסומן של תוספות אלו זכו הן לקליטה נלהבת בין לומדי התורה והן מהוות

כיום חלק בלתי נפרד מתכנית הלימודים הרווחת בכל הישיבות, אולם במשך מאות שנים לא נודעו כלל.

דבר דומה אידע לפרשנים האיטלקיים המרכזיים שבאו אחרי הרי"ד, במאות הי"ג והי"ד, בהם נכדו, ר' ישעיה ב"ר אליהו ור' יהודה ב"ר בנימין (=ריב"ב) עניו, שפירש אף הוא מסכתות רבות, ואף הוא מתוך אוריינטציה אשכנזית דומה, וגם כתביו לא נודעו אלא במאה העשרים. היעלמה של ספרות ענקית זו ניכר היטב כבר במאה הי"ד, ור' מנחם המאירי, בהקדמתו המפורסמת למסכת אבות, שבה סקר והעריך את כלל הספרות הרכנית עד לימיו ממש, עבר בשתיקה גמורה על איטליה, וברור לחלוטין כי לא הכיר כלל את תוספות רי"ד לתלמוד, וגם לא הזכירו כלל בכל ספר 'בית הבחירה' דב הכמות שלו. הספרות הרכנית האיטלקית נעלמה כליל מחכמי ספרד הגדולים, הרמב"ן ותלמידיו לדורותיהם, ופרט למועט מן המועט, אין הם מביאים בספריהם דברים בשם גדולי איטליה בני המאה הי"ג.²⁴ ספרות רבנית איטלקית אחרת שנכתבה במאה הי"ג, ברובה ספרי מנהגים ופסקים, כ'שבלי הלקט' הריקאנטי ו'ספר תניא', כתובים היו אף הם מתוך השפעה אשכנזית עמוקה, תודעה להם השפעה הרבה יותר מאשר לתוספותיו של ר' ישעיה די טראני האבודים, ובאמת המשיכו את דרכו של הרב הזה, אולם אין ענייננו אלא בספרות הפרשנית לתלמוד בלבד, ומן הבחינה הזו ניתן לומר בוודאות כי לאיטליה לא נודעה חשיבות רבה בתקופת 'הראשונים' כמרכז מפץ תורה.

ביזנטיון

מועטות עד מאוד ידיעותינו על דברי ימיה של הספרות הרכנית בחבלי ביזנטיון, באסיה הקטנה ובדרום איטליה, ומבחינות רבות מהווה חבל ארץ ענקי זה מעין לקונה בתלדותינו. מעט מאוד חומר ספרותי הגיע לידינו מביזנטיון, וכתחום ההלכה והספרות התלמודית בפרט. הספר הראשון בעל תוכן הלכתי שהגיע לידינו הוא פירושו של רבנו הלל לספרי ולספרא. ספר חשוב זה נתחבר במאה הי"ב, מזכיר חכמים יוניים אחרים ומפגין קרבה ידועה לספרות אשכנז וצרפת וחכמיהם. קרבה פנימית רבה למסורת אשכנז ניכרת בביזנטיון במשך מאות שנים, ובפרט במשנתו של ר' ישעיהו די טראני בעל תוספות רי"ד שפעל במחצית הראשונה של

24 וברבר זה שגה הרב א' שושנה, שהוציא לאור את הישיטה למסכת מגילה — מיסודם של רבוחינו חכמי פרובאנס, איטליה וספרד, ירושלים תשנ"ט. מחברה האנונימי של 'ישיטה' זו יסד את ספרו על בסיס תוספות רי"ד ופסקיו למסכת זו, אף שלא קרא בשמו של הרי"ד אף פעם אחת. הרב שושנה כותב במבואו כך (עמ' 14): 'על סמך יסוד זה שבחיבור אינו מוכרח לקבוע את מקומו של המחבר באיטליה, שכן חידושיו של רבינו ישעיה דיטראני האיטלקי התפשטו מעבר לארצו כבר בדרך של הרשב"א והריטב"א והר"ן והם מובאים על ידי ראשונים אלה בחידושיהם לתלמוד, והם פעלו בקטלוגיה ובספרד; ובהערותיו הפנה למובאה בדברי הרשב"א לראש השנה ד ע"א, ובחידושי הרשב"א לסוף מסכת עירובין (ומקום אחד בר"ן לשבת). אולם כבר הראיתי לעיל (עמ' 185) כי מובאה יחידה זו קלט הרשב"א, ככל הנראה מפי ר' משה ב"ר בנימין מרומי, לצד קטעי חידוש נוספים שהובאו לידיעתו באותה הזדמנות, וככל הנראה ממנו הגיעו מקצת הדברים לידיעת הרשב"א המצוטט ממנו פעמים אחדות לסוף מסכת עירובין (בלבד). אורבא, אין ספק בלבי כי זהו ספר איטלקי. אולי פרי עטו של ר' משה ב"ר בנימין מרומי עצמו, אלא שנושא זה טעון בירור מפורט.

המאה הי"ג, והיא נמשכה לפחות עד לגירוש ספרד. הדבר קשור במוצא הביזנטי של יהדות אשכנז, שנתגלגלה לגרמניה מן הדרום האיטלקי – דרך תחנת הביניים הקצרה באזור לוקא שבצפון – שהיה נתון לשליטה ביזנטית תקופה ארוכה. נוטים לשער כי מוצא ביזנטי זה הוא שהוריש ליהדות אשכנז משקע הלכתי ארץ ישראלי רב, שהדיו המאוחרים נשתקעו במסורתם כמנהגים מקודשים בעלי מעמד על-הלכתי שכוחם רב מכוחה של ההלכה הרגילה, זו שמקורה בתלמוד הבבלי. לנושא זה הקרשתי את ספרי 'מנהג אשכנז הקדמון', ולא אכפול את הדברים כאן.²⁵ ריחוקה של יהדות זו ממרכזי התרבות האירופיים הביאו למעמדה השולי בתולדותינו, ולא זו בלבד שאין השפעתה של יהדות זו ניכרת על שום תפוצה אחרת, אלא שמעט מאוד ידוע לנו על שהתרחש בתוכה פנימה, וחומר רב בנושא זה עדיין טמון בכתבי יד עתיקים וטרם נחשף.

נמצא אפוא כי ההשפעה הגדולה ביותר באה בתחום לימוד התלמוד מכיוון המרכז האשכנזי-הצרפתי, בעיקר במהלך המאות הי"א-ה"ד. רישומה של תקופה זו ניכר על כל יתר המרכזים, בכל מקום ובכל זמן, כולל ארצות המזרח הרחוקות, והוא שליט עד היום הזה. במאות הי"ד והט"ו שוקעת לחלוטין השפעה זו, ורישומה של תקופה זו – תקופת 'תוספות גורניש' – אינו ניכר בשום מקום מחוץ לגבולות היישוב האשכנזי עצמו. לאורך גיסא, המרכז האשכנזי עצמו שמר בדבקות על מסורתיו ועל דרכו, וחסיין היה בפני כל השפעה חיצונית, לאורך כל דרכו. שני בחשיבות הוא המרכז הספרדי שבתקופה המוסלמית, במהלך המאות הי"א-ה"ד, השפיע הרבה על סביבתו הקרובה, פרובנס וכל דרום צרפת. למן המאה הט"ו ואילך פשטה דרכו – שמיוסדת הייתה על 'העיון הספרדי' מיסודו של ר' יצחק קנפנטון – בכל ארצות המזרח והבלקן. עם התיישבותם של גולי ספרד שם, וקבעה את סגנון הלימוד באזורים נרחבים אלה לדורות רבים. בתקופת הביניים, רוצה לומר תקופת הרמב"ן, תלמידיו ותלמידי תלמידיו כמאות הי"ג-ה"ד, לא ניתן לדבר כלל על השפעה משום שתקופה זאת עומדת הייתה ממילא תחת רישומה החזק של ספרות התוספות האשכנזית-הצרפתית, והתרומה הייחודית שתרמו לה הרמב"ן ותלמידיו, בפתחם את סוגת ה'החידושים', רישומה אינו ניכר מחוץ לגבולותיה המקוריים. ההשפעה המועטה ביותר, בשעתה, נודעה למרכזים בפרובנס, באיטליה ובביזנטיון. שני הראשונים אמנם פיתחו שיטות לימוד חדשות ומקוריות למדי, ובהיקף נרחב, אולם ספריהם שקעו בתהום הנשייה מסיבות שונות, ולא נודעו עד למאה הי"ט, ובעיקר במאה העשרים. בביזנטיון כמעט שלא נוצרה פרשנות תלמוד. תורתם של חכמי ארצות המזרח – פרט לרמב"ם – לא נודעה כלל באירופה ומכל מקום רישומה שם אינו ניכר כלל, בשום מקום.

25 חומר רב על השפעתה העמוקה של מסורת אשכנז על יהדות ביזנטיון במשך מאות שנים אספתי במאמרי לתולדות הקשרים התרבותיים בין יהודי ביזנטיון ואשכנז, ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל כימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 61-70.

המצב כיום

לימוד התורה כיום, בישיבות הרבות הפועלות בכל רחבי העולם היהודי, יונק מספרות הראשונים מכל המסורות ומכל הארצות במידה ניכרת. אין ספק כי סייעה לכך קלות מלאכת הדפוס, אולם תהליכים של ברירה וסינון לא בטלו מן העולם גם כיום, ולא כל מה שנדפס גם נקלט — ויעידו על כך 'תוספות גורניש' לסוגיהן, שגם הן באו אל הדפוס אך לא אומצו על ידי הלומדים.

להלן נרשמו הספרים הנפוצים בעולם הישיבות והמייצגים את המרכזים ההיסטוריים השונים, אולם יש לזכור כי בכל אזור נתחברו ספרים רבים נוספים, ואף כי הם נדפסו, ומצויים כיום, לא זכו להיקלט בין ציבור הלומדים, והעיון בהם מוגבל ללומדים יחידים. מלאכת הדפוס העמידה את הממצא כולו בפני הלומדים לעיון נוח וקל, אך הלומדים עצמם הם שבחרו להם את המיטב שבנמצא ואימצוהו אל לבם. אין ספק כי פירוש רש"י וספרות בעלי התוספות הצרפתים הם שקבעו יותר מכול, ולדורות, את דרכי לימוד התלמוד ואת אופני העיון בו, ואין לתאר כלל לימוד בתלמוד בלא הם. דף גמרא בלי רש"י אינו בנמצא כלל למן ראשית מלאכת הדפוס, למעט יוצאים מן הכלל אחדים — והוא הדין בתוספות 'שלנו', ובעקבותיהם גם לקובצי תוספות רבים שנדפסו בשנים האחרונות מתוך כתבי יד.

לצדם של קובצי התוספות רווחת כיום בישיבות מסורת הלימוד מבית מדרשם של הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א וחבריהם הספרדים, והעיון ב'חידושים' ספרדיים אלו מקובל כקומה שנייה, הכרחית ומחויבת, של כל לימוד ישיבתי. ספרים אלו חוזרים ונדפסים במהדורות חדשות כמה פעמים במשך שנת לימודים אחת. פירושו של רבנו חננאל, איש צפון אפריקה, ההולך ונחשף בשנים אלו מבין אוצרות הגניזה, חודר אף הוא היטב ללימוד הישיבות וקונה לו שם מקום קבוע בסדר הלימוד הסטנדרטי, לצד ספר הלכות הרי"ף, איש ספרד המוסלמית, שרכש לו מקום של כבוד בקלסיקה הלימודית הרבה לפני רבנו חננאל. איטליה מיוצגת כיום בפפולריות הרבה שזוכה לה ספר תוספות רי"ד לר' ישעיה די טראני, ופרובנס מיוצגת היטב בקונסנזוס הלימודי סביב ספר 'בית הבחירה' של ר' מנחם המאירי, שכספר תוספות רי"ד לפניו כמעט שלא נודע בין הלומדים מאז נתחבר בראשית המאה הי"ד ועד למאות הי"ט ובעיקר הכ'. כיום הוא משמש כלי עזר לימודי מן המעלה הראשונה בכל עולם הישיבות, בזכות כקיאותו העצומה, ולשונו העברית התמציתית והבהירה מאין כמוה. כמו כן נפוץ מאוד הלימוד ב'ספר המאור' לר' זרחיה הלוי, ובתורתו המגוונת והעשירה של הראב"ד, שני חכמי פרובנס המרכזיים במאה הי"ב. לצד כל אלו נתפתח עד מאוד בעולם הישיבות העיון בספר 'משנה תורה' לרמב"ם, איש מצרים, כספר עזר ללימוד הגמרא עצמה. פסקי הרמב"ם, שיש לתמוה עליהם, במידה שונה, פעמים רבות, משקפים ביאורים אחרים בפשטי הסוגיות, ופסקיו הם, פעמים רבות, מעין כתב חידה שפתרונה הנכון יאיר ללומד את דרכי הסוגיא באופן חדש ומקורי.

כן, בלי משים, ושלא בכוחה תחילה, שרד כיום המיטב שבכל המסורות, ואין לך גלות אחת בישראל — פרט לביזנטיון — שלא תרמה תרומה של ממש ללימוד התלמוד. מובן מאליו כי כיום ניכרת מאוד גם תרומתן הלימודית של

ארצות שונות שלא היה בהן יישוב יהודי של קבע בתקופת הראשונים, כגון תורכיה, הונגריה, ליטא ופולין, אולם בפרק זה, כבספר כולו, עוסקים אנו בתקופת 'הראשונים' בלבד, ואת השפעתה אנו מבקשים למצות כאן.

אך כמה דברים אמורים? בסדרי מועד, נשים ונויקין בלבד. סדרי קדשים וטהרות לא נלמדו כלל בעולם התורה הספרדי, משום שהלכותיהם אינן נוהגות בזמן הזה ולא נדרשת בהם שום פסיקה, או שנלמדו מעט מאוד, בעיקר כחוג חסידי אשכנז והנוטים אחריהם. גם סדר זרעים לא נלמד בין הספרדים עד המאה הט"ז, וכמעט בקרב חכמי צרפת, משום ההשלכות המועטות שנודעו לו לגבי העולים לארץ ישראל ולכמה עניינים שוליים בחוצה לארץ. משנתחדש היישוב היהודי בארץ ישראל בסוף המאה הי"ט, נתעורר מחדש העניין בהלכות התליות בארץ, ואין צורך לומר כיום כאשר נושא זה עומד במרכז הדיון ההלכתי, הציבורי והפרטי כאחד. גם סדרי קדשים וטהרות מצטיירים בעיני רבים כחזון ששוב אינו בבחינת 'הלכתא למשיחא', והעניין בלימוד סדרים אלו רווח מאוד כיום. והנה, כבואם ללמוד סדרים אלו לא מצאו הלומדים לפנייהם חומר קדום אלא ממוצא אשכנזי-צרפתי בלבד, חומר מועט אמנם, אך בלבדי מסוגו. לעומת זאת מצויה להם כמות מרובה של חומר ספרדי שמוצאו בתקופת האחרונים, למן המאה הט"ז ואילך, כאשר נושבו גולי ספרד ובני תוגרמה אחרים בארץ ישראל, ושאלות סדר זרעים הפכו לבעיות הבערות על סדר יומם.

תיקונים והשלמות למהדורה השנייה

עמ' 34, פסקה שנייה: עיון היסטורי מעמיק בעניין זה כתב מ' הלברטל, 'המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורתו של הרמב"ן', ציון סז (תשס"ב), עמ' 25-56.

עמ' 39, פסקה שנייה: לדוגמאות נאות לעניין זה ראה עתה צ' גרונר, 'דרכי הוראה של ראשונים וגאונים', ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עינים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 267-278.

עמ' 69, סוף פסקה ראשונה: יהודה אבן זבארה, מתלמידיו של הרא"ה, כתב ספר בשם 'מכתב תחיה', שבו תיאר 'עיקר תחיית המתים והעולם הבא על הדרך אשר הלך בה מורי ודבי ר' אהרן הלוי ז"ל'. ספר זה נמצא בכמה כתבי יד, ולדברי צ' לנגרמן, שפרסם עניין זה, 'אכן כמה מפרקי החיבור עוסקים בהגות רבו, אהרן בן יוסף הלוי מברצלונה, ופרק אחר דן בשיטתו של רבו של ר' אהרן, הלוא הוא הרמב"ן'. ראה צ' לנגרמן, 'איגרת ר' שמואל בן עלי בעניין תחיית המתים', קבץ על יד טו (תשס"א), עמ' 88-89.

עמ' 75, שורה 10: במקום 'זמעט מאד' צריך להיות 'והוא הדין'.

עמ' 85: הערה 140 נשמטה מן הדפוס ויש להשלימה: "פאעור, 'חידושים לסדר זרעים מכ"י להרב מרדכי ב"ר מנחם רמאנו', סיני ס (תשכ"ז), עמ' ריח-רכד.

עמ' 109, הע' 26: במקום הרב אליעזר ממין צ"ל הרב אלעזר מוורמייזא.

עמ' 176, הע' 4: יש להוסיף: "תא-שמע, 'קטעי תוספות ר"ד מגניזת איטליה', קבץ על יד טז (תשס"ב), עמ' 187-198.

עמ' 181, הע' 27: 'רבעו חננאל' זה הוא חננאל ב"ר אמנון, מחכמי איטליה הקדמונים. ראה י"ש שפיגל (מהדיר), דיני ליל הסדר ופירוש הגדה של פסח-מתוך ספר שבלי הלקט, לוד תשנ"ח, מבוא, עמ' כ הע' 134.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

אורכך. בעלי התוספות = א"א אורכך, בעלי התוספות, א-ב, ירושלים תש"ס.
אפשטיין. מחקרים בספרות = י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות החלמוד ובלשונות שמיות,
א-ב, ירושלים תשמ"ד-תשמ"ח.

בנדיקט, פרוכנס = ב"ז בנדיקט, מרכז התורה כפרוכנס, ירושלים תשמ"ה.
כער, ספרד הנוצרית = י' כער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשט"ו.
תא-שמע, הלכה = י"מ תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, 1000-1350², ירושלים
תש"ס.

תא-שמע, הנגלה שבנסתר = הנ"ל, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה שבספר הזוהר,
הקיבוץ המאוחד, 1995.

תא-שמע, מנהג = הנ"ל, מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים תשנ"ט.

תא-שמע, רו"ה = הנ"ל, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים תשנ"ג.

מפתח העניינים

זרק כלי מראש הגב 214	אגדה 148 93 72 68 61 39 26 24
חופש אקדמי 186 39 20	190 172 168 150
חידושים בהלכה 103 70 46-45 35	אוניברסיטה 100-99 97-95 46 43
125 116	123
חסידות אשכנז 109-108 81 21-20	אלגוריה 195 148 63-62
121 117	אליהו הנביא 53
	אסטרולוגיה 148
טומאת מת 53	ביצנטין 203-202 175
טרמינולוגיה 124	'בגיתא דבי כרבא' 16
'ידו של אדם חשוכה' 46	באתים 191 18 14
יחסי רב-תלמיד 106 99 96 90 23	'גורניש', ראה תוספות גורניש
152-151	גזירת תתנות 28
יחסיותה של ההלכה 34-33	'גירי דיליה' 25
ייחוס משפחות 151 30	'גליתות' 138 135 129 123 120
	'גזית איטליה' 176
כחנה 164	גפ"ח 122
כללי התלמוד 124 122 43-42	גר תושב 169
כרונוגרפיה תלמודית 118	
כתבי יד	הגשמת האל 194 191 147 107
אוכספורד, כדלי 75 446	הדפוס העברי 38-37
אוכספורד, כדלי 76 558	הטמנת תמין 24
אוכספורד, כדלי 186 696	הלכתא כבחראי 258-257
אוכספורד, כדלי 76 2361	'המות השחור' 86
גנצבורג 91 964	הנהגת הקהל 30 19
היסטורי 17	העיון הספרדי 141
ירושלים 176 4°5704	הקדמה 164 33
פריס, לאומית 132 454	התפשטות הגשמיות 27
פריס, לאומית 134 704	
ששן 176 55 7	יכוח ביכדתי 191 155 61 31
כתר חלב 12	יכוחים 122 100-99

- 72 'הטבעים'
 182 102 'הישר'
 124 'הכריתות'
 134 127 'הליכות עולם'
 181 39 34 21 15 'הלכות גדולות'
 184
 182 'המועדים'
 176 'המכרע'
 156 'המכתם'
 34 'המצוות לרמב"ם'
 15 'המקח'
 134 'המרדע והדרכן'
 148 'המתנות'
 65 49 15 'העיסור'
 49 'הערן'
 117 'הראבי"ה'
 117 'הרוקח'
 35 'התרומות'
 117 'חובות הלבבות'
 96 'חוקי התורה'
 20 'חסידות'
 17 'יד יוסף'
 118 'יחסי תנאים ואמוראים'
 131 'כלל קצר'
 29 'מבחר הפנינים'
 88 'מגיד משנה'
 136 'מהררי נמרים'
 15 'מוסר הדיין'
 155 'מלחמת מצוה'
 62 'מנחת קנאות'
 128 'מעיל צדק'
 155 77 'מעשה רקח'
 129 'מרדכי קצר'
 155 'משיב נפש'
 25 'סם חיים'
 61 'עין יעקב'
 25 'עליות'
 130 'עלילות דברים'
 186 118 'ערוגת הבושם'
 165 'פירוש המשנה לרמב"ם'
- 82 לוגיקה
 28 'לפני עור'
 37-36 לקוטות הרמב"ן
 מדע 146 143 134 123 91 89 83 33
 מדרש עשרת הדברות 148
 מורשי הלכה ואגדה 117
 מהדורות 180-178 70 60 54 48 13
 מוקצה, דיני 149
 'מיגו', כללי ה' 125
 מיתת נשיקה 53
 'מלאכת מחשבת' 47
 מנהג 171
 מסורה למקרא 11
 מסכתות סדר קדשים 121
 משל 201 192
 מתודולוגיה 131 122
 נוסחאות התלמוד 42-41 22
 נידי וחרם, דיניהם 149
 'ננס על גבי ענק' 256-255 186
 נצרות 168
 'סברה מבחון' 137
 סדרי לימוד 142 95
 סובלנות דחית 170-168
 סימני עופות 52
 סמכות רבנית 92 89
 סנגוריה על הראשונים 72 34
 ספר 'אגודה' 128
 'אור זרוע' 186-184 117 109
 'ארבעה קניינים' 73
 'ארחות חיים' 113
 'דרכי התלמוד' 134
 'הבהיר' 154
 'הבתים' 163
 'הגהות מיימוניות' 129
 'הדין' 148
 'החניך' 68 66
 'החכמה' 110

- פשט, טכניקת ה' 195–194
- 'ציכוד' ו'שותפים' — מה ביניהם 53
- קבלה 89 72 68 63–61 52 39 32
155–154
קדירה בת יומא 16
קונטרסין' 138–137 123
קטלוגיה 38 29
- ראשונים ואחרונים 242–239 212–210
רבנות ראשית 261–259
רוח הקודש 134–133
ריבית 155
רפואה 53 51
- שכרעה ונדר 52
'שיטה' 111 109–108 21–20
שרפת התלמוד 111 109 28 21
130–129
- תוספות 65 44–43 38 27 23–22 15
177 112 106 96 73
תוספות גורניש 127
תלמוד ירושלמי 106 50 16
תענית 232
תפילה 53
תקנות טוליטולה 82
- פסקי תוספות' 128
'פרקי רבנו הקדוש' 107
'צרור החיים' 113
'שאלתות' 187 15
'שערי צדק' 127
'תולדות אדם וחוה' 162 17 16
'תחכמוני' 36
'תקן מידות הנפש' 147
ספר תורה 85 52
- עבודה זרה 168
עברית 172 165 59 45 23
עד המסייע 220
עונש הספיקוח 26
עליות לארץ-ישראל 107 51–50 31
175 111
עשה רוחה לא תעשה 192
עשרת השבטים 51
- פורים 51
- פילוסופיה 89 86 83 73 68 63–62
147–146 91
פלגינן דיבורא 227
פלפול וחילוקים 134–133 130 127 105
248–246 137
פרובאנס 272–269 38 29
פרשנות — אבות טיפוס שלה 18
210–208
פרשנות פיוט 96

מפתח המקורות

חלמור בבלי

227 קלר ע"ב	נדרים	ברכות
	236 ח ע"א	191 ו ע"א
סנהדרין		191 ז ע"א
227 ט ע"ב	גטין	
229 י ע"א	218 עט ע"א	שבת
72 כב ע"א		ה ע"ב 47-45
	קדושין	יב ע"ב 199
שבועות	53 לד ע"א	מט ע"א 199
234 כו ע"ב	220 עג ע"ב	סג ע"א 199
220 מ ע"א		קב ע"ב 46
223 מה ע"א-ע"ב	בבא קמא	
	214 יז ע"ב	עירובין
מכות	214 כו ע"ב	צט ע"א 46
228 ו ע"א	218 נג ע"א	
229 ז ע"א		חעניח
16 טז ע"ב	בבא מציעא	יב ע"א 232
	220 ב ע"ב	יב ע"ב 234
עבודה זרה	224 ג ע"א	
28 ו ע"א	221 ו ע"א	מגילה
234 לד ע"א	225 כח ע"א	ג ע"א 72
16 סז ע"ב	223 לה ע"ב	ט ע"א 52
	223 לו ע"א	
חולין	ק ע"א-ע"ב 225	יבמות
נט-ס 52		ה ע"א 192
55 עה ע"ב	בבא בתרא	מט ע"ב 52
	24 יב ע"ב	סא ע"ב 53
נדה	25 יח ע"ב	
51 סד ע"ב	24 יט ע"א	כתובות
	228 מג ע"א	יח ע"ב 227
	228 קכח ע"א	

רמב"ם

תעניות

פ"א ה"ז 237

פ"א ה"ט 234

נדרים

פ"ג ה"ט 237

פ"ד ה"ז 237

מכירה

פכ"ב ה"ו-ט"ו 238

ערכין

פ"ו ה"א-ל"ג 237

ממרים

פ"ג ה"א 252

מפתח האישים

147 69	אברהם, יצחק 26 142 200 242-243
אהרן מריגנשבורג 135	אכולעפיא, אברהם 188
אויכרי, אליעזר 27	אכולעפיא, מאיר 21-23 27 29 49 73
אידלש, שמואל (מהרש"א) 120	112 75
איסרליין, ישראל 135	אביגדור כהן צדק 184 187
אלבלנסי, שמואל 142	אבן אביתור, יוסף 15
אלגזי, יום טוב 17	אבן אסמעיל, אברהם 78
אלתרזי, יהודה 36	אבן כהלול, יונה 44
אליהו מפאריז 107	אבן בולאט, יהודה 131
אליעזר מטוך 44 81 101 111 119	אבן גיאת, יצחק 49
137 127	אבן לאטיש, יהודה 141
אליעזר ממין 109	אבן לאטיש, יעקב 150
אלכסנדר זסלין כ"ץ 128	אבן מגש, יוסף 15 22 29 163 181
אלנקאוה, ישראל 200	אבן מתקה, שלמה 14
אלעזר מוודמיזא 116	אבן עזרא, אברהם 40 148 198
אלפסי, יצחק 14-15 22 33 39 49-50	אבן שושן, אברהם 25
92 90 87-86 84-83 73 69-68 65	אבן שושן, אברהם ב"ר דוד 11 25
153-152 148 129 112 109 107	אבן תיבן, יהודה 147
188-187 184 181 171 163 157	אבן תיבן, שמואל 12
אפרים 49	אברהם אבי הריטב"א 76
אשכנזי, בצלאל 12 21 26-28 77 78	אברהם ב"ר אפרים 111
160 155 138-136 107	אברהם ב"ר דוד (הראב"ד) 22 33 49
אשכנזי, יהוסף 63	163 146 73 71 65
אשר ב"ר יחיאל (הרא"ש) 20 64	אברהם ב"ר יום טוב 75
143 75-74	אברהם ב"ר יצחק (ראב"י) 65 148
אשר ב"ר משולם 61 147-146 197	184
אשר ב"ר שלמיה 65 107 147-146	אברהם ב"ר יצחק מן ההר 157 171
בטריל, משה 28	אברהם ב"ר עזריאל 118 186
בן הריטב"א 77-78	אברהם ב"ר שם טוב גאון 88
בן הרמב"ן 36	אהרן ב"ר משולם הגדול 66
בנימין מטורילה 147	אהרן הכהן מלונל 157
	אהרן הלוי (הרא"ה) מברצלונה 54 60

- טודרוס, איציק 141
 טודרוס ב"ר יצחק 11 63 196
 ידידה מנירנבורג 111 121
 ידעיה הפניני 150
 יהודה בן הרא"ש 80 85
 יהודה בן הרמב"ן 30
 יהודה ב"ר יקר 31 50
 יהודה ב"ר נתן (ריב"ן) 181
 יהודה ב"ר קלנימוס 116 118
 יהודה החסיד 183
 יהודה הנשיא הברצלוני 49 107 148
 יהודה שירליאון 81 98 107
 יהונתן הכהן מלתייל 90 107 146 153
 157 171
 יהושע ב"ר יעקב הכהן הבללי 177
 יוחנן ב"ר מתתיהו 133
 יום טוב ב"ר אברהם (הריטב"א) 55
 68 75-76 90 185
 יוסף ב"ר דוד מסרגוסה 91
 יוסף בכור שור 107
 יוסף מטוני 135
 יחיאל ב"ר יקותיאל 187
 יחיאל מפרים 20 110
 יעקב ב"ר אשר בעל ה'טורים' 12 38
 יעקב מנורטהויזן 128
 יצחק בן שר-חסד 25
 יצחק ב"ר אברהם (הריצב"א) 31 101
 116
 יצחק ב"ר אברהם נרבוני 55 65
 יצחק ב"ר אשר 15-16 94 183
 יצחק ב"ר בנבנישתי 66
 יצחק ב"ר ידעיה 151 197
 יצחק ב"ר מלכיצדק 106 183
 יצחק ב"ר מרדכי (ריב"ם) 94
 182-183
 יצחק ב"ר ראובן הברצלוני 38 49
 יצחק ב"ר ששת (הריב"ש) 88 91-92
 139
 יצחק הכהן ממנוסקה 139
 ברוך ב"ר שמואל היחני 183-184
 ברוך ב"ר שמואל ממגנצא 110
 גירזנר, יונה 15 30-31 49 55 64-65
 75 112 151
 גרשום מאור הגולה 183
 דוד ב"ר לוי 156
 דוד הכוכבי 163-164
 דונן, ניקולאס 111
 דוראן, שמעון בן צמח 91
 די ליאון, יצחק 142
 דיטראני, ישעיה 174 187 194
 דיטראני, ישעיה השני 187-188
 דן, אשכנזי 73
 האי גאון 15 22 148 191
 הלל מירונה 28
 הלל מסאלחירי 183-184
 המאירי, מנחם 19 157 198-200
 וידאל, אפרים 88 92
 וידאל, קרשקש 68
 זרחיה בעל המאור 31 33 49 65-66
 73 102 146-147 150 153 171
 חביבא, יוסף 86
 חיים ב"ר יצחק אור זרע 25
 חיים מקולמנא [=קלן] 135
 חכמי איחורא 19 108 140-141
 חכמי אנגליה 113
 חכמי פרוכנס 18 27 44 62 77 113
 115 145 171
 חן, זרחיה 174
 חנוך ב"ר משה 15
 חננאל ב"ר חושיאל 15 22 39 49 73
 171 181 184 191
 חנני ב"ר יוסף 154

- נסים גאון 107 191–192
 נתן ב"ר יהודה 111
 נתן ב"ר מאיר מטרינקנטיל 31 154
 נתנאל מקינון 110
 עובדיה מברטנורא 248–249
 עוזר 135
 עזריאל 61–62 196
 עניו, בנימין 117
 עניו, יהודה 187
 עניו, צדקיה 186–187
 ענן ב"ר מרינוס הכהן 184
 פנחס הלוי מברצלונה 66 69
 פסח 25
 פרץ ב"ר אליהו מקורביל 25 80
 110–112 127 139
 פרץ הכהן 86 110 113 139
 קארו, יוסף 56 82 89
 קוונקי, יהונתן 14
 קולון, יוסף 249–250
 קלונימוס בן קלתימוס 19
 קמחי, יצחק 141
 קנפסון, יהודה 73
 קנפסון, יצחק 38 134 136 141 243
 קרקושא, יצחק, ראה יצחק ב"ר אברהם
 נרבותי
 קרשקש, חסדאי 86 90
 ראובן ב"ר חיים 159
 רומאנו, מרדכי 85 174
 ר"י הזקן 22 36 97 102–103 150
 רש"י 15 22 40–41 49 50 73 84 90
 133 163 171 180 184 193 198
 שבתי ב"ר שלמה 187
 שלוש, יוסף 78
 שלום 135
 שליזטט, שמראל 129
 ירוחם ב"ר משולם 78
 ישראל מטולידו 82
 ישראלי, יצחק 14
 לאטיש, ראה אבן לאטיש
 לוריא, שלמה (מהרש"ל) 120
 ליאון (יהודה) ב"ר אלחנן 184
 מאיר אבי הרשב"ם 107
 מאיר (מהר"ם) מלובלין 120
 מאיר (מהר"ם) מרוטנבורג 16 25 64
 78 81 83 110–111 119 138
 מאיר בן אביסררי 25–26 29
 מאיר ב"ר משה 187
 מאיר ב"ר שמעון 'המעילי' 154
 מלכיצדק 184
 מנח 155 164
 מנחם ממירזבורג 128
 מרדכי ב"ר יהוספיה 140 146 157
 משה בן בנימין מרומי 185
 משה בן כוסא 27
 משה בן מימון 14–15 18 28 31–32
 43–44 49 62 64–65 68 73 83–84
 87–88 107 112 129 129 140
 145–147 149 153 155 161–158
 163 171 174 182 187–188 196
 201
 משה ב"ר יהודה 150 153
 משה ב"ר יוסף (רמב"י) 49 52
 משה ב"ר נחמן 19 22 25 27 31 59
 65–67 80 136 151 171 205
 משה ב"ר שניאור 20 22
 משה כהן צדק 183–184
 משולם (חכם אשכנזי) 121
 משולם ב"ר יעקב 146 150
 משולם ב"ר משה (בעל ספר 'ההשלמה')
 146 149 151
 נחמיש, משפחה 30
 נסים ב"ר ראובן (הר"ן) 25 85 90 139

שמואל מארנשטט	135	שלמה בן אדרת	159 90 88 79 74 67
שמחה משפירא	182 175 116		196 185 172-171
שמעיה	107	שלמה בן היתום	184-183
שמריה האיקריטי	198	שלמה בר עלי משוריא	26
שמשון ב"ר יצחק מקיטון	124	שלמה מן ההר	65 27 22
שמשון משאנץ	50-49 44 36 31 18	שלמה עמיאל	172
	116 103 101 82-81	שמואל בן מאיר (רשב"ם)	49 22 15
שקלי, שמואל	154		163 126 94
תם, יעקב	102 94 73 59 49 36 22 15	שמואל ב"ר יצחק	122
	212 182	שמואל ב"ר מרדכי	147
תקו, משה	194 116	שמואל בן עלי	16
		שמואל הנגיד	49 31
		שמואל הסורי	49 35

First Edition 2000
Second Revised and Enlarged Edition 2004



All rights reserved by
The Hebrew University Magnes Press
Jerusalem 2004

ISBN 965-493-085-4

Printed in Israel
at Daf-Noy Press Ltd., Jerusalem

ISRAEL M. TA-SHMA

Talmudic Commentary in Europe and North Africa

Literary History

Part Two: 1200-1400

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM

ISRAEL M. TA-SHMA
TALMUDIC COMMENTARY IN EUROPE AND NORTH AFRICA
Literary History

ספר זה הוא ניסיון חלוצי לתאר באופן שיטתי את תולדותיה של פרשנות התלמוד באירופה. חלקו הראשון של הספר, שראה אור בשנת תשנ"ט, עסק במאתיים השנים הראשונות להתהוותה של הפרשנות שם, למן תחילת המאה הי"א ועד לסוף המאה הי"ב, וכרך זה ממשיך את התיאור למאה הי"ג והי"ד. לפרשנות קדומה זו, שהיא ממיטב היצירה העברית בימי הביניים, מעמד משפטי 'קלסי', כחלק בלתי נפרד מן התלמוד עצמו וכבסיס האיתן להבנתו.

החיבור סוקר את מלוא היצירה הפרשנית שנתחברה בצפון אפריקה ובספרד, בצרפת ובאשכנז, באיטליה ובפרובנס, ככל שזו הגיעה לידינו, בדפוס ובכתבי יד. פרקי הספר מקיפים את הנושא משלוש בחינותיו העיקריות: (א) תיאור כרונולוגי שוטף, לכל אזור גאוגרפי בנפרד, תוך הדגשת סדר השתלשלות המסורת בכל אחד מן האזורים; (ב) הגדרת היחסים החדשים שנוצרו במאה הי"ג בין האסכולה הפרשנית המערבית לבין האסכולה 'המזרחית' הבבלית: צפון אפריקה וספרד; (ג) תיאור תמציתי של הרקע המקביל בעולם התרבות והרוח בצרפת (ובספרד) עד סמוך לפתיחתה של האוניברסיטה הראשונה בגרמניה.

המחבר, פרופסור ישראל מ' תא-שמע, הוא פרופסור אמריטוס בחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית בירושלים, ועד לאחרונה מנהל המכון לתצלומי כתבי-יד העבריים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. מפרי עטו יצאו לאור הספרים: 'מנהג אשכנז הקדמון' (מאגנס); 'הלכה, מנהג ומציאות באשכנז, 1000-1350' (מאגנס); 'רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו' (מוסד הרב קוק); 'הנגלה שבנסתר: שקיעי הלכה בספר הזהר' (הקיבוץ המאוחד); כמו כן הוא פרסם כמאה וחמישים מחקרים בתולדות הספרות הרבנית ובחקר המנהג היהודי הקדום.



0 00450131059 0
דאנאקוד 45-131059
965-493-085-4 1100

18.04.10

109.30