

ישראל מ' תא-שמע

הספרות הפרשנית לתלמוד

חלק ראשון: 1000-1200

ישראל מ' תא-שמע

הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה

ישראל מ' תא-שמע

הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה

קורות, אישים ושיטות

חלק ראשון: 1000-1200

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

**מהדורה ראשונה תשנ"ט
מהדורה שנייה מתוקנת תש"ס**

עריכת לשון: ישראל חזני

ההפצה: הרצאת מאגנס, ת"ד 39099, ירושלים 91390, פקס 02-5633370



**כל הזכויות שמורות
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס
האוניברסיטה העברית
ירושלים תש"ס**

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

מסח"ב 9-026-493-965 ISBN

**נדפס בישראל
בדפוס דף-נרי, ירושלים**

לנכדות ולנכדים שלנו

מוריה

רעות־רבקה

נדב־אברהם

אורי־בנימין

גל

אמונה־אסתר

עטרה

נעם

'מתוקים מדבש ונופת צופים'

במיכם

תוכן העניינים

9	התמצלות המחבר
12	עם המהדורה השנייה
13	פרק א: מברא
	בין פרשנות לפסיקה 16
	התחלות ראשונות 26
32	פרק ב: אשכנז וצרפת
	מברא 32
	פירוש מגנצא 35
	פירוש רבנו גרשום מאיר הגולה 36
	פירוש רש"י 40
	פירוש רבנו אליקים ב"ר משולם הלוי 56
	פירוש רשב"ם 58
	בעלי התוספות 65
93	פרק ג: אשכנז וצרפת: רקע כללי
	מברא 93
	המאה הי"א 97
	המאה הי"ב 105
118	פרק ד: צפון אפריקה
	מברא 118
	רבנו חננאל 120
	רב נסים 139
	ר' יצחק אלפסי 145
	רבנו אפרים 154
	ר' זכריה אגמתי 156
160	פרק ה: ספרד
	ר' שמואל הנגיד 160
	ר' יצחק אבן גיאת 162
	ר' יצחק אבן אלבליה 166

ר' יצחק ב"ר ראובן הברצלוני 168
 ר' דוד ב"ר סעדיה 170
 ר' יוסף אבן מינש 173
 הרמב"ם 185

פרק ו: פדכנס 192

מבוא 192
 ר' אברהם ב"ר יצחק (ראב"י) אב"ד לת"ל 193
 ר' משה ב"ר יוסף מגרבוזה 195
 ר' זרחיה ב"ר יצחק הלוי, בעל ספר זהמאור 196
 ר' אברהם ב"ר דוד: ראב"ד 201
 רבנו יהונתן מלחיל 208
 ר' אשר ב"ר שלמיה מלחיל 214

פרק ז: איטליה 217

ספר יהערוך 217
 ר' יצחק ב"ר מלכיצוק (ריבמ"ץ) 221
 ר' שלמה בן היתום 223
 ר' ברוך ב"ר שמואל יהספרדי 224

מפתח העניינים 227

מפתח המקורות 229

מפתח האישים 230

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים 232

תיקונים והשלמות 233

התנצלות המחבר

הספר המונח לפניך, קורא יקר, הוא ניסיון ראשון להתוות את תולדות הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה המערבית, בתקופת 'הראשונים' — היינו: עד לאמצע המאה ה־ט"ו. דווקא: אירופה וצפון אפריקה — ולא ארצות המזרח; 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 באירופה ובצפון אפריקה, וקורותיו בתקופה המקבילה, ספר אשר בודאי יכתב עוד בידי היסטוריון שמלאכתו בכך. עיצנו מוקדש לספרות הפרשנית לתלמוד בלבד, מגזר ספרותי המייצג אמנם פן אחד בלבד ממכלול לימוד התורה בישראל, אך בלי ספק המרכזי והאיכותי ביותר. פרשנות התלמוד מהווה חלק בלתי נפרד ממהלך פרשני רחב היקף ביותר, אשר הקיף את כל ספרות הקודש בישראל — מקרא, משנה, שני התלמודים, מדרשי ההלכה והאגדה, תפילה, פיוט וספרות הסוד — ואשר ראשיתו נעוצה אף היא בתחילת המאה ה־י"א. אולם, למרות אחדותה של התופעה, שונים פרטי המעשים ומהלכיהם בכל אחד מן התחומים. ספר זה מוקדש לפרשנות המשנה והתלמוד הבבלי — פרשנות שיטתית של התלמוד הירושלמי אינה קיימת כמעט כלל בתקופה שאנו עוסקים בה, והמעט הידוע לנו בעניין זה ישולב במקומו המתאים — במובן המדויק והמצומצם של המילה, ואינו כולל אף את תחום מדרשי ההלכה (והאגדה) למרות שיש להם קרבה עניינית רבה לפרשנות התלמוד. לעומת זאת כולל הספר את פרשנות הרי"ף כחלק בלתי נפרד מפרשנות התלמוד, מפני שפרשנותו היא תולדה טבעית של פרשנות התלמוד, כתוצאה מן הסיבות ההיסטוריות המוסברות במקומן המתאים בגוף הספר. כך כללתי, באופן יוצא מן הכלל, ובקצרה, גם את ספר הערוך לר' נתן בי"ר יחיאל מרומא. גם במתכונתו זו יהיה המחקר בעל היקף רב מאוד, וכל הרחבה נוספת של המסגרת תביא לשבירתה.

כך זה מוקדש למאות הי"א והי"ב בלבד, ושני הכרכים שיבואו, ברצות ה', אחריו, יעסקו במאות הי"ג, הי"ד והט"ו. חובה להדגיש כי הכרך הזה, כאלה שיבואו אחריו, מלמד אך ורק על מה שיש בו, ואין להסיק ממנו על מה שאין בו. לדוגמא: כתוצאה מן הוויתור על הכללת פרשנות המדרש במסגרת הספר, נפקד מקומה של ארץ יוחן־בזנטינון מן הכרך הזה, למרות שיש קשר הדוק בין פרשנות מדרשי ההלכה (והאגדה) שנערכו שם, לבין פרשנות התלמוד. כמו כן השמטתי מן הספר נושאים שוליים אחדים, מפני שעניינם טרם נתברר במחקר די הצורך.

בגן סדרת פירוש אשכנז וצרפת (ופרובס?) למסכת תמיד, וטיבו של הפירוש המיוחד לרשי לקצת מסכתות קטנות מסדר קדשים.

שני נושאים מבניים הקשורים בספר גרמו לי התלבטות ממושכת, ומן הראוי לשחף את הקורא בה. כמסבר למעלה, רובו של הספר עוסק, מבחינת פריסתו הגאוגרפית, ביבשת אירופה, ואף על פי כן מן ההכרח היה לשלב בספר פרק מיוחד שעניינו בכמה מרכזים שעל חופי צפון אפריקה המערבית. סיפורו של אזור זה הוא חלק בלתי נפרד מן המארג ההיסטורי האירופי ובלעדיו אין מובן לספר כלול. אין ספק כי מבחינת תולדות ישראל בימי הביניים אין משמעות רבה לניגוד הגאוגרפי אירופה-צפון אפריקה כאזורים נבדלים מבחינת התיאור ההיסטורי, ועדיפה עליו החלוקה לארצות אגן הים התיכון — משני אגפיו ולכל אורכו — אל מול ארצות הצפון אשר מעבר להרי האלפים (וישנם חוקרים המעדיפים חלוקה זו אף לתועלת התיאור ההיסטורי הכללי). עם זאת לא יכולתי ליטול על עצמי תיאור מקיף של תולדות הספרות הפרשנית בארצות הגניזה, היינו עירק, מצרים, סוריה וארץ ישראל, וכר משום שחלק גדול מתורתם של חכמי ארצות אלה נכתב בשפה הערבית, ולמרות שיותר ממקצת נמצא לפנינו גם בתרגום עברי, לא ראיתי עצמי ראוי למלאכה זו. מתוך כך לא יכולתי להימנע מעמימות מבנית מסוימת בספר עצמו, ובכותרתו.

שאלה אחרת שעמדה לפני ותלכטתי בה הרבה — אף על פי שאינה חשובה כל כך — נוגעת לסדר הפרקים שראוי לנקוט. ראשיתה של פרשנות התלמוד בגרמניה, ספרד וצפון אפריקה, חלה באותו פרק זמן, אף כי באופן בלתי חלוי לחלוטין, ומבחינת המהלך ההיסטורי ניתן היה לפתוח בסקירת כל אחת מהן באותה מידה. לא כאן המקום לפרט את השיקולים, כמה לפתוח לכאן ולכאן, ומכל מקום קל לראות כי לאור ההתפתחות ההיסטורית במאות הי"א והי"ב — שהן עיקר עניינו של הספר הזה — נרחקת צפון אפריקה במידה רבה לשוליים, ועל כן נותר להחליט בין אזורי גרמניה-צרפת מחד גיסא וספרד מאידך גיסא, מי בראש. מאחר שההתבוננות במהלך ההיסטורי מלמדת כי ההשפעה של מרכז אחד על משנהו, כיוונה היה מן הגוש האשכנזי אל הגוש הספרדי, והשפעה בכיוון הפוך כמעט אינה ניכרת עד לתקופת האחרונים, קבעתי גוש זה בראש. עם זאת, אין ספק כי מבחינת המבט ההיסטורי הכולל, המביא בחשבון גם את תקופת חמש מאות השנה האחרונות — שבהן אין הספר הזה עוסק כלל — אפשר מאוד שמן הדין היה לפתוח בספרד דווקא.

מבנה הספר: גאוגרפי-היסטורי. חלוקתו העיקרית היא לארצות, ובתוכן — לאישים, על פי הסדר הכרונולוגי. נושאים בעלי אופי כללי נידונו בקצרה בפרקי המבוא והסיום; לאחרים הקדשתי פרקים מיוחדים, כגון פרק ג' שבחלק זה והפרק על "פרשנות האגדה התלמודית" בחלק השני, אך רובם יבואו יחדיו, במקובץ בחלק האחרון.

רוב האישים שבהם דן הספר ענקי הרוח הם, מן המיטב שכתולדות תרבותנו

בימי הביניים. ניתן — ואולי אף חובה — להקדיש להם, וליצירתם הפרשנית, מחקר מפורט הרבה יותר ממה שנעשה כאן. אלא שכבר קרמו לכתובת הספר הזה קרוב למאה וחמישים מאמרים מפורטים מפרי עטי, בנרשאים שונים הקשורים לתולדות הספחות הרבנית של ימי הביניים, ובהם יצאתי מעט יותר ידי חובה זו. מאמרים אלו נתפרסמו בכתבי-עת מדעיים שונים, במשך למעלה משלושים וחמש שנה, חכו להרים ולתגובות רבות ומגוונות מצד המעוניינים במקצוע; ואילולא כתיבה מקדימה זו לא הייתי מעז ליטול על עצמי משימה שכזו כלל. כחמש שנים עמלתי על טיוטות הספר הזה, בביסיון שלא להעמיס על הקורא את הצורך לעיין במאמרים אלו — ואחרים — מתוך 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. חלקה העיקרי, החשוב והמעודכן, נרשם בהערות לגופי הפרקים; ביבליוגרפיה נוספת, היסטורית וחשובה ככל שתהא, השמטתי כאן, ואותה ימצא הקורא מתוך עיון בציונים הביבליוגרפיים הנזכרים בהערות.

כמה וכמה ציונים כלליים מתבקשים לפני הצלילה אל פרטי הנרשא העומד לפנינו. מקצתם, אשר אינו תלוי בהכרח מפרש זה או אחר, או אסכולה זו או אחרת, פרסתי לפני הקורא בפרק המבוא לספר, אשר ככל יתר פרקי הספר אף הוא קצר מדי. אולם פרקי עיון אחרים, שפריסתם דורשת היכרות כללית עם עולם הפרשנות עצמו, מקומם לאחר אותם פרקים. מבחינה זו ניצבתי בפני בעיה בספר זה. המאה הי"ב אינה ניתנת לסיכום ללא המאה הי"ג, המהווה המשך ישיר שלה; והרי ההיסטוריה אינה מכירה, כידוע, בתקפותה של החלוקה השרירותית המקובלת לימאות'. סיכום פרק זה מקומו בכרך הבא, לאחר תיאור מה שהתרחש במאה הי"ג. לעומת זאת, המאה הי"א ניתנת לסיכום ענייני, אולם החומר הרלוונטי מועט מדי, ועיקר משמעותה כרקע ניגודי למה שהתרחש במאות הי"ב והי"ג — והוא העיקר ושם מקומו.

תולדות הרוח בישראל בכלל — ובימי הביניים בפרט — קשורים במהלכי הרוח (והחומר) אשר בסביבה השלטת. בדרך כלל ועל פי רוב אין המדובר באוכלוסיית רוב המשפיעה במישרין על המיעוט הנתון להשפעתה וללחצה, אלא כתופעות רוחניות מקבילות, המתהוות בשתי החברות באופן עצמאי, כתוצאה מתהליכים תרבותיים פנימיים מקבילים, שדמיונם נובע מכוח היותם נובעים מתנאי מקום וזמן זהים. מתוך כך חשוב לזהות את האלמנטים השונים, הייחודיים, בתוך המערכת המקבילה, המלמדים באופן ברור על הקשר תרבותי פנימי של התופעות המקבילות לכאורה. לענין זה — על שני צדיו — חשיבות רבה בעיניי, ועל כן הקדשתי פרק מיוחד בספר, שעניינו בתיאור מערכת ההוראה האקדמית הכללית בתחומה הגאוגרפי של צרפת (בלבד), ואפשר כי מן הראוי היה לפרסמו תחילה מעל בימה מדעית מקצועית לבחינת החידושים הכלולים בו.

רבים מפרקי הספר אתוים ומעורים זה בזה, וכדי שלא לחזור על עניין אחד שוב

ושוב בהקשריו השונים, אין פרקי הספר מכסים בשלמות את כל מה שהיה נחוץ לאומרו במקומו. חומר נוסף, ומהותי מאוד, להבנת שיטתו של רש"י, לדוגמא, כללתי בפרק על בעלי התוספות, תוך כדי תיאור ההתפתחות שחלה בתקופתם ביחס אליו, וברקע-ניגוד לה. עיונים נוספים בטיב פירושו של רש"י כלולים בפרק ג', המוקדש לתיאור הרקע התרבותי הכללי. על הקורא להיעזר במפתח האישים הקבוע בסוף הספר, שתפקידו לשמש ככלי עזר לעיון שיטתי ולא רק למעיון המזדמן.

בשנים המרוכזות 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, כרבנו תם וכרמב"ן. אי 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 השואתי, קר, ביקורתי והתפתחותי, יש בו לכאורה משום 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 אני לפרופ' יעקב זוסמן, שמשוחחתי הרבות עמו בגרשאים שונים למדתי הרבה, ולפרופ' אמנון לינדר שהואיל בטובו לקרוא את הפרק הכללי, פרק ג', והעיר לי הערות חשובות. מר י' חזני התקין את הספר לדפוס וסייע רבות, כתמיד, לשיפור פניו. מוכן מאליו, ואין צורך לומר כלל, כי האחריות על הנאמר בו מוטלת עליי בלבד.

ישראל מ' תא-שמע

האוניברסיטה העברית בירושלים
תנוכה השני"ט

עם המהדורה השנייה

לשמחתי הרבה מצא הספר הד בקרב קהל קוראים רחב, והרי הוא יוצא במהדורה שנייה בתוך פחות משנה מיום צאתו לאור לראשונה. בינתיים נשלמה גם מלאכת סידורו בדפוס של החלק השני — העוסק במאות הי"ג והי"ד — והוא יראה אוד בקרוב. השלמתי תיקונים מעטים כעמ' 233, ומה שיש להוסיף עוד לגופם של דברים, יבוא, אי"ה, בסוף החלק השלישי.

ישראל מ' תא-שמע

האוניברסיטה העברית בירושלים
חול המועד פסח תש"ס

פרק א

מבוא

התלמוד הבבלי הוא הסמכות הפרשנית המוסמכת, המרחיבה והיוצרת, של משנת ר' יהודה הנשיא, שהוא ספר החוקים המרכזי, 'תורה שבעל פה', של עם ישראל. התלמוד מתווה את נתיבותיה של 'ההלכה' העברית ומשפטיות, לפרטי פרטים, בעניינים שבין האדם למקום ושבין האדם לתברו, משקף את אוצר הגיונה, אמתותיה ומחשבתה הדתית והחברתית של האומה הישראלית, ומהווה — כמליצת משוררנו הלאומי — את 'בית היוצר לנשמתה'. רב כמות עד מאוד הוא הספר, ומקפל בתוכו מפעל איתנים אינטלקטואלי, ששותפים בו מאות חכמים, שפעלו בארץ ישראל ובבבל על פני תקופה ארוכה של כשלוש מאות וחמישים שנה. במרכזי תורה והוראה שונים, ועיבותם ההלכתי שבעל פה ושכתב עבר כמה וכמה שלבי סידור ועריכה עד הגיעו לנוסח שבידינו. עם זאת, יודע כל לומר תלמודנו כי אין 'תלמוד' אלא זה העולה מפי פרשני המרחבים לדורותיהם. אופייה המורכב והמסובך, מבחינה כרונולוגית, גאוגרפית, לשונית ועריכתית, של תשלובת ספרותית ענקית זו הקרויה בפניו 'תלמוד', מכיא לידי כך שכרוב דפיו, שורותיו וסוגיותיו, אין הטקסט מעלה משמעות ברורה וחד-משמעית של 'פשוט' אובייקטיווי, אלא על פי אחת מן הדרכים המגוונות שהציעו פרשניו בעבר ובהווה. מובן מאליו כי במידה רבה תקיפה ראייה זו גם ביחס לספרי המקרא והמשנה, אלא שבהם, כבכל טקסט מנופה אחר, ניתן לקרב את 'הפשוט' אל הרעת הכינתית, ולפתות לברור את המיטב מבין הצרור האפשרי, בצורה סבירה הרבה יותר. ספרים אלו, למרות מעמדם המקודש, אינם מורים 'הלכה למעשה' אלא על פי פירושם המוסמך והבלעדי שכתלמוד, ועל כן המגוון הפרשני הרוכב עליהם אינו 'מכתיב' הלכה. תרומתו תאולוגית, לשונית וכדומה, והוא בבחינת 'גדיל תורה ויאדיר', בעוד שהרובד הפרשני לתלמוד נושא באחריות כוללת בעד כל אלה יחד. במקרא ובמשנה משמשת הפרשנות ככלי עזר נוח להבנת הכתוב, בעוד שהפרשנות התלמודית כותבת, למעשה, מחדש, את התלמוד עצמו על פי דרכה, בכיוונים שונים, שיש בכל אחד מהם כדי לשנות כליל, לעתים קרובות, את תוכנם הממשי של אמירותיו וסוגיותיו, ולהכתיב בכך הלכה 'תלמודית' חדשה.¹

על אף שהנסיבות ההיסטוריות לכך אינן ידועות, מוסכם על הכול כי לאחר תחימתו הסופית של התלמוד, אי שם במאה ה', נשללה האפשרות לחלוק במישורין או בעקיפין על קביעות שהוכרעו והוסכמו על ידי האמוראים לדורותיהם, כפי שבאו בתלמוד², ומאז ואילך הפכה הפרשנות לאמצעי היעיל היחיד להתקדם עמו בהתאמת ההלכה למציאות המתפתחת. בכך מתעוררת מאליה השאלה בדבר מידת הזכות השמורה לפרשן לפגוע, אגב מהלכו, בפרשנות המסורתית הישנה, מודשת אבותיו, ובהלכה הנובעת ממנה כפי שהיתה רוחתה בסביבתו לפני שנתחדש הפירוש בבית מדרשו. לעומת זאת, עצם מציאותו של פוטנציאל פרשני עשיר זה מביא לידי כך, שאין שום הלכה 'תלמודית' נתפסת ככזו באופן חד-משמעי בידי כלל לומדיה ופוסקיה, אלא אם כן ישנה הסכמה פרשנית מקיפה די הצורך לגביה (מקרה נדיר למדי); שאם לא כן, 'תלמודיתה' אינה אלא אליבא דפרשן. או פוסק, זה או אחר. ממילא גם אין הפרשן-המחדש יוצא כמעט מעולם כנגד הכרעה 'תלמודית' מוחלטת. בשל מעמדה המשפטי-הדתי העדיף והבעייתי הזה, הופכים תולדותיה של פרשנות התלמוד בבלל, והספרות הפרשנית בפרט, לנושא בעל חשיבות מרכזית להבנת התפתחות ההלכה בימי הביניים מבחינת מהלכיה הכלליים וצעדיה הפרטיים, ולהכרת תולדותיו של המשפט העברי, שהוא מהישגיה המפוארים ביותר של הרוח העברית בימי הביניים.³ הבעיה אינה זרה לתלמוד עצמו, המכיר בלגיטימיות של ה'חידוש' בהלכה, ובכך שימקום הניחו לנו אבותינו להתגדר בו' (חולין ז ע"א), אך עיונו מתרכז בימי הביניים בלבד. לנושא זה היבטים רבים ונקודות מגע בתחומים מגוונים בתולדות התרבות והרוח הכלליים בימי הביניים, ואלה יעסיקונו בהמשך.

לטקסט התלמודי בכללו ישנו היבט כפול, האחד משפטי והאחר ספרותי כללי. זאת, בגלל אופיו המיוחד של הספר, שנועד לשמש כמדרך משפטי. נקודתי ומכוון, אך מגומק בהרחבה, ועם זאת גם כספר מופת בעל מגמות אמתיות, אחיות וחינוכיות, ברורות ומפורשות. מתוך כך נדרשו גם פרשניו, בכל הדורות, לטפל בשני היבטים שונים – אם לא מנוגדים – אלה כאחד, והמחקר ההיסטורי יהא נאלץ להביא בחשבון את ההבדל הניכר בגישה לשני טיפוסים פרשנות אלה – פרשנות משפט ופרשנות טקסט ספרותי – אף אם ההבדל המתודי ביניהם לא היה מובחן

הדחית הכתובה בפרט, ראה נ' רטנשטרייך, 'הגיונות על המסורת', מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, בעריכת מ' אידל, ד' דימנט וש' רחנברג, 'ירושלים תשנ"ד', עמ' 367-379.

2 ראה על כך ש"ז הבלין, 'על "ההחתימה הספרותית" כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', מחקרים בספרות התלמוד לרגל מלאות שמנים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 148-193.

3 לחיאורה של פרשה נכבדה זו מוקדש ספרו המצומצם של פרופ' מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשל"ח. לתקופה שאנו עוסקים בה מוקדשים הפרקים שלוש-שלשים וארבעה. על פי מגמת הספר מוקדש רוב התיאור ליצירה הפסיקתית (עמ' 938-1000), ואילו היצירה הפרשנית סוכמה בקצרה רבה בעמ' 908-925.

דיו בימי הביניים. מתוך כך יעלו במעורב השוואות ומסקנות הן ביחס לזיקה שבין הפרשנות לטקסט התלמודי המתפרש, והן ביחס לזיקה אל הנורמה ההלכתית והמוסרית ('המסר') העולה מתוכו. המינוח המדויק בין שתי זיקות אלו משתנה – לעתים באופן קיצוני – מתקופה לתקופה ומאזור לאזור, והדיה של סוגיא סבוכה זו – פרשנות ההלכה ופרשנות האגדה – יעלו לכל אורך הספר, אך בעיקר למן המאה הי"ג. במאות הי"א והי"ב כבר מוסכם היה בתרבות המערבית כי תפקיד הפרשן לשוות משמעות יוצרת למסר שבכתב, ולא 'לחלץ' משמעות שכוז מתוכו, זאת מתוך הנחה כי אין בגמרא טקסט קדמון ה'מדבר בעד עצמו'.⁴ אם אכן קיים טקסט כזה במקום כלשהו, הרי שאינו טעון פרשנות כל עיקר, וכל המטוגל 'לקרוא' בו, היינו לפענח את אותיותיו ואת הברותיו, 'בין ממילא את פירושו החדר-שמעי, הנהיר לכל 'קורא' כיוצא בו. אפילו ספרי המקרא, 'כתבי הקודש', שמקורם על-אנושי, ואינם לוקים בקשיי הבעה אנושיים – ומבחינה זו יכולים היו לדבר בעד עצמם – יוצרים בעיה פרשנית, אף אם שונה ותפרדת לעצמה. שונותם מתבטאת בכך ש'שבעים פנים' גלומים וטבועים בהם מעיקר בריאתם, וכל פירוש אנושי 'סביר' (ובעיקר לגיטימי) לפטוריהם, הרי הוא בכלל הכוונה המקורית. בני אדם המשווחים ביניהם פנים אל פנים, מתגברים על מגבלות השפה באמצעות סדרה של שאלות ותשובות שבמהלכן הולכת ומתבררת הכוונה לאשורה, הן בתוספת מילות הסברה כמידת הצורך, והן במגוון ההבעות, אופני האינטונציה ומחוות הגוף השונות. אך בהיעדר כל האמצעים הללו, ניצב הקורא חסר אוניס אל מול הטקסט הקפוא שלפניו, שבימי הביניים בכלל, ובספרות הרבנית בפרט, עדיין חסר היה גם את מרבית הסימנים הדיאקריטיים המקובלים, ותלוי היה לחלוטין בפרשנות הנלווית, על כל ספקותיה, ובעיקר ריבוי פניה, וחוסר הביטחון בבירור האמת האחת, היחידה והמוחלטת, מתוכה. ההנחה הרווחת היתה כי בטקסטים שאין להם מעמד של קדושה אין לייחס לבעל המאמר, בדרך כלל, יותר מכוונה מקורית – ועל כן גם אמיתית – אחת בלבד, בעוד שכתבי הקודש, שהבעתם מושלמת, מעבירים משמעות אמיתית רבות, זו לצד זו וזו על גבי זו, בעת ובעתה אחת, ותפקיד הפרשנות לחשוף את כולן, ולתת להן 'מעמד' מתאים. מהכרה זו לא רב המרחק עד לדחיית מושג האמת האחת גם מ'כתבים קדושים' למחצה, כתלמוד ומדרשי הלכה ואגדה, ועד להכרה באפשרות קיומם של כמה מסרים 'אמיתיים' זה לצד זה, שכולם תקפים, אינם שוללים זה את זה ואינם מרציאים זה מידי זה, וכולם בכלל כונתו המקורית של הטקסט המתפרש, אם מפני הספק ואם בחזקת ודאי. מתוך כך ניתוסף ממד תאורטי-אידיאלי רב ערך למעמדה של הפרשנות הדתית בימי הביניים, במלוא היקפה, כגורם הבלעדי המשווה לטקסט את משמעויותיו, ובלעדיה אין 'מובן' למה שנאמר שם;⁵ מתוך כך נתגבש הבסיס לכמה

4 ראה להלן, עמ' 97.

5 נושא זה כולו, והשלכותיו על שדה הפרשנות הכללית והדתית בימי הביניים, תופס מקום מרובה במחקר הכללי, ואין כאן המקום להיכנס באופן מפורט לסבך ענייניו. פרטים אחרים

משיטות הלימוד העיקריות בימי הביניים, שהניחו את הפלורליזם הפרשני כאבן פינה מתודולוגית לעבודתם. תחילתה של מגמה זו בפרשנות התלמוד שבאשכנז, ולספרד ואגפיה הגיעה מאוחר יותר, עם חזירתה של הספרות האשכנזית שמה, כמו שיבואר בהמשך.

תובנה זו משמשת היטב אף להגדרת הספרות הפרשנית עצמה וכקנה המידה להערכת תועלתה והצלחתה. הספרות הפרשנית מהווה אף היא, בסופו של דבר, טקסט כתוב, ולכאורה מועדת ללקות כאותה מגבלה עצמה שבה לוקה הטקסט שאותו היא מבקשת לפרש, שהרי גם כאן עומד נוסח הפירוש לפני הלומד כשהוא קפוא תעוד תמיכה. אף על פי כן אין ספק כי מצבו של הפירוש נוח בהרבה ממצב הנוסח המתפרש על ידו, שהרי עובדה היא כי הלומד מבין את דברי המפרש, מתקדם בעזרתו בהבנת הטקסט המתפרש, ובדרך כלל אינו צריך פירוש לפירוש. פתרון חידה זו נעוץ בכך שהפרשן אינו כותב טקסט, אלא מפרשו, ואת התמיכה החסרה לו הוא שואב מן הנוסח המתפרש עצמו. מידת הצלחתו של המפרש לכוון ויקה מילולית יעילה ואפקטיבית בין פירושו לבין הנוסח המתפרש, היא קנה המידה הסמוי, אך העיקרי, להערכת הצלחתו של הפירוש.

בין פרשנות לפסיקה

ההבחנה המהותית בין העין הפרשני בתלמוד כשהוא לעצמו, לבין מגמת הפסיקה לטווח ארוך (קדקסים) וקצר (שו"ת), כתחומים מובדלים מבחינה עקרונית, ראשיתה באירופה המערבית, וימיה כימי הספרות הרבנית שם, ראשיתה בתחילת המאה ה־א. יצריה הראשונים ערים היו לשוני היסודי שבין שתי הפעילויות, שהאחת תכליתה להגדיל תורה ולהאדירה, ובמסגרתה ניתן לשקול ביתר חופשיות מכחר אפשרויות פרשניות מגוונות ומתחדשות תדיר, לנצל דרכי פישוט והרחבה מקוריים אף חדשניים⁶, ולקרא דרור לרמיון היוצר, ואילו האחרת – משמעתה נוקשה, כלליה מקובלים, שיקוליה אחראיים יותר, מסודרותה מחייבות וקושרות, ומבחינה ההלכתית והציבורי היחיד הוא בהסכמת הסמכויות עליה. בספרות הרבנית במערב עירוב הפרשניות בין הפרשנות לפסיקה נדיר מאוד, מודע לקיומה של

מתוכו, שיידונו להלן, בהמשך הדברים, יצרינו לעיון נוסף במחקר הכללי. וראה דיון עברי מקיף בבעיית תפיסת יחסי פרשן-טקסט, ברמה החז"לית וברמת המחקר החדש, בספרו של מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדעי הלכה, ירושלים תשנ"ז, פרק ח, בעיקר עמ' 197-203.

6 פעמים אף כנגד ההלכה הפשוטה, כגון פירושו של הרשב"ם לתורה, אשר לפי דבריו 'לא באתי לפרש הלכות, אעפ"י שהן עיקר, כמו שפירשתי בבראשית [בראש הספר], כי מיתור המקראות נשמעין ההלכות וההגדות... ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי... ואעפ"כ ההלכות עיקר...' (תחילת פרשת משפטים). וראה תורה שלמה, יז, ניו יורק תשט"ז, מילואים, ס"ב כב אות י, עמ' רצח-שכ. וראה להלן, הע' 8.

הבעיה זהיר. בתקופות מאוחרות יותר נהגו פוסקים רבים לשלב בדבריהם מדעות ואזהרות לחשומת לב המעיין, כי נקודות מסוימות הועלו על ידם לדיון במטרה להחיותו וללכבו, או כדי להפנות את הדעת לצדדים תאורטיים מעניינים, אך אינם רלוונטיים מבחינת הפסיקה והם חסרי ערך מבחינתה.⁷ כמו כן שכיחה ההודעה כי תוקפה של הפסיקה יהא מותנה בהסכמת חכמים אחרים, נקובים בשמם או שאינם נקובים, ובשאר תנאים נחוצים, או כי אין ההיתר המוצע אלא 'סניף' צדדי במערכת שיקולים אחרת ועיקרית, ואין לסמוך עליו כשהוא מנותק מהקשרו הנסיבתי. בתקופת הראשונים, שאנו עוסקים בה, הרחבות כאלו נדירות יותר, אולם הנטייה לנמק את שיקולי הפסיקה, ולהסמיכם על משא ומתן מרווח במקורות התלמודיים, רווחת מאוד באירופה המרכזית, ועל כן כוללת שם גם הפסיקה קצרת הטווח מהלכי פרשנות רבים, אשר לרובם אין כל משמעות ביחס למסקנות הפסיקה. בכל עת מפעמת את הפסיקה רוח של אחריות עמוקה, ופניה חמורים ורציניים, ולעומתה ניכרת הספרות הפרשנית בעושר תכניה, ברעננות תפיסתה, באינדווידואליזם שהיא חדורה בו, בריבוי הפנים שבתוכה, בחיוניות ובחדוות היצירה. באופן פרדוקסי כמעט, מהווה דווקא פרשנות התלמוד, זו שבכתב ומקבילתה שכעל פה, את הדוגמא הקלסית למוטיב של 'תורת חיים' בהתגלמותו ההיסטורית והחברתית בישראל; היא — ולא מלאכת הפסיקה המעשית, שהיתה נתונה תמיד בידי מועטים וכלואה במסגרת מסורתית, נוקשה והיירארכית.

ניתק זה שבתודעה — אף אם פחות מכך במעשה ובפועל — בין תחומי הפרשנות והפסיקה, מאפיין את ארצות מערב אירופה בלבד, תחומי אשכנז-צרפת ואגפיהם, וקיומו בארצות אלו, מימים קדמונים, ברור ומוכח. שונה היה המצב בארצות שתחת שלטון האסלאם, או שהיו בעבר תחת שלטון זה — שם מצומצם היה המאמץ הפרשני, ברוב המקרים של לקדם באמצעותו הכרעה נכונה של ההלכה. לכאורה, שני צדדים של מטבע אחת לפנינו. הרי אי אפשר לפסיקה שתוכרע בלי פרשנות טקסט מוקדמת, כשם שקשה לתאר התפתחות פרשנית של

7 התנאים נחלקו בשאלה העקרונית מה עדיף, לימוד תורה או עיסוק מעשי במצוות, וברור כי מי שמייפה את ערך לימוד התורה מול המעשה, בודאי אינו רואה בלימוד מכשיר גרידא לקראת תכלית העשייה. ההכרעה התלמודית היא 'תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה' (קידושין מ ע"ב), והיא פרדוקסית במתכוון, תוססה כך כדי שלא להכריע. וראה א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 539-557. אורבך העיר גם על כך, כי ההבחנה בין 'הלכה' לבין 'הלכה למעשה', המצויה בתלמוד ומבליטה והיחזת יתרה בהלכה מחר גיסא, ומניחה קיומה של 'הלכה' שאינה למעשה מאידך גיסא, תחילתה רק בראשית תקופת האמוראים. על כל פנים, ההתפתחות בימי הביניים מבוססת, כמובן, על פשרת המכריעים הנזכרים, המגבילה באופן ברור את ייפוי כוח הלימוד כך שלא יסתור בצורה קונקרטית חיובי מעשה (וישווה לו בכך משקל תאורטי בלבד), אך מרחיבה את גבולותיה של התפיסה עצמה ומעדנת אותה עידון נוסף, עד לשלילה כמעט מוחלטת של כל ערך מוסף נלווה ללימוד.

ממש בלא אילוצי הפסיקה המעשית ודדישותיה המתחדשות; נתינת מחיצה בין השניים נראית כדבר מלאכותי, בלתי הגיוני, אם לא בלתי אפשרי לגמרי. ואכן, בכל התקופות נחקיימו השפעות גומלין, ישירות ועקיפות, בין שני התחומים הללו, למרות ניתוקם בתודעה, ודבר זה מן המפורסמות הוא, שאינו צריך לראיה. אף על פי כן, במערב הנוצרי הובחנו שני התחומים, בבירור ובמודע, על ידי כל נושאי הסמכות, שהקפידו תמיד על הזכות לחופש דעות אינטלקטואלי, אישי ועצמאי, ולהפגנת כישרון יצירה מקורי וחדשני בשדה העשייה הפרשנית, כשם שדקדקו להתרחק מכל זה תכלית הריחוק בהיותם יושבים על כס המשפט וההוראה, למעט אישים נועזים מעטים ויוצאים מן הכלל.

לעומת זאת, מסורת ההלכה המזרחית-הביניימית, זו שבארצות דוברות הערבית שהיו נתונות תחת שלטון האסלאם, כמעט ואיננה מכירה הבחנה זו, ודאי שאינה פועלת לפיה. לעובדה זו נודעו השלכות רבות, הן בתחום הפרשנות והן בתחום הפסיקה, והיא מן ההבדלים המכריעים שבין שני האזורים. שלוש סיבות עיקריות להיווצרותו של פער זה, שתיים מהן כרוכות בסיבות היסטוריות ישירות, והשלישית נעוצה במישור רעיוני גבוה יותר: (א) ריכוזיות השלטון בארצות האסלאם לעומת ביזורו ופיצולו בארצות מרכז אירופה ומערבה, ומבנה האוטונומיה היהודית הפנימית, שהיתה ערוכה כדוגמת השלטון הפוליטי בעולמה; (ב) קשריה של ההלכה המערבית הקדומה למסורות שבעל פה ולמנהג החי והרוח, שנמסר מאב לבנו, מרב לתלמידו ומדור מתפללי בית הכנסת לחברו, אשר הכתיב את אורחות חייה במידה לא פחותה מן התלמוד הבבלי וסוגיותיו. מקורותיה הגאוגרפיים של מסורת זו תרץ-בבליים היו ומגוונים, וחילוף המנהגים והמסורות בה רב היה ביותר. לעומת זאת, מסורת ההלכה המזרחית אחידה היתה יותר ומעורה, מאז ומעולם, בתלמוד הבבלי. בפרטי סוגיותיו והכרעותיו ובתורת גאוני בבל שעליו, ועל כן הוצרכה כל מידה של חופש פרשני יוצר להתמודד על מקומה מול קיר נטוי של הלכה קבועה ומוסכמת על הכול. פרשה מורכבת זו, שהשלכותיה קבעו תכונות ייחודיות נוספות לשני האזורים, תוארה בפרוטרוט בפרק המבוא המקיף לספרי 'מנהג אשכנז הקדמון' (ירושלים תשנ"ב), ומשם ייקחנה הקורא המעוניין. עניין היסטורי מיוחד, מן הבחינה הזו, משתקף בספרד, שנתקיים בה תלמוד תורה ממושך, פורה, רצוף ואינטנסיבי במשך מאות שנים, בעוד מערכת השלטון שם — ועמה הסביבה הדתית, הלשונית, התרבותית והאינטלקטואלית כולה — החליפה ידיים והשפעות, במידה קיצונית. על כן מהווה התפתחות הספרות הפרשנית שם פרשה מעניינת ומרתקת לעצמה.

הסיבה השלישית, העמוקה יותר, להיווצרותו של דואליזם זה בארצות המערב הנוצרי, קשורה בהתפתחות ההדרגתית שחלה בהן ביחס לתפיסת מהותה של מצוות תלמוד תורה. במאה הי"א — היא ראשיתה של התקופה שאנו עוסקים בה — כבר מוסכם היה שם על הכול, כי למצוות תלמוד תורה משמעות דתית משל עצמה, ואין מטרתה האחת והבלעדית להכשיר את הבריות לקיום מצוות תקין בפועל. עיקר

תוכנה: לדעת ולהבין את משפטי ה', חוקותיו ותורותיו, בכל התחומים, ובכללם הלכות מקדש וקודשיו, ולהגות בהם יומם ולילה, כדי להעמיק בהם איש כמדרגתו וככוחו. ההכשרה הנובעת מכך לקיום איכותי יותר של תרי"ג מצוות בפועל היא תועלת חשובה, בלי ספק, הצומחת מלימוד מעמיק של מסכתות המשנה שהלכותיהן נוהגות בזמן הזה, אך אין היא עיקר המבוקש. דרישה סטנדרטית ללימוד חובה שיטתי של ספר חוקים ולבקאות בו במטרה להבטיח את קיומם בפועל של אותם חוקים, אינה קיימת בשום שיטה משפטית, חילונית או דתית. תביעה כזו קיימת אך ורק כלפי קבוצה מוגדרת ומצומצמת של בעלי מקצוע, עורכי דין, שופטים, רבנים ופוסקים ודוגמתם, הממונים על הפעלת מערכת המשפט. ממילא אין לשוות גם למצוות תלמוד תורה מטרה מעשית שכזו. ההכרה בקיומו של תחום לימוד תורה עצמאי, מנותק מדרישות ההלכה והמעשה, והנושא את עצמו כחלק בלתי נפרד של החוויה הדתית השלמה — הכרה שהיא אחד המגדירים המאפיינים המובהקים של החברה האשכנזית-הביניימית — חייבה את סיגולם של כלים לימודיים ביקורתיים, מחשבתיים ואינטלקטואליים מתאימים, שיהיו מנותקים אף הם, מלימוד עצמו, מדרישות ההלכה המעשית. היישום המעשי הוא המסגרת הרחבה והתבנית בלבד, אשר מצריה מציינים את גבולות המינימום שבתוכם מיתרגמת מצוות תלמוד תורה אל תנאי המציאות, אך המצווה עצמה עצמאית היא ובלתי תלויה בזה, ועל כן גם אין כלי תשמישה האינטלקטואליים של מערכת הפסיקה המעשית מספיקים תמיד כדי להוציא ידי מיעוט חובת מצוות תלמוד תורה על אמיתתה.⁸ תפיסה זו, מצדה, כרוכה היתה בהבנה החדשה שהוקנתה בתקופה זו למונח התלמודי הקלסי 'תורה לשמה'. מבלי שנוכל להיכנס כאן לפרטי השתלשלותו של מושג מרכזי זה בעולמה של תורה,⁹ הרי בתקופה שאנו עוסקים בה הובנה מילת 'לשמה' כמשמעות 'לעצמה',¹⁰ מעבר לנפקות המעשית. הכול ראו את חובתם היהודית העיקרית — כביכול: את 'שליחותם' עלי אדמות — בהנחלת הכושר הלימודי הזה לבניהם, ובחינוכם לחיים ארוכים ומלאים של תלמוד תורה. ילד וילד, איש ואיש, כרמת פיקחותו, ולמען יצוו את בניהם אחריהם לעשות כן. מתוך כך הפכה מצוות תלמוד תורה בהיקפה המלא, מחובתם של יחידים מומחים למצווה ציבורית שהכול חייבים בה. הקהל כולו, על מוסדותיו הקהילתיים, חויב לדאוג לאמצעים הנחוצים לקיומה המלא של מצווה זו, בכל הרמות ובכל הגילים, עשירים ועניים כאחד, בכל עת ובכל שעה ובכל מקום. מחלטות זו של מצוות תלמוד תורה, כחזות הכול וכתמצית התביעה הדתית, הממלאה את הווי החיים היהודי הציבורי

8 על חופש הפרשנות נגד שיטת ההלכה בפירוש המקרא בתוך חוג התרבות האשכנזי-הצרפתי, נכתב רבות, ותתפרסמו בזה אישים חשובים כר' יוסף בכור שור ורשב"ם, ראה לעיל, הע' 6; וראה גם ד' הלבני, מקורות ומסורות: נשים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 8 הע' 5.

9 ראה נ' לאם, תורה לשמה, ירושלים תשל"ב.

10 מענין הדבר כי משמעות זו מלווה את המונח גם בתחום לשוני אחר: בלשון הסופרים והמעתיקים של ימי הביניים עומד הביטוי 'כתבתי לשמי' כמובן של 'לצורך עצמי'.

והפרטי בכל עת ובכל שעה, בכל מקום ובכל הנסיבות והנתונים, ומהווה את ה־*raison d'être* של הקיבוץ היהודי, מאפינת את יהדות המערב, ולא היתה רווחת בארצות שתחת שלטון האסלאם, עד לתקופות מאוחרות הרבה יותר. עיקר תפקידו של הפרשן התלמודי במערב הוגדר, בדרך כלל, כחתימה אל 'עומק' הפשט, הרחק מעבר למסקנות ההלכתיות המעשיות המתחייבות מן ה'פשט', אך מושג זה — כמושג ה'פשט' עצמו — הוא, כידוע, בעייתי מאוד, ובעל אופי אישי וסובייקטיבי, למרות יומרתו.¹¹

הבדל מכריע זה שבין מזרח למערב בשאלת היחס שבין הפרשנות לפסיקה, ניכר בעליל בספר ההלכות של ר' יצחק אלפסי, הרי"ף, ובהתפתחות הספרות הרבנית שלאחריו. בגלל השילוב החלוצי והמיוחד במינו שמקיים הספר הזה בין ערכי פרשנות תלמודית ביקורתית ויוצרת, לבין מגמת פסיקה מסורתית וסגורה, הפך ספר ההלכות של הרי"ף לספר לימוד המחליף את התלמוד עצמו (ראה להלן, עמ' 145). כתוצאה מכך נוצרה באזורים שונים, בעיקר בספרד, בצפון אפריקה, בפרובנס ובארצות המזרח התיכון, ספרות פרשנית לרי"ף, שנועדה לספק את צורכי הלומדים הקבועים ברי"ף כספר המחליף את התלמוד. ספרות ייחודית זו, אשר שימשה כספרות פרשנית לתלמוד לכל דבר ועניין, אין לה ייצוג כלל במרכזי תרבות ישראל באשכנז ובצרפת.

ולסיום: עיקר ייחודה של הפרשנות הכתובה הוא בשיטתיותה ובעקיבותה ארוכות הטווח, באחריותה לכיסוי אחד, עקיב ושלם, של כל היקף השטח המתפרש, ובזיכרונה הפנימי. את הדחף הפרשני שבכתב, כשהוא במיטבו, יש לראות כדחף אסתטי המונע על ידי האתגר עצמו ומודרך, במקרה של ספרות הקודש, על ידי שיקולים דתיים וכפוף להם, וזאת בשל היות התביעה הדתית, על פי טבעה, כוללנית וסמכותית יותר מן הדחף האסתטי. בגבולות הנתונים לה מבקשת הפרשנות להשתחרר ולחרוג, ככל האפשר, מן המגבלות המוטלות על פסיקת ההלכה על ידי מציאות החיים בפועל, ממש כדרך שמבקשת האגדה להשתחרר, כתחומה שלה, מן המגבלות הטורדניות של מסגרות מקום וזמן, של נתוני מוקדם

11 'פשט' בימי הביניים הוא אחד משלושת אבות הטכניקה הפרשנית העיקרית לחשיפת מובנם של כתבי הקודש: פשט, דרש, רמז. בסוף המאה הי"ג נוספה אליהן דרך רביעית, ומאז הן ידועות יחדיו בראשי התיבות פרד"ס [=פשט, רמז, דרש, סוד] — ראה ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 55-61. כל אחת מדרכים אלו לגיטימית היתה, ותוצאותיה כשורה ומחייבות כתחומה המוגדר לה בלימוד התורה, ששבעים פנים לה והיא כ'פטיש יפוצץ סלע'. לעומת זאת, בפרשנות המודרנית מדובר בחתימה אל חשיפת אמת אחת ויחידה, בכל דרך ובכל טכניקה שתהא תואמת את הדרישה, ובמקרים רבים אין זו טכניקת ה'פשט' דווקא, אלא טכניקת הרמז או הדרש, המניחה תוצאות אמת. לפי ה'פשט' הגלוי לעיניים סובבת השמש את כדור הארץ במסלולה היומי, והתיאור הקופרניקאי רחוק מן ה'פשט' וקרוב הרבה יותר, מבחינת המתודה הפרשנית, לעולם הדרוש והפלפול — ואף על פי כן הוא הנכון. הבחנה זו בין ימי הביניים לתקופה המודרנית, חיונית להבנת הנקרא בספר זה.

ומאוחר, המוטלים בכורח המציאות על תנאי החיים שבפועל ובממש.¹² בתנאי החיים שבפועל אי אפשר לקיים מצב של 'מותר' ו'אסור' יחדיו, ויש להכריע באופן חד-משמעי לכאן או לכאן, אולם במישור העיוני המופשט ניתן לקיים מצב של 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', והפרשן – וכפרט הפרשן המערבי – נוטה למצות אפשרויות רבות ככל האפשר יותר במישור עיוני זה. גם משום אופייה ה'סוריאליסטי' הזה, אין כלי מלאכתה של הפרשנות הולמים תמיד את דרישות ההלכה. כבתחומים אחרים של עולם הרוח והאמנות,¹³ כמו גם במערכת הפרשנית 'אסכולות' נפרדות, מושג שבמוכנו הרגיל הוא כמעט נמנע המציאות בתחומי הפסיקה המעשית.

את ימיה של הפרשנות התלמודית הכתובה באירופה מונים אנו, כאמור לעיל, למן ראשית המאה הי"א, אולם קדמה לה, בהכרח, מסורת פרשנית בעל פה, שהיתה התשתית לפיתוח הנרשא בלימוד בצוותא בישיבות החדשות שנוצרו בראשית אותה מאה. בכך ניתן להבין את התופעה המיוחדת לפרשנות המערבית הקדומה, שגם במקום שאין מהלכיה נכונים מבחינה פילולוגית ישירה, המסר הפרשני שהיא נרשאת מתברר כנכון וכמדויק. תופעה זו תוארה בעבר,¹⁴ ואין להבינה אלא מתוך הנחת מסורת פרשנית קדומה שבעל פה, אשר קשריה המילוליים אל הטקסט מחייבים הרבה פחות מאלה של הפרשנות הכתובה. ענייננו בספר זה הוא בתולדות הספרות הפרשנית לתלמוד ולא בתולדות הפרשנות לתלמוד, ונקודת המוצא למחקרנו היא הפרשנות המתועדת בספרים המיוחדים לכירוריה, ולא כשהיא לעצמה, גם אם מובלעים במחקר עיונים בטיב התופעה הפרשנית עצמה. כהקשר זה יש לזכור את שכבר נאמר לעיל, כי פרשנות התלמוד היא חלק בלתי נפרד מן העיסוק הפרשני המקיף יותר, הכולל בתוכו בעיקר את פרשנות המקרא, חקר הלשון העברית ודקדוקה, ופרשנות הספרות הקדומה בכלל. בספר ובצפון אפריקה קדמו פרשנות המקרא וחקר הלשון העברית לפרשנות התלמוד למעלה מיוכל שנים, בעוד שבאשכנז ובנותיה קדמה פרשנות התלמוד לכול בכיובל שנים, ומשהחלה פרשנות מקרא שיטתית להיכתב שם, כבר הושפעה זו מן השיטה ומן ההישגים שקדמו לה בתחום פרשנות התלמוד. בכל אלה, אחת השאלות המרכזיות הוא מקומה של הפרשנות המסורתית שבעל פה, זו שבין הרב

12 על אופייה האי-היסטורי של האגדה ראה י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 39-15.

13 ראה, לדוגמא, י' מהלמן (מתרגם), שיחות אקומן עם גיטה, ירושלים תשל"ג, עמ' 124-126.

14 ראה א"ש רחנטל, 'פירושי סתומות בלשון חכמים', מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' בריאשר ואחרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 507-514, וראה דבריו בתרביץ מ (תשל"א), עמ' 191: 'אעפ"י שהתיבה נשתבשה כ"כ ואף נתעוותה... שמרה המסורת הפרשנית בצורה מפליאה על משמעות התיבה'. וראה: מ' בריאשר, 'נשכחות בלשון התנאים', מחקרי לשון הנ"ל, עמ' 87 הע' 22; א' מירסקי, 'פירושי "המפרש" ללשון הפיוט', סיני 50 (תש"ס), עמ' רטז-רכה.

לתלמידו ובין האב לבניו, ותפקידיה בסביבה לימודית מתקדמת, העשירה בחומר פרשני כתוב ומנוסח היטב.

בטרם ניגש לאפיין את האסכולות השונות, ולתאר את תולדותיהן, גלגולי התפתחותן וקווי המתאר המבדילים ביניהן, שומה עלינו להתוות תחילה את המכנה המשותף לכולן, אשר לאורו תוגדר שיטתו של כל פרשן מתוך פרספקטיווה רחבה יותר, ועם זאת אחדותית יותר. כבר אמר החכם, 'מה שאין חסרון בהיעדרו – אין יתרון במציאותו', וספרי פרשנות בכלל. אם אין קושי אובייקטיווי, גלוי או סמוי, בטקסט המנוח לפני המעיין, שוא עמלו פרשניו.¹⁵ פרשנות מאולצת על גבי נוסח נקי ובהיר היא בבחינת ברכה לבטלה, והיא נדירה ביותר בימי הביניים, שבהם ענייננו בספר זה.¹⁶ בבואנו אפוא לתאר מכנה משותף לפעולת מפרשי התלמוד, הנקל לנו לרשום יחד ולהגדיר תחילה ראשי פרקים טיפולוגיים למכלול הקשיים העומד למכשול – יחדיו או בזה אחר זה – על דרך עיון התלמוד. מכלול קשיים זה הוא חומר הגלם, והציר המרכזי, לעיסוק הפרשני כולו, אף אם מתגלגל אגבו חומר נוסף מטיפוס אחר. בחירת סוגי הקושי לטיפול ודרכי הפתרון הם המבדילים פרשן מחברו – וברמה גבוהה יותר, אסכולה מחברתה – מלבד כושר הבעה אישי וסגולות של שפה וסגנון.

על פי סדר הגיתוי עולה, מן הפשוט אל המורכב, אלו הן שליכותיו של סולם הקשיים הסקמתי שבפניו ניצב הפרשן המסורתי מול כל טקסט תלמודי או מדרשי נתון: (א) קביעת הנוסח; (ב) פירוש מילותיו; (ג) מקור המימרות; (ד) כוונת הדברים (=ה'מסר') בהקשרם המקורי והנוכחי; (ה) הסדר הפנימי בסוגיא; (ו) טעמן של המימרות בסברה; (ז) מידת התאמתן אל מקורות מקבילים; (ח) מידת ההתאמה עם מקורות חיצוניים; (ט) הכרעה בין אפשרויות פרשניות חלופיות; (י) מבחן הפסיקה. חמשת הראשונים קשורים יחדיו ומהווים קבוצה לעצמה, לצד חמשת האחרונים היוצרים קבוצת-רמה נפרדת.

בטרם ייגש הפרשן לפירוש המילות חייב הטקסט להיות בדוק ומוחזק ודאי בידי. רק לאחר שנתבסס נוסחו – בדרך כלל באמצעות השוואה לנוסחים נוספים הנמצאים בעין או בכלי שני ושלישי, או אל מסורות קודמות ומבחן סבירות – ייגש הפרשן לפתרון המילות הקשות והזרות שבטקסט, אם באמצעות מקבילה מילונית, תיאור מילולי או ציורי, או תרגום המילה ללעז המדינה. ידיעת מקורן הראשון של המימרות הנידונות בסוגיא נחוצה לשם הערכת סמכותן וכחינת פירושן בהקשרן הראשון. לאחר שהעמידנו (ראה להלן, עמ' 219) על כוונת הדברים יטרת, אולי, הפרשן להסביר את דרך שיבוך הקטעים והדוברים במסכת הטקסט, את סיבת

15 עניין זה יידון להלן בפרטות. לאורו של חירץ 'אמיתי', נכון וטוב, שוב אין בטקסט, לכאורה, שום קושי אובייקטיווי, ויש לראות את הקושיא כטעות אופטית בלבד.

16 טיפוס פרשנות זה נמצא, כמידה גוברת, למן המאה הי"ז ואילך.

מיקומם הדווקני בנקודה מסוימת זו או אחרת של מהלך המשא והמתן, ואת תפקידם במסגרתו. לאחר שהוסבר מבנה הסוגיא והובנו כל חלקיה ומרכיביה, יבקש הלומד את עזרת הפרשן כדי לעמוד על הגיתם הפנימי של הדברים, על עומק דעתם של כל הדוברים בסוגיא וכל בעלי המחלוקת, על מידת התאמתם לסוגיות אחרות מקבילות, דומות, או זרות לחלוטין, ולכללים שונים, קרובים ורחוקים, של היגיון תלמודי ואופני פסיקה, וכן על מגוון האפשרויות הפרשניות הפתוח לפניו לבחירתו. בשלב אחרון זה יבקש, לעתים, הלומד המתקדם, לחדש בעצמו דבר ולתרום מכוחו הוא לקידום ההבנה בסוגיא, מבלי להיתקל בהלכה פסוקה ומבוררת העומדת כנגדו.

מכלול קשיים זה, לאו דווקא בסדר הסכמתי האמור כאן, מלווה את הלומד הן בשלב הלימוד הראשוני והן בשלב החזרה הלימודית, הלוא הוא שלב העיון החוזר, המעמיק יותר, לאחר שכבר עמד הלומד על עיקריה של הסוגיא ועל כוונתה הבסיסית. אולם הכולל רב יש בין חמשת הסעיפים הראשונים ברשימה לחמשת האחרונים. השלבים א'-ה' (קבוצה א') אמורים לבוא על פתרונו בצורה משביעת רצון — אף אם לא סופית במחלט — עם סיומו של שלב הלימודים הראשון. הצעת הדברים המסורתית הניחה, על פי רוב, את דעת הלומדים בעבר (ובמידה רבה גם כיום) בשאלות בסיסיות אלה, אם באופן מחלט ואם בצמצום מרחב הברירה עד למינימום. שונים מהם סעיפים ו'-י' (קבוצה ב'). זמנם העיקרי לאחר שכבר הובן מהלך הסוגיא בשלמותה, כלומר, בשלב החזרה, אך טורדים הם את מנוחת הלומד זמן רב יותר מקשיי קבוצה א', ויש מהם הממשיכים ללוותו גם לאחר שסיים את עיתו בסוגיא וכבר עבר לעיין בסוגיא אחרת. אדרבא — יש ופתרון משביע רצון לקשיים אלה יושג תוך כדי לימוד בסוגיא אחרת דווקא. האופק האינטלקטואלי רחב הרבה יותר בקבוצה ב', המגוון הפרשני רב רושם יותר, ומנוחת הדעת — הישג רחוק יותר, ועניין אישי וסובייקטיבי מובהק.

הבחנה זו חשובה לתיאור סדר התפתחותה של הספרות הפרשנית לתלמוד, הן על ציר הזמן והן על מישור המרחב. פירושי הגאונים — שאינם מעניינינו הישיר כאן — מכוונים היו בעיקרם לפתרון הקשיים הכלולים בקבוצה א', אף אם יש בהם לעתים, בפרט אם ביקש זאת השואל במפורש, תרומה מזדמנת גם במישור גבוה יותר. לעומת זאת, הקו המאפיין את מסלול התפתחותה של הפרשנות הרבנית באירופה בכלל, וזו המערבית בפרט, היא ההתקדמות העקיבה, האינטנסיביות והמהירה, מן העיסוק בקשיי רמה א' בעיקר, אל כל גוני קשת הקשיים, ולקראת העיסוק המועדף והמרבי בסעיפי קבוצה ב'. גם בארצות המזרח היה זה הכיוון הכללי, אולם שלבי המעבר שם היו ארוכים ואיטיים יותר, וספרד ניצבת בעמדת ביניים מן הבחינה הזו, כמו שיפורט בהמשך. באירופה המערבית היה התהליך נמרץ ומזורז, ואף שמעולם לא הוזנח שם גם הטיפול בקשיים הבסיסיים מטיפוס הקבוצה הראשונה, הרי שמגמתו החד-משמעית של התהליך היתה לקדם את הלומד במהירות כלפי העיסוק החשוב יותר, בעניינים הגבוהים יותר, המאפיינים

את סעיפי הקבוצה השנייה, ורק כתוצאה מן הבירור הגבוה יותר לשוב ולטפל ביתר יעילות בקשיי קבוצה א'.

עמדנו לעיל על שאלת מקומה ותפקידיה של הפרשנות הקדומה, המסורתית, העוברת מרב לתלמידו בעל פה, בסביבה מתקדמת יותר שבה מצויים היו בפני הלומד ספרי פרשנות כתובים בבהירות ומנוסחים יפה. וכאן עומדים אנו בפני הבדל רב משמעות – פרדוקסי במידה רבה – בין מה שהתפתח בארצות המזרח ובארצות המערב. למרות מידה ניכרת של גיוון אישי בין מפרשי התלמוד במערב, קשה לתאר אפשרות רצינית של לימוד ראשוני עצמאי, ללא עזרת רב, של סוגיא תלמודית, על סמך עבודתם הפרשנית הכתובה בלבד (ראה להלן, עמ' 42); תוצאה שכזו ניתן היה להגשים יפה בעזרת פרשנות התלמוד הצפון אפריקאית הקדומה, בעלת האופי הפראפרסטי המובהק, הערוכה על פי מסורת גאוני בבל ותלמודם. זו אכן היתה מטרתם הברורה של פרשניה הראשונים. אולם חכמיהם בארצות הנצריות לא כך ראו את תפקידם ואת מטרת עבודתם. מגמתה ותועלתה העיקרית של פרשנותם מכוונת היתה בעיקר כלפי שלב הלימוד המעמיק יותר של הסוגיא, והם הניחו מראש היכרות מספקת מצד הלומד את מהלכי הסוגיא התלמודית בדרך כלל ובדרך פרט, ואופן גלגול הטקסט שבה, היכרות שהושגה בלימוד ממושך בעזרת מורה-מלמד העושה את עבודתו המסורתית בעל פה. ואכן, לימוד תחר היה עיקר שינונם של לומדי התורה הבוגרים בישיבות ובמרכזי התורה באשכנז ובצרפת הקדומה, ואילו את השכלתם התלמודית היסודית המקפת רכשו עוד בצעירותם, מפי מלמדיהם, ובטרם הגיעה פרשנות כתובה כלשהי לידיעתם. פרשנות התלמוד האשכנזית הכתובה הקדומה ביותר שבידינו, זו המיוחסת לרבנו גרשום מאור הגולה, למרות שעיקר עיסוקה עדיין בקשיים שמן הרמה הראשונה, נוטה נוסה כבר, בדרכים שונות, לתחומה של קבוצה ב', כפי שיבואר להלן.

מבנה זה של החינוך היסודי, המניח יכולת לימוד עצמאית הנרכשת בטרם יתרחש מפגש כלשהו בין התלמיד לבין פרשנות תלמודית כתובה, הביא למוכנות אינטלקטואלית של התלמידים בשלב לימודיהם המתקדם יותר, וליכולתם להתמודד באופן אישי, יצירתי ועצמאי – אף אם מודרך, מפוקח ומבוקר עדיין – בעת מפגשם לראשונה עם הפרשנות הכתובה, האישית והגבוהה יותר. מצב זה הביא בהדרגה לתחושת ניתוק מכל זיקה של מחויבות אל רב אישי זה או אחר אשר פיקח בעבר, או מפקח בהווה, על לימודיהם, וכפיפותם כ'תלמידים' ל'רבניהם' נתמצתה בזיקה אל הספרים שבידיהם.¹¹ לעומת זאת, המתכונת הפראפרסטית הרחבה והמפורטת של ספרי הפרשנות הראשונים לתלמוד שנכתבו בצפון אפריקה, שהגישה פרשנות סטנדרטית, אחידה, קלה לעיון ולהבנה ושווה לכל נפש, ואשר שיקפה את העמדה הפרשנית הגאונית-המסורתית המקובלת על ראשי הישיבה ומיעטה עם זאת את תפקיד ההדרכה האישית הצמודה והמלווה, בעל פה, שבין

המורה לתלמידיו, מתכנתת זו הביאה דווקא לחיזוק הקשר המחייב שבין התלמידים לבין מוריהם הדגולים בישיבה המרכזית שבה למדו.

מנינו לעיל את מכלול הקשיים המהווה מצע ומכנה משותף לפעולתם של כל הפרשנים, בכל מקום ובכל שעה, ואשר מכללו ניכר אופי פעולתם האישית. מלבד העדפת הטיפול בסוגי קרשי מסרימים, נבדלים הפרשנים זה מזה גם בפתרונותיהם ובסגנונם, אך בעיקר נבדלים הם בדרכי הפתרון הנקוטות בידם. דרכי חשיבה שונות יצרו, ברגיל, טכניקות לימודיות שונות, 'אסכולות' נפרדות, כלומר: בתי מדרש שחבריהם הושפעו זה מזה, בידעים ובלא יודעים, ונקטו באותן שיטות באופן כללי, אף אם נבדלו בפרטים ובמינון. אסכולות אלו תלויות היו — כדברים כה רבים בעולם הרוח — באופנות מתחלפות, ותתנות היו להשפעות רבות מבפנים ומבחוץ. 'ישרות', 'חריפות', 'פשטנות', 'עמקות', 'פלפול', 'לשיטתיה', 'סברה', 'חידוש', 'ציתוח', 'היגיון' וכדומה, אלה הם מקצת מן המונחים ומטבעות הלשון הקלסיים המשמשים לכנות בהם את אבות השיטות, ותולדותיהם כיוצא בהם. כיום שוב אין המונחים הללו מספקים את דרישות הניתוח האנליטי וכוודאי שאינם מספיקים כדי להציג באמצעותם את מגוון האסכולות, ולהלן נודקק לתיאורים ארוכים, מפורטים ומייגעים יותר, כדי להבחין באמצעותם בין האסכולות השונות. פרשנות התלמוד באירופה ובמגרב כתובה, רובה ככולה, בעברית. לגבי אירופה הנוצרית נכונה קביעה זו במלואה, והיא מכסה את תחומה של הספרות הרבנית לכל היקפה. בספרד המוסלמית ובמגרב נמצאים אנו במאה הי"א בתקופת המעבר מן השפה הערבית לעברית כשפת הלימוד בישיבות, וניכרים עדיין שימושי הערבית בתחומי הספרות הרבנית כולה. אולם גם שם משמשת העברית, כבר בראשית המאה הי"א, כשפת יצירה מקורית מלאה — כגון פירוש רבנו חננאל, הכתוב כולו עברית צחה — או חלקית, משולבת לסידוגין, קטעים קטעים, לצד הערבית, כבספרי רב נסים גאון. מצויים בידינו תרגומים קדומים מן הערבית לעברית לחומר גאוני וספרדי-רבני, שחלקם שיך, על פי סימנים שונים, למאה הי"ב, והדבר מעיד על השתנוי במעמדן של השפות. השימוש בעברית לכתיבה רבנית, מקורית ומתורגמת, מרובה היה במגרב מאשר במזרח.

יצירתה של כל מתודה פרשנית, בין כותלי בית המדרש היתה, ואף מבחנה האחרון שם היה. על כן מהווים תולדות הספרות הפרשנית פרק בלתי נפרד מתולדות החינוך בישראל. הישיבה, שהיתה המוסד החינוכי המרכזי בישראל כל ימי הביניים ועד לעת החדשה, היא שקבעה — באמצעות תנאי החיים וסדרי הלימוד שנהגו בה — את אופייה של הספרות הפרשנית שנוצרה בין כתליה, ומבין דפיה של פרשנות קדומה זו עולה הד ברור וחי מעולמם של תלמידיה ורבניה, ודופק החיים בישיבה מפעם בין שורות פרשנותם. ולא מקרה הוא כי ראשיתה של הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה חופפת לגמרי את ראשיתו של מוסד הישיבה בארצות אלו.

התחלות ראשונות

ראשיתה של הספרות הפרשנית לתלמוד על אדמת אירופה וצפון אפריקה חלה בשלוש ארצות שונות, מרוחקות ומנותקות זו מזו, כמעט בעת ובעונה אחת. הפירושים הקדומים ביותר הידועים לנו, לאחר ספרות הגאונים הבבלית, הם פירושי רבנו גרשום מאור הגולה ('פירושי מגנצא') באשכנז, פירושי רבנו חננאל ורב נסים בקידואן אשר בצפון אפריקה ופירושי ר' שמואל הנגיד בספרד. כל אלו נכתבו בסמיכות זמן מרובה, אף שאין תאריכיהם המדויקים ידועים לנו. רגמ"ה נפטר, ככל הנראה, בשנת 1028, ר' שמואל הנגיד (993-1056) עסק בכתיבת פירושו כבר בשנת 1015, רבנו חננאל נפטר בשנת 1057 ורב נסים בשנת 1062; אך ספר 'המפתח למעולי התלמוד' הוא חיבור נעורים שלו, וחלקים מפירושו לתלמוד נכתבו עוד קודם ל'מפתח', ועל כן חשובה יותר לענייננו היא שנת הולדתו – 990 לערך. פרשנות התלמוד של רב נסים ערוכה מתוך זיקה לפירושי רבנו חננאל, ואף שאין הוא נזכר בשמו אלא פעם אחת, השתמש רב נסים בוודאי בפירושו. השנים 1015-1040 קרובות אפוא להיות תחילת זמן חיבורם של פירושי הנגיד ורב נסים, ופירושי רבנו חננאל ורגמ"ה קדמום, בוודאי, בכמה שנים. נמצא כי תחילת המאה הי"א היא זמן ראשית יצירתה של הספרות הפרשנית לתלמוד על אדמת אירופה (וקצריה הגאוגרפיים שבמגרב).

תאריך זה אינו חוסף את ראשיתה, הקדומה יותר, של התקופה הרבנית עצמה בשלוש ארצות אלו, אך מעניין הדבר כי גם היא פותחת באותן ארצות בסמיכות זמן. בספרד פותחת התקופה הרבנית עם בואו של ר' משה ב"ר חנוך 'השכוי' מבארי שבאיטליה, במהלך השליש השני של המאה הי' לערך, ובאותו זמן לערך הגיעו גם ראשתי הרבנים למשפחת קלונימוס, ר' קלונימוס ומשה בנו, מלוקא שבאיטליה לגרמניה, ור' חושיאל – 'השכוי' אף הוא – מדרום איטליה לצפון אפריקה. רבנים מייסדים אלה, כולם ממוצא איטלקי על פי המסורת ההיסטורית המקובלת, פותחים את התקופה הרבנית בארצותיהם,¹⁸ אך עדיין לא את מפעל הפרשנות לתלמוד, המאוחר להם בכשני דורות. יצירתם ההלכתית כוללת תשובות ופסקים בלבד, ופרשנות התלמוד המובלעת בהם נושאת אופי מקומי וארצי בלבד. רק כיוכל שנים מאוחר יותר מופיעה לראשונה ספרות פרשנית, כתובה, מגובשת ושיטתית, לתלמוד, בכל שלושת המרכזים הללו במקביל, פחות או יותר, והיא כבר במלוא כוחה. והרי פירושי מגנצא ואלה של רבנו חננאל נמנים על מיטב הפרשנות התלמודית הקלסית ולא נס ליחם עד היום הזה, קרוב לאלף שנה. יצירת יש מאין אינה מצויה בתחום הרוח, כשם ששוב אינה מצויה בתחום החומר. קדמו להיווצרותה של 'ספרות' פרשנית במובן המקובל של המילה, מלבד

18 ראה ש' צפתמן, בין אשכנז לספרד: לתולדותיו של הסיפור היהודי בימי הביניים, ירושלים תשנ"ג, שער שני.

מסורת פרשנית ארוכה בעל פה שהזכרנו לעיל, רשימות שונות שהיו רווחות ומלוות את כל תחומי הידע בימי הביניים המוקדמים. כאלו היו רשימות הלצו (גלוסרים) ששימשו כספרות עזר ללימוד ולהוראת המקרא וכמילונים בסיסיים למילות הטקסט ולראליה שבו, ולח לעתים כהערות קצרות של מראי מקום נחוצים ומילות עזר הכרחיות.¹⁹ רשימות לעז בעלות אופי מילוני, תחילה לפי סדר הטקסט שאותו ביקשו ללוות, ומאוחר יותר בסדר אלף-בית הולך ומשתכלל, ליוו גם את לימוד המשנה,²⁰ ומאוחר יותר גם את לימוד מדרשי ארץ ישראל המשופעים במילות זרות.²¹ כדוגמתן קיימות היו רשימות כרונולוגיות,²² ורשימות קברים ומקומות קדושים.²³ רשימות אלו משקפות ידע שבעל פה המונחל מדור לדור, והתפתחותן משקפת את המעבר מתרבות שבעל פה – שהיא הדרגה הקדומה ביותר של לימוד – לתרבות כתובה מלאה שבה, ובה בלבד, עוסק מחקר זה.

לעומת זאת, יש לזכור כי פרשנות תלמוד מצויה לא רק בספרים המיוחדים למקצוע זה, אלא גם כשהיא משולבת בספרות התשובות, שבהן נהגו חכמי אשכנז (בעיקר) להרחיב את יריעת הדיון אל מעבר לנדרש לצורכי הפסיקה המצומצמת כשהיא לעצמה, ולכלול בה הנמקה נרחבת של שיקולי פסיקתם, והאופן שבה היא מיוסדת על החומר התלמודי. גם פרשנות זו ערוכה, מן הבחינה העקרונית, בסגנון הפרשנות השיטתית שבה עוסק מחקרנו זה, והיא חלק בלתי נפרד ממנה, על פי סדר הזמנים והחלוקה הגאוגרפית המתאימה. ומקצת עניין זה יתברר להלן. במקומות המתאימים. אף על פי כן אין פניה זו כלולה במסגרת סקירתנו, משום האופי הלא שיטתי של הפרשנות מן הטיפוס הזה.

העובדה כי ראשיתה של הספרות הפרשנית לתלמוד מחוץ לתחומי גאונות בבל וארץ ישראל נעוצה בעשורים הראשונים של המאה ה"א אינה נטולה משמעות היסטורית. שנים אלו הן שנות שיא בפעולתו של רב האי גאון, 'אחרון גאוני בבל בזמן וראשונם במעלה', שנפטר לבית עולמו בשנת 1038. באותה עת לא ניתן היה לדבר כלל על שקיעתה של הגאונות הבבלית, ועל בואה לסיומה כפרק מפואר בתולדות ישראל – זאת יודעים אנו היום, בראייה לאחור. אולם היווצרותה של

19 הרבה לעסוק בתחום זה: מ' בגית, 'הלצות בפירוש רש"י ובספרי הפתרות', תעודה ד (תשמ"ו), עמ' 143-68; M. Banit, *Rashi*, Tel Aviv 1985; C. Roth (ed.), *The Dark Ages*, Jerusalem 1966, pp. 291-296.

20 לאחרונה: N. De Lange, *Greek-Jewish Texts from the Cairo Geniza*, Tübingen 1996, pp. 295-305. ושם ספרות קודמת. דוגמא ידועה יותר היא פירוש הגאונים לסדר טהרות, ואין כאן מקומו של עניין זה.

21 ראה י' תא-שמע, מבוא לפירוש קדום למדרש ויקרא רבה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 10-11.
22 ראה לדוגמא, ביקרתי על ספרו של א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, קרית ספר נו (תשמ"ב), עמ' 351. קטעים רבים נוספים סוורים במקומות שונים, בעיקר בכתב-יד, וטרם נאספו.

23 ראה א' ריינר, 'בין יהושע לישע: מסיפור מקראי למיתוס גלילי', ציון סא (תשנ"ו), עמ' 289-290.

פרשנות תלמודית עצמאית על אדמת אירופה וצפון אפריקה באותה עת, פרשנות שמקצתה היתה ביקורתית כלפי מסורת הגאונים – אם לא מכוונת כנגדה ממש, לעתים מזומנות – מלמדת בהכרח על אי תלותה של התופעה בחלל הריק, כביכול, שנוצר עם שקיעתה המאוחרת יותר של גאונות בבל, ומורה על מקורותיה הרוחניים העצמאיים בכל הארצות והמרכזים שבהם נוצרה. למרות שהתופעה התפתחה בו בזמן בכל שלושת מרכזיה הגדולים המנויים לעיל, התפתחות הקשורה במידה רבה במוצא ההיסטורי האיטלקי החוץ גאוני המשותף להתעוררות בשלושת המרכזים הנזכרים, קיימות היו גם סיבות מקומיות נפרדות שעודדו את ראשיתה של התופעה בכל אחד מן המרכזים הנזכרים.

אמנם, אין פרשנות התלמוד, כסוגה ספרותית נבדלת, חידוש גמור בספרות ישראל בימי הביניים. כידוע, הרבו גאוני בבל לפרש מילים, סוגיות, פרקים ואף קצת מסכתות מן המשנה והתלמוד, לפי בקשת השואלים, ופירושיהם שימשו, לבניין ולסתירה, גם בידי הפרשנים שפעלו אחריהם באירופה, איש כמידתו. אף על פי כן יש להבדיל היטב בין שתי החטיבות. יש להדגיש, בעיקר, את מוגבלותה היסודית של פרשנות הגאונים, שהתאימה עצמה תמיד לפי מעלת השואלים ורמתם, לפי הגדרתם המפורשת את בקשתם, ובהתאם למידת הבנתם בתלמוד, כפי שהשחקפה משאלתם. חידושם הגדול של מפרשי התלמוד בני התקופה הרבנית באירופה ובצפון אפריקה היה בכך, שיזמו מעצמם לעשות פירוש מקיף וסטנדרטי, שיפרנס את צורכי התלמידים בישיבותיהם הם ושל 'תלמידים' סתם (ראה להלן), וסייע באופן יזום 'למעלה' להעלאת הרמה הלימודית. בפירוש מעין זה, שנערך מתחילתו להקיף מסכתות שלמות ואף סדרי תלמוד שלמים, נטל המפרש על עצמו להגדיר גם את הקשיים וגם את דרכי הפתרון, כל זאת מתוך התחשבות בצרכיו של ציבור מגוון ומשתנה בהתמדה של לומדים כפועל ובצוותא לימודית. שוב אין זה פירוש שנועד להשיב לשואל פרטי על שאלה מוגדרת וממוקדת, אלא פירוש יזום, המתייחס לשאלות אוניברסליות המדברות מעצמן כביכול וצפויות להישאל. כי אכן כל עצמה של ההתפתחות בתחום הפרשנות התלמודית בתקופה הרבנית קשורה היתה, מתחילה, בקשר הדוק עם ייסודן של ישיבות באותם מרכזים יהודיים קדומים, והישיבות הן הן שהעלו לראשונה את עצם הצורך בפרשנות כתובה, סטנדרטית ושיטתית, לתלמוד.²⁴

הגורם הישיבתי ניכר יפה בשניים מתוך ארבעת הפירושים הנזכרים: הפירוש המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה ופירוש רב נסים. האחרון הקדיש כמה ספרים לפרשנות התלמוד – שתיאורם המפורט יבוא להלן (עמ' 139-145), בהם ספר 'המפתח למנעולי התלמוד' שהוא ספר פירושים שיטתי, וכן ספר 'מגילת סתרים',

24 מוסד הישיבה, כאשכנז ובספרד, סדריו, תכניתו ומנגנון עבודתו, הם נושא גדול, ארוך ומסוכך, ופרופ' מ' ברויאר מכין מחקר מקיף בנושא זה. ראה לפי שעה מאמר 'לחקר הטיפולוגיה של ישיבות המערב', פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוקדשים לפרופ' י' כ"ץ במלאת לו 75 שנה, בעריכת ע' אטקס ו' שלמון, ירושלים תש"ס, עמ' מה-נה.

שהוקדש בחלקו לפרשנות תלמודית. מן התיאור המפורט עולה בכירור חלקם של 'התלמידים' ביזום הספר וכדחיפה לכתיבתו. בהקדמתו לספר המפתח מסביר רב נסים את מגמתו, והיא: לציין מראי מקומות למאמרים ועניינים הנמצאים בסוגיא, והמצוטטים בה ממקום אחר — 'ולפי שראיתי הרכה מהתלמידים בזמננו לא עמדו על זה, ויטרתו בבקשת אותה הראיה ולא ימצאו אותה, ותתקשה עליהם ההלכה ותסתתם, ראיתי שאקבצם ואחברם יחד בספר שיהיה כמפתח לאלו הסתומים, ושיהיה התלמיד כאשר יצטרך לכולם מאלו הנזכרים ימצאם במהרה בלי טורח'. וכבר הראה פרופ' ש' אברמסון כי אין הכוונה ל'תלמידים' סתם, אף שגם הם בכלל, אלא לתלמידים שישבו בבית מדרשו של רב נסים. ואף שיער אברמסון שמטעם זה הוסיף רב נסים לתוך ספרו הרחבות שונות, שלא לפי המסגרת המקורית, לאחר שראה שנתקשו התלמידים בעניינים שונים.

בולט יותר ההקשר הישיבתי, והפעם מתוך גופו של הספר, כפירושים המיוחסים לרגמ"ה, שתיאורם המפורט יבוא אף הוא להלן (עמ' 36-40). הפירושים הללו, הנמצאים בדפוס ובקצת כתבי־יד, אינם פרי עטו של רבנו גרשום עצמו, כמו שיוסבר להלן, אלא נכתבו בישיבת מגנצא בעקבות פירושיו המקוריים של רבנו גרשום, שהיה מייסד הישיבה ההיא וראשה הראשון ברבע הראשון של המאה הי"א. פירושים אלו עודכנו, נשתכללו והתקדמו במהלך המאה הי"א, תוך כדי הלימוד המסודר בישיבת מגנצא שבראשה עמדו, לאחר מותו, תלמידיו הגדולים, ולכבודו נקראו כל מהדורות הפירוש על שמו. פירוש זה נושא הד חי למשא ומתן הלכתי בין כותלי הישיבה, ולוריוכות התלמידים עם רבותיהם ובינם לבין עצמם. פירושים רבים צוינו במהלך הספר בכותרת 'מפי המורה', 'לא מפי המורה', 'חברי הבינו', ועוד.

תרומתה של הישיבה בכלל, וזו האשכנזית בפרט, לקידום רמת הלימודים, נובעת מקיבוץ הכוחות שבתוכה. אינה דומה בקיאותו של היחיד — גדול בחכמה ובכשרון ככל שיהא — לבקיאותם של הרבים, וממילא שונה גם כוח ההיקש והאסוציאציה, ואין צריך לומר כוח הביקורת, של הקבוצה מכוחו של היחיד. במקרים כאלו הופכת הכמות לאיכות, שבכוחה לחולל מהפך מהותי במתרחש. גם אינה דומה פתיחותו האינטלקטואלית של היחיד, הנוטה לראיית יסוד אחת מכוח הרגליו המחשבתיים ונטיותיו האישיות, ליכולת הקבוצה. הלימוד בצוותא מגמיש את הנוקשות האישיות ומכופף אותה, בעל כורחה, לבתון זוויות ראייה 'אישיות' אחרות. התרחכות זו של האופק הפרשני מאפשרת לחבורה לבחור את המיטב המוצע לפניה או, לפחות, להכיר בקיומן הסימולטני של מספר אפשרויות פרשניות במקביל, זו לצד זו.

שתי סגולות אלו, הרחבת הבקיאות וריכוך הנוקשות האישיות, אינן ממצות את כלל מרכיבי התרומה שנושאת הישיבה לקידום רמת הלימודים, ואף לא את עיקרם. סגולות אלו שמנינו, כוחן מצטבר כבטור חשבוני שאינו עולה, בסיכומו של דבר, על סך האפשרויות של כלל היחידים, אף שגם בזה טמונים גרעיני מהפך

איכותי של ממש. התרומה העיקרית היא בהפריה האינטלקטואלית ההדדית של החברים ובחידוד חוש הביקורת, שתוצאותיהם מצטברות כטור הנדסי וסכומן שווה למכפלת הכוחות האישיים אלו באלו. ואכן: בשלבים מתקדמים יותר של התפתחותה, עתידה היתה תרומתה של הישיבה לבלוט בתחומים אחרים, חשובים ונכבדים מאלו, כגון קביעת רף ההישג הלימודי על פי רמת הטובים שבחבורה, והעמדתו כאתגר מתמיד ומשתכלל בפני כל יחיד, חידוד רמת הוויכוח והביקורת ההדדית בקבוצה, ועוד, כפי שיתבאר להלן. בפרק על בעלי התוספות. אך בתקופת היווצרותה יש לראות את עיקר תרומתה של הישיבה בקידום הבקאות בתלמוד — שהוא, כידוע, כמים שאין להם סוף — ובהרחבת היריעה הפרשנית.

כי אכן שונה היתה הישיבה המערבית, מיסודה ומתחילתה, תכלית שינוי מן הישיבה הבבלית המסורתית. מלבד גרעין קטן שקיים נוכחות שנתית קבועה בין כותלי הישיבה הבבלית — בעיקר קומץ ממלאי התפקידים והמובחרים שבחבורה, לצד התלמידים המועטים שהגיעו אליה ממרחקים — היתה הישיבה פעילה חודשיים כשנה בלבד, כאדר ובאלול, הלוא הם חודשי 'הכלה' המפורסמים. מלבד בהתקבצות הגדולה בחודשים אלו, למדו כל התלמידים שהיו קשורים בישיבה, בבתיהם, את המסכת שקבע להם ראש הישיבה בחודש 'הכלה'. בעת המפגש החצי-שנתי הנזכר, היו התלמידים נבדקים על ידי ראשי הישיבה, ולומדים יחדיו, בינם לבין עצמם ועם ראשי הישיבה, אותה המסכת, לצד לימודים אחרים, כגון העיון בשאלות המרוכות שהגיעו אל הישיבה בזמן שביתתם. עיקר חשיבותה של הישיבה הבבלית היה בפעולתה הציבורית, ובמעמדה הרשמי כמרכז סמכותי להנהגה, לתרבות ולהוראה, ליהודי בבל ולארצות הרכות שהיו קשורות בה, תחת מטריית שלטון האסלאם החובק זרועות עולם. הקשר בין ראשי הישיבה לתלמידיה היה היירארכי ונוקשה, במערכת סמכותית שנתקיימו בה סממנים רבים של גינוי טקס והדר מלכות. השפעתה של ישיבת הגאונים היתה סמכותית וריכוזית בעיקרה, מעין-שלטונית, וחסרה אופי פדגוגי. לעומת זאת, פעולתה הרצופה של הישיבה האשכנזית יום יום, במהלך השנה כולה (למעט תקופות פגרא קצרות), ממדיה הקטנים, אופייה המקומי, הקשר האישי הרצוף בין ראשיה לתלמידיה, ובעיקר ניתוקה מכל אחריות ציבורית כוללת — שבשום תקופה לא מצאנו את הישיבה האשכנזית, בתור שכזו, מתפקדת במליאתה או בקיבוץ נבחרה בשם הציבור או בעבורו, אף אם היו ראשיה, כאישים פרטיים, פעילים במוסדות הקהילתיים הסמכותיים — כל אלו יחדוה באופן ברור מן הישיבה הבבלית המסורתית, והפכוה למכשיר תרבותי וחינוכי ממדרגה ראשונה.

לפרשנות התלמוד הכתובה באירופה, קדמה מסורת פרשנית שבעל פה, שהדיה הברורים מגיעים אלינו מתוך תשובותיהם של אותם חכמים קדמונים, איטליקים במוצאם, שחידשו את מרכזי התורה במקומותיהם, במחצית השנייה של המאה ה-11. בקובצי 'תשובות גאונים קדמונים' (ברלין תר"ו) ו'תשובות גאוני מזרח ומערב' (ברלין תרמ"ח), ובקצת מקומות נוספים, נשתמרו יחדיו תשובותיהם של ר'

קלונימוס ור' משולם בנו, מחדשי היישוב היהודי בגרמניה, לצד אלו של ר' משה ור' חנוך בנו, מחדשי מרכז התורה בספרד. בתשובותיהם שולבו קטעי פרשנות קצרים וארוכים, ור' משולם אומר בפירוש, לגבי סוגיא מסוימת, כי 'לא שמענו מרבותינו וגם לא ראינו פירוש' (תג"ק סי' קי). במקרים רבים הכוונה היא למסורת פרשנית המסורה בתשובות הגאונים, וזוהי אין כמוהן חידוש, אולם במקרים אחרים הכוונה היא למורים מקומיים אנונימיים. החלוקה לשני מקורות מידע נפרדים אלה, באה לידי ביטוי מדויק בציטט שהבאנו, המתייחס ל'שמענו' ול'ראינו' כשני טיפוסים מידע נבדלים שהיו בידיו. במיוחד ניכר הדבר בפירושי רבנו חננאל, המזכיר פעמים רבות שמועות שבעל פה, ביניהן גם מאביו, שמועות שאינן קשורות בתורת גאוני ככל, ובדרך כלל אף עומדות בניגוד לה. גם בספרד כך היה המצב. בתשובות ר' משה ור' חנוך בנו, שהזכרנו לעיל, ושקדמו לר' שמואל הנגיד בשני דורות, כלולה פרשנות תלמודית מעניינת. לגבי גרמניה מעלה ההשוואה כי 'פירוש מגנצא' כבר רחוקים ומנותקים היו ממסורת קדם-פרשנית זו, אף כי קשה להניח שלא הכירוה, אך השוואה דומה בתחום התורה הספרדי לא ניתן לערוך לעת עתה, בגלל מיעוט החומר הקדום שהגיע לידינו.

בתחום התרבות האשכנזית מלמד הדבר על חופש הלימוד וההוראה, שנתקיים שם כנראה למראשית היווסדן של הישיבות. בחברה שמרנית-אורתודוקסית מובהקת כזו שהיתה בגרמניה, ובמאה הי"א השמרנית מכל המאות שאחריה, נהג אפוא בישיבותיה חופש אינטלקטואלי מסוים, שהלך והתרחב במהלך המאה ההיא וביותר במהלך המאה הי"ב, ואפשר את יצירתה של פרשנות מקורית וחדשה, מנותקת במידה רבה – ואולי לחלוטין – מקודמתה שבעל פה. גישה שמרנית מובהקת ניכרת בגרמניה בכל הנוגע ליחס אל המנהג, אל התפילה, אל חומרות ההלכה והפסיקה ואל מסורת האבות בכלל, אך לא בתחום הלימוד העיוני בישיבה. גישה פרשנית יוצרת וחופשית, שדחקה את המנהג אל מעמד מקודש בפני עצמו ובלתי תלוי במסקנות העיון התלמודי, ניכרת יפה גם בפרשנות המקרא האשכנזית הקדומה, שלא היססה מלעסוק גם בביקורת המקרא ממש, במידה לא פחותה – ואולי יתרה – מזו שהיתה רווחת בספרד,²⁵ והיא היא שאפשרה, במאה הי"ב, את הוויכוח המתמיד והפורה בין רבנים ותלמידיהם, שביסוד מפעל התוספות האדיר.

25 ביקורת המקרא האשכנזית במאות הי"א והי"ב היא גלויה, חופשית וקיצונית למדי. בניגוד למצב ששרר בספרד, שבה נשאה הביקורת אופי 'משכילי', מרומן, מתון וכמעט חשאי. הדימוי המהופך המקובל במחקר משקף את המצב באשכנז המאוחרת, למן המאה הי"ד ואילך, ומעוות את המציאות ההיסטורית. ראה: "תא-שמע, משהו על ביקורת המקרא באשכנז בימי הביניים", המקרא כראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין, בעריכת ש' יפת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 453-459; הנ"ל, 'פירוש דברי הימים שבכתב יד מינכן 5', מגנוי המכון לתצלומי כתבי היד העבריים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 135-141; הנ"ל, 'פירוש אנונימי ביקורתי (בכתב-יד) לספר תהלים', תרכ"ז סו (תשנ"ז), עמ' 417-423.

פרק ב

אשכנז וצרפת

מבוא

פרשנות תלמוד שיטתית וכתובה, ככל ספרות פרשנית אחרת המתייחסת לטקסט עתיק בעל מעמד מקודש וסמכותי, טעונה שני תנאים יסודיים המנוגדים זה לזה במידה רבה, ואשר בהיעדרם אי אפשר לה שתיווצר: תחושת ריחוק ממשי, של זמן, של מרחב ושל לשון. מעולמו של המקור ומרקעו הראלי, ותודעה עמוקה של זיקה תרבותית ודתית רצופה ומחייבת אל העולם הדתי המשתקף בו. הפער, ההולך וגדל עם הזמן, בין שתי תחושות אלו, יוצר חלל ריק המבקש את תיקונו באמצעות פרשנות מאזנת, יעילה ומעדכנת, שתגשר מעליו ותקרב את ההפכים. כל עוד עומדת בתוקפה תודעת הזיקה והרצף, יחייב הריחוק הפסיכולוגי והראלי מעולמו הפיזי של הפרשן (הראשון) את המשך פיתוחה של היצירה הפרשנית, אם כתחליף רדיקלי לפירוש הראשון ואם כקומה נוספת על גביו. כאמור לעיל, למרות בוזמניותה של התופעה הפרשנית בשלושת מרכזיה החדשים, היו סיבות מיוחדות להיווצרותה בכל אזור. בגרמניה ובצרפת יש לתלותה, בעיקר, במעבר הכללי שחל באזור זה מתרבות שבעל פה לתרבות כתובה, מפנה רב חשיבות שאירע באירופה הנוצרית בסוף המאה הי' ותחילת המאה הי"א, ושהמחקר החדש מקדיש לו עיון נמרץ כדי למצות את מלוא משמעותו.¹ אין להשוות כלל את היקף הכתיבה באירופה הנוצרית למן ראשית המאה הי"א ביחס לכל מה שקדם לה, ובוודאי ביחס למאה הי', הקרויה במחקר 'המאה השותקת', ומשמעות עמוקה יותר נודעת למפנה הזה מבחינת ערך הקריאה והשפעתה על מעמדם וערכם של ספרים כתובים בעיני קוראיהם, ביחס למסורות שבעל פה, ובעיני הכותבים עצמם. העלאת הדברים על הכתב מאפשרת עיון סינופטי, מתבונן וממושך יותר בחומר, ומקדמת את רמת ההבנה ואת כושר האסוציאציה והניתוח. באופן מקביל מתחדדת ומתפתחת אמנות הביטוי הספרותי, המעמידה אתגר אינטלקטואלי כביר בפני תלמידי החכמים ומורי ההוראה שבדור. היבטים שונים של עניין זה

1 הרבה לעסוק בנושא זה מן ההיבטים המעניינים אותנו, ב' סטוק, ראה B. Stock, *The Implications of Literacy*, New Jersey 1983; *Listening for the Text*, Baltimore 1990

יבוארו בהמשך, בהקשרם המפורסם. סיבה ממריצה נוספת קשורה בתהליך חזירתו של התלמוד הבבלי לאירופה הנוצרית. אין בידינו כל נתונים להכריע מתוכם מתי אירעה חזירה זו, מי הביא את התלמוד הכתוב לאיטליה — ארץ המוצא של יהדות גרמניה — מתי הביא, באיזה נתיב גאוגרפי הובא, מה היה נוסחו וכדומה. חזירתה של יצירה משפטית ספרותית בהיקף וברמה התלמודית, התופסת לאיטה את מקומו של המנהג החי כגורם המכריע בהלכה ובתלמוד תורה, מעורדת את המשך היצירה בכלים ספרותיים מקבילים, במקום הכלים שבעל פה שהיו מתאימים בזמנם לעולמו של המנהג החי הפעיל כגורם העיקרי בהלכה. ועל אופייה של ההלכה המנהגית האיטלקית-האשכנזית הקדומה, וקשריה אל מסורת ההלכה הארץ-ישראלית, הארכתי בפרק המבוא לספרי על 'מנהג אשכנז הקדמון', ומשם ייקחנו הקורא.

כשם שבכל אזור גאוגרפי היו סיבות ייחודיות שעוררו בו את היחזמה הפרשנית, מלבד הרקע הכללי והמשותף לכל האזורים, כך גם נתהוו קווי מתאר פרטיים וסגולות אופי ייחודיות למהלך הפרשני באזורים השונים, מעבר לפנומנולוגיה הכללית והמשותפת לכולם. המשותף הוא, בעיקר, הלימוד ההשוואתי הרצוף של התלמוד עם יתר מקורות ספרות חז"ל הקדומה, תוספתא, מדרשי הלכה ותלמוד ירושלמי, והטיפול הנמרץ בשאלות נוסח וגירסא — עקרונות לימודיים שנטשו למן אמצע המאה הי"ד ואילך, וזכו להערכה מחדשת במחצית השנייה של המאה הי"ח, ובעיקר במפנה המאה הכ"ב, בעקבות תחילתו של המחקר המדעי של התלמוד. בתחום הרחב יותר של הייחודי, השונה והמבדיל, יש להדגיש בראש ובראשונה כי מתחילתו יושם המאמץ הפרשני באשכנז על פני התלמוד כולו, כולל אותן מסכתות מרובות אשר אין תוכנן נודג בזמן הזה, כגון סדרי קדשים וטהרות. עובדה היא כי לסדר קדשים אין בידינו שום פירוש ספרדי, אך פירושי מגנצא, פירוש רש"י ודברי תוספות, מצויים לנו בכל מקום בסדר זה. תופעה זו משותפת היתה לבני צרפת ואשכנז, וכולסת בעוצמתה בקרב חברי חוג חסידי אשכנז, שהרבו לפרש את סדר קדשים דווקא בגלל הזנחתו על ידי רוב ציבור הלומדים ומעמדי כ"מ מצוה¹ ספרותי; והדבר ניכר יפה בקבוצת הפירושים 'החסידיים' המצויים בידינו למסכתות תמיד ושקלים², שרובם נתחברו במאה הי"ב. קו אופי נוסף הוא החופש הפרשני הנרחב שהחילו חכמי האשכנזים לא רק על תוכני הסוגיא אלא גם על קביעת נוסחה המילולי, ולא נרתעו מלהציע תיקוני גירסא רבים מתוך שיקול פרשני טהור, ומבלי להציג להם תמיכה מתוך נוסחים כתובים. תכונה אשכנזית בולטת אחרת היא הנכונות לאפשר, לקיים ואף ליזום, צרור פירושים — ולעתים

2 על הפירוש המיוחד לראב"ד למסכת תמיד ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 354-360. על שיטה למסכת תמיד לרבנו שמואל ב"ר יצחק וצלה"ה ראה ש' חסידה, ספר הזכרון לגר"ב דולטי, בעריכת י' בוקסבוים, ירושלים תשמ"ז, עמ' קפו-ד. הפירוש בשולי גמרת תמיד הוא מאת ר' יעקב ב"ר שמשון, בן זמנו הזקן של רבנו תם. וראה מ' עסיס, לפירוש המיוחד לתלמיד הרשב"ש למסכת שקלים, תעודה ד' (תשמ"ז), עמ' 129-137.

אף סותרים אהרדי — זה לצד זה, ולאשר את קיומם כאופציות פרשניות הפתוחות יחדיו להמשך העיון והדיון על ידי הלומדים בעתיד. תולדה טבעית של תכונות אלו, כאשר הן מצטלבות יחדיו, היא המגמה הבולטת להשליט את מהלכי הפרשנות על הטקסט, לפתח ולהרחיב את מגוון האפשרויות הפרשניות ככל האפשר, על חשבון הטקסט שבתלמוד, הנחפס כגמיש וכמועמד לכיפוף ולהדחקה על פי עצם טיבו. ולכסוף — זוג התכונות הייחודיות והאנטיטטיות לכאורה: מחד גיסא, עושר הספרייה העברית לדורותיה, שעמדה לרשותם כמעט בשלמותה, ורוחב עיתם בה; מאידך גיסא, ניתוקה של עבודת הפרשנות מכל מחויבות אל המורשת הפרשנית הקדומה הזו, שהוערכה אך ורק על פי תרומתה הפרשנית האובייקטיבית בעיניהם, יחסית לאפשרויות האחרות שעלו לפנייהם באותה סוגיא ובאותו עניין, קווי אופי אלה מיוחדים לפרשנות התלמודית של יהדות אשכנז לשלוחותיה, ומאפיינים אותה בלבד.

אולם מלבד כל אלה, ייחודם העיקרי של בני אשכנז וצרפת משתקף בעובדה המכרעת כי אצלם היתה פרשנות התלמוד ענף אחד — חשוב ככל שיהא — במפעל פרשני עצום ורחב היקף, שהקיף כמעט את כל המורשת הספרותית הקדומה שהיתה ידועה להם. במסגרת מפעל זה פירשו חכמיהם את כל המקרא, כל התלמוד הבבלי, מערכת התפילה, המשנה, והפיוט הארץ־ישראלי הקדום ורחב הידיים, שלשתו סתומה, חידתית ומלאה רמזים עמומים לספרות חז"ל. ואם לא די באלה, לא נתעצלו ופירשו גם את מדרשי האגדה הארץ־ישראליים, מדרשי רבה העיקריים, ואפילו את מקצת ספרי המסורות הקדומים והחידתיים שהיו בידיהם, כספר יצירה. מפעל פרשני רחב היקף זה, שרובו הגדול עדיין טמון בכתב־יד, מעורר השתאות רבה הן מבחינת עוצמת הדחף האינטלקטואלי שביסודו והן מבחינת היכולת היצירתית המופלאה שבאה בו לידי ביטוי, אך בעיקר מפני שאין — ולא היה — כיוצא בו בשום תקופה ובשום אזור אחר, עד אז. עובדה — שלא נתפרשה עדיין — היא, שהגאונים לא נשאלו, ולא השיבו, על שאלות בתחום פרשנות המקרא, התפילה, המדרש והאגדה, אלא בדרך מקרה מועט. עיקר עניינם של השואלים, ושל הגאונים המשיבים, היה בעיון התלמוד, ובעיקר מתוך הקשר אל הדרישות המעשיות העולות מתוכו, ואין צורך לומר כי גם חכמי ספרד במאות הי' והי"א לא עסקו בפרשנות האגדה, המדרש, התפילה והפיוט (שהם לא אמרוהו). בפירוש המקרא, שבו הרבו לעסוק, טיפלו כמקצוע מחקר־לשוני, ובמנותק מפרשנות התלמוד וההלכה. מפעלם הפרשני המקיף של חכמי אשכנז כמאה הי"א היה מפעל חלוצי במלוא מובן המילה, הן מבחינת התפיסה והן מבחינת הביצוע, וכמעט שלא היה בידיהם חומר פרשני קדום בכתב שיכולים היו להישען עליו בעבודה זו, למעט פרשנות המקרא, שלצורכה השתמשו במידה ניכרת בחומר פרשני ספרדי שבא לידיהם, אף כי נתנו לעבודתם כיוון פרשני שונה ממנו לחלוטין. ואי אפשר להפריז בחשיבותו של עניין זה להערכת הישגיהם בתחום פרשנות התלמוד, שהיא עניינו בספר זה.

פירושי מגנצא

תחילתו של היישוב היהודי הקהילתי המאורגן והרצוף בגרמניה, במחצית השנייה של המאה ה'י', וראשיתה של הספרות הרבנית שם קשורה בפעולתו של רבנו גרשום מאור הגולה, אשר חי ופעל במגנצא, שבה ייסד את הישיבה ועמד בראשה, בראשית המאה הי"א. את הרקע ההיסטורי לייסוד היישוב היהודי בגרמניה, כולל תיאור ביוגרפי ופרוסופוגרפי מלא ככל האפשר של הדמויות הרבניות העיקריות אשר פעלו שם במהלך המאה הי"א, לצד פירוט ביבליוגרפי מלא של עיבודם הספרותי, העלה א' גרוסמן בספרו המצוין 'חכמי אשכנז הראשונים', שראה אור בירושלים בשנת תש"ס — על כן פטרת עיני מן הדיבור בכל מה שבא תיאורו שם. אין עיסוקי אלא בתיאור האסכולה הפרשנית שנתגבשה שם, על כל מרכיביה והזרמים הלימודיים המגוונים שנתפצלו ממנה.

יחסית להוריי היהודי שנתגבש בארצות האסלאם, מגדירים יהודי אשכנז וצרפת תחום תרבותי נבדל ואחיד לעצמם בימי הביניים. למרות הבדלים פנימיים ניכרים בין מנהגי צרפת ואשכנז, המייחדים אותם זה מזה במידה ניכרת, ולמרות שגבול מדיני הפריד ביניהם מראשית התקופה הכתר-קורולינגית, רוחחת היתה ביניהם מסורת הלכתית ומורשת ספרותית דומה, ואידאלים דתיים ותברתיים דומים, לצד מערכת זהה של אמונות ודעות, וכלשונן של אורבך: 'אמנם המדינות, ואף הקהילות, נפרדו זו מזו במנהגייהן, אבל לא היו הבדלים בולטים באורח חייהן, ודרך משותפת היתה לחכמיהן ולרביהן בלימוד התורה'.³ המרכז הרוחני במסגרתו של תחום גאוגרפי משולב זה, לא היה קבוע. פעמים נמצא היה באשכנז ופעמים בצרפת, ויש שהיה פעיל בשני האזורים גם יחד באותה עת, אף כי לעתים מתוך מידה לא מבוטלת של ריחוק בתפיסה ובהשקפת עולם, שגם אם לא פגעו בערכי התשתית המשותפים, היה בהם כדי לקבוע סדרי עדיפות מחודדים ושונים בתחומי החברה והדת ולמציאות תרבותית משולבת זו נודעו, לעתים, תוצאות היסטוריות מעניינות. תלמידו של רגמ"ה, ר' אליעזר הגדול, ותלמידו שלו, ר' יצחק ב"ר יהודה, עמדו אחריו בראשות הישיבה במגנצא, והם ושכמותם הוציאו את שמה בישראל. חכמים כר' יצחק הלוי ור' שלמה ב"ר שמשון, עמדו בראש הישיבה בוורמייזא, ואחרים כשפיירא, בסוף אותה מאה. באותה תקופה הגיעו לישיבות אשכנז תלמידי חכמים צעירים גם מצרפת השכנה, ובתוכם רש"י. עם שובו של רש"י לצרפת, בשנת

3 אורבך, שם, עמ' 165. שאלת השווה והשווה שבין שני המרכזים שבה ונידונה הרכה לאחרונה, מתוך ביקורת על עמדת פרוס' אורבך בשאלה זו. ראה י' זוסמן, 'מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך'; 'אפרים אלימלך אורבך: בירביולוגיה מחקרית', מוסף מדעי היהדות, מס' 1 (תשנ"ג), עמ' 48-54; כיום ברור יותר ההבדל בתולדות שני המרכזים, וכיצד השפיע הבדל זה על המשך התפתחותם. אין כאן מקומו של דיון חשוב זה, ומקצת ענייני יידישו להלן, בתיאור פעולתם של בעלי התוספות, ושם תצוין הביבליוגרפיה הרלוונטית.

1075 לערך, עתיד היה המרכז התורני כולו לעבור שמה בהדרגה, בשל ארבעה גורמים עיקריים: (א) מציאותו של 'קונטרס' רש"י לתלמוד, שנכתב בצרפת ונפוץ שם; (ב) פעולתם של חתני רש"י, נכדיו וחלמידיו, בהרבעת תורה בכמה מרכזים בצרפת; (ג) שיטת הלימוד החדשה והמהפכנית שגיבשו בעלי התוספות על יסוד פירושו של רש"י, ובזיקה לזרם הסכולסטי והדיאלקטי שהחל רווח בצרפת במהלך המאה הי"ב; (ד) שקיעת המרכזים התורניים החשובים שפעלו במגנצא ובוורמייזא בעקבות מסע הצלב הראשון ואימי גזרות תתנ"ז, שבמהלכם נהרגו כמעט כל גדולי התורה שפעלו שם במאה הי"א והוציאו את שמם לתפארת. אולם במאה הי"א הוכרה, כאמור, עליונותו של המרכז הגרמני דווקא, בזכות ישיבתו של רגמ"ה שפעלה שם, ובזכות ההגידה האיטלקית (והצרפתית) המתמשכת, שהביאה עמה כוחות רוחניים מעולים לבניינו של המרכז החדש, והעמידה כמה דורות של אנשי מעלה, מדע ותושייה מן המדרגה העליונה.

מבחינה היסטורית כללית קיימת התאמה מעניינת לנדידה זו של המרכז הרוחני מצרפת לגרמניה וחזרה, למה שנעשה בתרבות הסוכבת. בשנים 950-1050 לערך, נעלה היה מעמדה התרבותי של גרמניה על זה של צרפת, כמעט ללא השוואה. זאת, בעקבות פעולתו של הקיסר אוטו, אשר העלה ואשר הביא מצפון איטליה – שנשתייכה אליו מבחינה פוליטית – שורה ארוכה של תאולוגים ושאר משכילים, כדי לחזק את התנועה האינטלקטואלית בגרמניה, אשר הוא עצמו ואחיו ברוננו, הארכיבישוף של קלן, תמכו בה ככל עז ('הרנסנס האוטוני'). למן אמצע המאה הי"א דעכה תנועה זו בגרמניה ותש כוחה, ולעומתה הלך ונתחזק הכיוון האינטלקטואלי בצרפת השכנה, במה שנודע לימים כ'רנסנס של המאה הי"ב', על שם עיקר שגשוגו שחל במאה הי"ב למרות שתחילותיו וצעדיו הראשונים ניכרים היטב למן אמצע המאה הי"א. נדידת המרכז היהודי צרפתה חופפת אפוא בקו כללי, את התהליך ההיסטורי המקביל, אף כי מאוחרת היא לו בכיובל שנים. הסיבה לאיחור קשורה, כנראה, באופיו המיוחד של מוסד הישיבה, כמוסד ציבורי לחינוך חובה – אם ניתן להתבטא ברימור אנכרטיסטי שכזה – אשר כמותו לא נודע כלל בעולםם של מלומדי החצר בגרמניה, ואשר אפשר העמדת דור המשך של חכמים מקומיים, ברמה אינטלקטואלית שבוודאי אף עלתה על זו של בני הדור הקודם. רק צירוף הנסיבות שמנינו היה בכוחו לכפות את המעבר מגרמניה לצרפת.

פירושי רבנו גרשום מאור הגולה

ראשון למפרשי התלמוד בתחום משולב זה היה רבנו גרשום מאור הגולה. מוצאו צרפתי ככל הנראה, אך פעולתו העיקרית היתה כראש ישיבת מגנצא, שהוא היה מייסדה הראשון. על קורותיו האישיות אין אנו יודעים כמעט דבר, אך כל המקורות מעידים פה אחד כי סמכותו התורנית והציבורית היתה פרוסה על פני היישוב

היהודי כולו במרחב הפוסט-קולוני, בהיקף וברמה שלא זכתה לה אף אישיות תורנית אחרת שם אחריו. פירוש הקיף ככל הנראה את רוב מסכתות הש"ס, אך לידינו לא הגיע מאומה ממה שניתן לייחסו אליו בודאות. הפירושים שנדפסו על שמו בגיליון התלמוד במהדורת 'האלמנה והאחים ראם' (יילנא תר"ם-תרמ"ו), ומשם ואילך בכל מהדורות הש"ס הגדולות, למסכתות תענית, בבא בתרא, מצות, בכורות, ערכין, תמורה, כריתות, מעילה, תמיד וחולין, אינם שלו במובן המדויק של המילה.⁴ פירושים אלו הם מן הטיפוס המכתה – בעקבות המובאות מתוכם בספר 'הערוך' לר' נתן ב"ר יחיאל מרומא – 'פירוש מגנצא', והם נתוו, עוצבו ונערכו, בישיבות מגנצא, למן אמצע המאה הי"א ועד לראשית המאה הי"ב, על בסיס פירוש רגמ"ה המקוריים ופיתוחיהם. פירוש מגנצא, לכל שלביהם, לא נכתבו על ידי ראש הישיבה עצמו, אלא על ידי אחד מתלמידי הישיבה, שהוסמך לכך מן הסתם, אשר רשם את עיקר דברי הרב ואת ראשי הפרקים של המשא והמתן שנתפתח בישיבה, תוך הכתנה ברורה בין מה שיצא 'מפי המורה' רשלא מפי המורה, וטופס זה שימש כחומר לימודים קוריקולרי בישיבה עד ללימודה החרה של אותה מסכת במחזור שני. אותה עת הוחלף חלק מן הפירושים הקודמים באחרים, שנחשבו נכונים יותר, ובמקצת מקומות נוספו הפירושים החדשים לצד הקודמים שנשארו במקומם.⁵ כך נשתכללו פירושים אלה בהתמדה ונתרחב לשון הפירוש,⁶ תוך כדי לימודן החוזר של המסכתות בישיבה על פי מחזור קבוע, וכידינו אכן קיימות גידסאות אחדות שלהן, כגון המהדורה שנדפסה למסכת בבא בתרא שהיא מן השליש האחרון של המאה הי"א, ואילו בכתבי-יד ישנה מהדורה מאוחרת לה מעט. וכך גם למקצת מסכתות אחרות. למסכתות הגלמודות (כגון מסכת בבא בתרא) 'פירוש מגנצא' משוכלל ומפותח יותר מאשר למסכתות הגלמודות פחות, כגון המסכתות הקטנות שבסדר קדשים. בפירוש למסכת בבא בתרא נשמעים הדים ברורים לחילוקי דעות פרשניים בתוך הישיבה, הגמסרים בלשון 'אית דמפרשי', 'לא מפי המורה', וכגון ההערה האישית: 'כך קיבלתי אני מר', אבל תביריו הבינו בזה הענין... (לדף יב ע"א); 'ל"א [=לישנא אחרינא] מוגה בספרים... וכן קיבלו חבירי מרבי... (שם) – ובשני המקומות נראה להגיה 'תבר' במקום 'חבירי'. כמה פעמים הביא מה ש'תמה המורה' ומה שהקשה הוא למורה ומה שהשיבו. הערה מעניינת במיוחד היא זו הנמצאת בדף צז ע"ב: 'מילתא דרב ושמאל דפליגי לעיל בחבית שהחמיצה קשיא לי, וכי לא סבור להו הק מתני? אבל כך פירש המורה דאיתו לא סבור להו כמתני'. הופעות אלו כולן עוסקות בהעמקת העיון בסוגיא

4 ראה מאמרי, 'על פירוש רבנו גרשום מאור הגולה לתלמוד', קרית ספר נג (תשל"ח), עמ' 365-356.

5 טכניקה זו שימשה גם בפרשנות האשכנזית הקדומה לפיוטים, ראה מאמרי 'על הפירוש לפיוטים הארמיים שבמחזור רטרי', קרית ספר נז (תשמ"ב), עמ' 701-708.

6 ראה דוגמא לכך: "פרנצוס, שיטת הקדמות במתנתא טמיתא', סיני קג (תשמ"ט), עמ' רכז-דל.

כפי שהיא במקומה, ולעולם אין מתעורר משא ומתן פרשני בעקבות שאלות הבאות מתוך למהלך הסוגיא. בין כך ובין כך, מכל זה אין כלום בפירוש סדר קדשים, שהוא חדגוני ונטול גוון אישי כלשהו. יש לציין עוד כי ההתעניינות בגירסאות ובתיקנות מועטה בפירוש מגנצא למסכת בבא בתרא – וכל שכן ביתר חלקי הפירוש – ובוודאי שאינה עומדת בשום יחס להיקף התופעה ברש"י. פעם יש 'אמר לן המורה, האי לישנא 'דלדמי' לאו דווקא כל כך...' (ע ע"א), ולעיתים העיר 'הכי נמי מוגה בספר לישנא אחרנא...' (ע ע"א). פעמים מועטות הביא מה 'שמוגה בספרים' (יב ע"א-ע"ב), והביטוי 'ה"ג' נמצא פעמים בודדות (לח ע"ב; סא ע"א-ע"ב; סח ע"ב). צא וראה כי בפירושו לבבא בתרא דף קלט ע"א, גרס 'והתנן שמינ', וכתב: 'ואמר לן רבי משנה זו... אין ידוע היכן היא'; ואילו הרשב"ם על אתר לא היסס כלל וכתב 'ה"ג והתניא, ובתוספתא דכתובות היא שניה...' ידע המפרש הקרמון כי אין זו משנה בסדר משניות שלנו, ונמנע מלהגיה.

יש להניח כי קיים היה טופס קדום של פירוש רגמ"ה עצמו, היינו, שנכתב תוך לימוד המסכת בפניו, ועדויות רבות מצויות לכך. פירוש זה עובד והורחב בישיבות מגנצא וורמייזא במהלך המאה הי"א, ונוספו עליו רבדים רבדים באופן הנזכר, תחת הכותרת 'ע"א' (=עניין אחר). באופן זה מוטב לראות את סדרת פירושי מגנצא, שממנה מצויות בידינו כיום דוגמאות לא מועטות בדפוס ובכתב-יד (ראה להלן) כמין יומן לימודי המתרחב והולך, לאורך כמאה שנה, בסדרה ארוכה של עיבודים ושכלולים במסגרתה של ישיבה אחת, או יותר, שבה שימש היומן-הספר כחומר עזר לימודי קבוע. כיום אין אפשרות לברר את חלקו של רגמ"ה בפירוש קיבוצי אנונימי זה, שבאופן טבעי הגיעו לידינו בעיקר נוסחיו המאוחרים יותר, ועל כן אין גם אפשרות להעריכו ולמוד את תרומתו האישית הספציפית להתפתחות פרשנות התלמוד באשכנז, אלא – אולי על פי מעט הציטטים המפורשים על שמו אצל הקדמונים, ועל פי צורתו כפי שנתגבשה בספר הקיבוצי שלפנינו.

רשימת המסכתות המנויות לעיל, שבהן נדפס פירוש רגמ"ה בשולי גיליון התלמוד, מקיפה אך ורק אותן מסכתות שפירוש רש"י עליהן לא הגיע לידי המעתיקים, או שלא היה בנמצא כלל (פרט למקרה המיוחד של מסכת חולין), ומלבדן הגיעו לידינו, ככל הנראה, 'פירושי מגנצא' למסכתות נוספות כיוצא בהן, שנדפסו במהדורות התלמוד הרגילות על שם רש"י אך אינם שלו, כגון: מסכתות מועד קטן, נדרים תזיר. ברור כי פירוש מגנצא הקיף גם את מסכתות הש"ס האחרות, אלא שכבר בראשית המאה הי"ב חדלו להעתיקו ולהשתמש בו, משום שפירושו המעולה של רש"י סיכמו, שכללו עשרת מונים, ומשנתפרסם – הפכו מיד למאובן ספרותי ותפס את מקומו. על כן לא הגיעו למסכתות שפירוש רש"י אלא ציטוטים והזכרות מקריחות בלבד מפירוש מגנצא הקרמון (למסכתות: ברכות, גיטין, כתובות, בבא קמא, סנהדרין, מכות ועבודה זרה). לוי הגיעונו פירושי מגנצא למסכתות אלו, אפשר שהיינו זוכים לראות דבר מן הרבדים הקדומים יותר של העיבוד, דוגמת הפירוש המיוחד לרגמ"ה למסכת חולין שהוא, לדעתי, מן הרבדים

הקדומים של הפירוש, וייתכן שהוא מעשה ידיו של ר' אליעזר הגדול, תלמיד רבנו גרשום. על תלמיד אחר של רגמ"ה, ר' יעקב ב"ר יקר, יש לנו עדות מפורשת כי כתב פירושים לפני רבו (מחזור ויטרי, עמ' 442).

כבר עמד א' עפשטיין על אופיו הפראפרסטי המקוצר והמובהק של הפירוש המיוחס לרגמ"ה, ועל היותו מוגדר לגמרי באמצעות מאפיין דידקטי זה. אכן, יש לשים לב, מעבר להבחנה זו, כי על צד האמת כך הם כל פירושי התלמוד הראשונים שהגיעונו, ולא דווקא פירושי מגנצא הקדמונים: פירוש הר"ח, פירוש רב נסים ופירושיהם של קדמוני ספרד (מלבד הנגיד). אין המידה שווה בכול, כמובן, ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. הפראפרזה של רב נסים היא רחבה ומפורטת מאוד, לאין ערוך יותר מזו של רבנו חננאל, ושל שניהם רחבה בהרבה משל פירושי מגנצא — והדבר ניכר יפה במידת שימושם השונה בתכלית בידיבור המתחילי, השאול מתוך לשון התלמוד — ואף כי להבדלים אלו ברוחב היריעה נודעת משמעות דידקטית חשובה ביותר, כמו שיוסבר להלן, בעיקרו של דבר מאופיינים פרשנים קדמונים אלו, בניגוד מוחלט לרש"י, בגטייה עקרונית לפראפרזה.

דרכו של המפרש בפראפרזה להרצות בהרחבה ובפירוט את כל מהלך הסוגיא, או את ראשי פרקיה, לשלביה וכסדרה, בלשונו שלו, בלא דילוגים, ולכלול בדבריו הערות קצרות לנוסח ופירושים אחרים במידה מועטה מאוד, בשם אומרם או באופן סתמי ואנונימי, ובצורה שלא תפריע את מידוך לשונו בסוגיא. באופן זה ניתן ביד הלומד תוואי מפורט של נתיבי הסוגיא עם, או בלי, מפת שכליליה הצורדיים, יחד עם מדרוך מספיק לכל פיסקא נפרדת שבה. כאשר נוקט המפרש מידה קיצונית בידו, כדרך שעשה רב נסים, יכול הלומד להשתלט על הסוגיא באמצעות הפירוש מבלי לעיין כלל בגוף הגמרא. במקרים מתונים יותר, כפירוש ר"ח, ואין צריך לומר פירושי מגנצא, יקשה עליו יותר לעשות כן, אך בוודאי ובנקל יוכלו כל הספרים הללו לשמש בידי מכשיר מצוין לחיזוק הזיכרון בשלב השינון והחזרה, מעין 'שנים מקרא ואחד תרגום' לתורה שבעל פה. דבר זה לא ניתן להשגה באמצעות פירוש רש"י, הנקי מכל גישה פראפרסטית, כמו שיוסבר להלן בהרחבה.

ואכן, אין ספק כי היתה זו אחת ממטרותיה העיקריות של פרשנות התלמוד בראשיתה, לאפשר רכישת הבנה ובקיאות כאחד ולהקל על הזיכרון, מעין שילוב של סיוע קורסורי וסטוטורי גם יחד. יש להניח, שאילו נהגה בלימודם החי של בני הישיבה שיטה פלפולית, או מעמיקה יותר, של הסוגיא, חייב היה הדבר להשתקף גם בפירושים שנכתבו בסביבתם ובעבורם. על כן יש להניח כי בשלבים הראשונים של לימוד התורה בישיבות החדשות באירופה ובצפון אפריקה, במהלך המחצית הראשונה של המאה הי"א, הושם הדגש בעיקר על רכישת בקיאות, דבר המשתקף גם בהיקפם התלמודי הנרחב של הפירושים הקדמונים, תוך הבנה בסיסית טובה, אך אחידה למדי, של הטקסט התלמודי. בפן אחד בדרך כלל, ובווריאציות קלות. רק בשלבים מתקדמים יותר של הלמידה, למן המחצית השנייה של אותה

מאה, עם עליית הרמה הקיבוצית בישיבה והתרחבות אופקיה בבקאות התלמוד, החלו מתבקשים ועולים פירושים חלופיים רבים יותר לסוגיות, תחילה מתוך זיקה מקומית צרה יותר, ואחר כך מתוך הזדקקות למקורות 'חיצוניים' רבים והולכים, מקורות מקבילים, שווים, דומים ואף מרוחקים, עד לשיאיה של התפתחות זו במהלך המאה הי"ב. אלא שגדלים כמותיים המצטברים בקנה מידה גדול הופכים לערכים איכותיים – ועל כך להלן. עובדה זו ניכרת יפה בוורסיות השונות של פירוש מגנצא המתוארים לעיל, שנתפתחו מהתחלות צנועות ופשוטות, דוגמת פירוש מגנצא לחולין שבידינו, ועד לנוסחים המשוכללים ומרוחי הפירושים יותר, לצד חלופות מנומקות, כפירוש מגנצא למסכת בבא בתרא כ"י בודלי 417. עם השתכללות הפירוש הלך ותמעט אופיו הפראפרסטי, ולמן פירוש רש"י ואילך חדלה הפראפרזה כליל מן הפרשנות התלמודית באשכנז ובצרפת, ולמן המאה הי"ג אף בספרד.

אולם, ההבדל העיקרי בין פירושי מגנצא לפירוש רש"י נערץ בקהל היעד השונה שלהם. פירוש מגנצא משקפים את הוויי הלימוד בישיבה ומיועדים לתלמידה בלבד, אך רש"י הועיד את פירושו לקהל לומדים רחב יותר, שמחוץ לכותלי הישיבה.

פירוש רש"י

רש"י (1105-1040), גדול מפרשי התלמוד, מצרפת היה,⁶ בן למשפחה שייתוסה אינה ידוע לנו. על אודות אביו אין ידוע דבר, ורש"י אינו מזכירו בשום מקום ודאי. ר' שמעון הזקן, שרש"י מזכיר את פירושו למסכתות שבת ועירובין, ושהיה תלמיד רגמ"ה,⁷ היה אחי אמו. שנות בחירתו עברו עליו בלימודים במגנצא ובוורמייזא, מרכזי התורה הגדולים שבאשכנז, שם למד אצל שלושה מגדולי המדינה: ר' יעקב ב"ר יקר, שהיה רבו המובהק, ר' יצחק ב"ר יהודה ור' יצחק סגן ליה, שהיו ראשי ישיבותיה המרכזיות ונושאי מסורת התורה בגרמניה; שני האחרונים מכנים את רש"י בתואר 'קרובי'. למעלה מעשר שנים עשה בגרמניה, ובשנת 1075 לערך שב לארצו, ושם עסק בכתיבת פירושו למקרא ולתלמוד כמשך שנים רבות. פרטי קורותיו במשך שנים אלו אינם ידועים לנו, אלא במעט מן המעט.

רש"י פירש את רוב התלמוד, ואולי את כולו, אלא שלא הכול הגיע לידינו. למסכתות אחדות אין בידינו פירושו – כמסכת בבא בתרא ברובה הגדול – ולמסכתות אחרות אין הפירוש המיוחס לו באמת שלו, כמסכתות נדרים, נזיר

6 בעת קריאת ההגהות האחרונות נתפרסם נוסח כתב היד (ירושלים תשנ"ט), ומה שיש ללמוד ממנו לענייננו יתפרסם במאמר נפרד.

7 הספרות המחקרית על רש"י רחבה מני ים, אף כי התיאורים המוקדשים לפרשנותו לתלמוד אינם כה מרובים. הפרסום המעודכן ביותר, מן הבחינה הביבליוגרפית, כלול בספרו של א' גרוסמן, צרפת, פרק ד. וראה שם עמ' 215-239 סיכום המחקר, כולל ביבליוגרפיה, לענין פרשנותו לתלמוד.

8 ראה גרוסמן, אשכנז, עמ' 117-118.

ותענית. בקצת מסכתות לא יצאנו מכלל ספק, כבמסכת מו"ק, ולכמה מסכתות קיים פירוש רש"י בכמה נוסחאות מתחלפות, במעט או בהרבה, כמסכת חולין. שאלות אלו ודומיהן העסיקו הרבה את החוקרים, והן ייזכרו להלן. מכל מקום, לרובו הגדול של התלמוד קיים בידינו פירוש רש"י, ואנו עומדים משתאים מול המפעל הגדול והיחיד במינו. מתחילת פרסומו זכה פירוש רש"י למעמד מיוחד על פני יתר פרשני התלמוד, לזמניהם ולמקומותם, וזאת בהסכמת קהל הלומדים כולו, חניכי בתי מדרש שונים ומגוונים, במזרח ובמערב, ויצאי אסכולות לימודיות מרוחקות זו מזו תכלית הריחוק, מאז ועד היום. מאז הדפסת הגמרא הראשונה, בשנותינו שנת גמרא [=רמ"ד/1484], לא נדפסה גמרא בודדת אחת, ולא מהדורת תלמוד שלמה, בלא פירוש רש"י שעליה, חו תופעה יחידאית בתולדות הדפוס העברי. מאז נכתב החיבור ועד היום, לא נלמד התלמוד, בשום מקום ובשום זמן, בלא פירוש רש"י שעליו, וגם כיום, כחשע מאות שנה לאחר חיבורו, לא יתואר לימוד דף הגמרא בלא פירוש רש"י שעליו. יכול הלומד לעיין, או שלא לעיין, בכל אחד מאוצר הפירושים העצום שנכתב על התלמוד, אולם לא יעלה על הדעת ללמוד גמרא בלא פירוש רש"י שעליה. יודע כל לומד תורתנו, בהוזה כבעבר, כי יפה ירשתו של רש"י לאין שיעור מכל שנעשה לפניו ולאחריה, והרגשה פנימית היא, כי אפשר שהישג זה קרוב לשלמות אמיתית. קשה מאוד לתאר את מציגת הקורים העדינים הסגוליים לפירוש זה, ואת התכונות המיוחדות אשר הקנו לו מעמד מיוחד זה בתודעת הלומדים. אף על פי כן לא נמנעו החוקרים מעולם מלנסות כוחם גם בתיאור זה, איש כמידת יכולתו, ופטור בלא כלום אי אפשר. פירוש רש"י לתלמוד, כפירושי מגנצא לפניו, קורסורי במבנהו, פשטני ביסודו, וממעט בקושיות ובחידושים, אף כי שלא כמותם איננו מתנזר מהם כליל. גיכרת בו נטייה קלה לגיוון פרשני, היינו, להצגת מקצת חלופות פרשניות — ובהודמנות נדירה זו נעשה גם שימוש ידוע בטכניקה של קושיא ותירוצ — אך בדרך כלל פירושו אחיד וקבוע, ורחוק מלהילבט בסבכי פרשנות. המאפיין העיקרי של פירושו והמבדיל אותם לחלוטין מכל מה שנכתב מחוץ לאשכנז, היא הצמידות המלאה למילות הטקסט התלמודי באמצעות הדיבור המתחיל, היינו, מילה — או קבוצת מילים — מתוך לשון הסוגיא, הקבוצה בתוך הפירוש כנקודת ייחוס וכציון דרך למהלכו, ולעתים קרובות משתלבת בו כחלק אינטגרלי מרצף מילותיו. בפירושי מגנצא משתלב הדיבור המתחיל בטכניקה הפראפרסטית של הפירוש, כמבואר לעיל, ומקל על מהלכה, אולם רש"י ביטל לחלוטין את השימוש בפראפרזה, ובידיו הפך הדיבור המתחיל לכלי פרשני בעל אופי שונה לגמרי. באופן זה אין רש"י מתייחס בשום שלב לעניין בכללותו, אלא למצב הדיון באותו שלב מדויק בסוגיא שאליו מרמזות מילות הדיבור המתחיל. כך מלווה הפירוש את הלומד לאורך הסוגיא, תוך דילוג על מילותיה או משפטיה הפשוטים יותר, ומתמקד במילים ובביטויים הנראים לו קשים יותר, או מתאימים יותר להצעיד דרכם קדימה את פירושו. אלה יתפרשו על פי מעמדם באותה נקודה נרמזת שבמהלך המשא

והמתן התלמודי וכפי ערכם הסגולי שם, ושם בלבד. על כן אין הפירוש מהווה, לעולם, רצף לשוני גנוש את עצמו, אלא שלשלת משפטים וקטעי משפטים, המשתלבים זה בזה ליחידת פירוש אורגנית אך ורק באמצעות ההיגיון העולה מן הסוגיא עצמה, ובעזרת נקודות הקשר התלמודיות הקבוצות בניהם כדיבור המתחיל'. ממילא מובן כי אין אפשרות להתפרנס מן הפירוש אלא באמצעות קריאתו בהקשר צמוד אל הסוגיא התלמודית. טכניקה פרשנית זו, ורש"י מייסדה וראשה, מניחים כי לפני המעיין פתוחה בכל עת הסוגיא התלמודית במקורה, וכי הוא מייגע עצמו בהבנתה מתוכה. פירוש רש"י לעמל וליגיעה ניתן, כתלמוד עצמו, ולא להקל מעול הלימוד אלא להנחותו, ובוודאי לא להוות לו תחליף. לשון הפירוש קצרה וכוונתו המדויקת סתומה מעט, במתכוון, ומחייבת עיון. כל הרגיל ברש"י יודע כי מיטב ערכו – ללימוד חזר של הסוגיא, ולא דווקא ללימודה הראשוני. בגיל צעיר, ובטרם נרכש ניסיון לימודי מספיק, אין פירוש רש"י יכול כלל להחליף את עבודת המורה המלמד, ולהכשיר לבדו לקראת יכולת של לימוד עצמי. סגולה פרשנית זו מיוחדת היא לרש"י – הוא חידשה לראשונה והוא היחיד שהשתמש בה בקביעות. טול לדוגמא את פירוש רב נסים גאון לתלמוד – להלן, עמ' 139 – שהנשרד ממנו פורסם על ידי פרופ' אברמסון בספרו על חכם זה. פירוש זה הוא פראפרזה מלאה של הסוגיא התלמודית, לפרטיה, ויכול אתה לקרוא בו ולדעת מתוכו את מבנה הסוגיא ומהלכה מבלי לעיין בגוף הגמרא ולהילבט בה; וזו הקלה שיש בה ממש ללומד. גם פירושי הגאונים האחרונים, רב שרירא ורב האי, לקצת מסכתות הש"ס, כך הם ולכך נכתבו מתחילה. דרך ביניים נקט רבנו חננאל, שפירושו מתייחס אל מקומות מסוימים בלבד בסוגיא, ועל כן הוא מהווה פראפרזה חלקית בלבד לסוגיית התלמוד. שונה מהם רש"י, שמטרתו אינה להקל את לימוד הגמרא על הלומדים – דבר שאנו רואים בו גם כיום מטרה פרשנית עיקרית – ולא כל שכן ליצור לו תחליף, אלא לעודד את הלימוד והיגיעה העצמית וניתובכה למסלול יעיל יותר, ובעיקר: לשמר ולהבטיח את המשכיותה של המסורת הפרשנית שבידו, אף אם כבר נתפצלה בזמנו לזרמים. בין יתר היסודות הדידקטיים המצויים בפירוש רש"י, אשר העלה, הגריר ותיאר יי' פרנקל בספרו,⁹ בולטת תכנתו להפנות את הלומדים אל קטעים מתוך המשך הסוגיא, או מתוך הסוגיות הבאות, בדרכים שונות: בהבאה ישירה, בשימוש עקיף בחומר, ברמיזה בעלמא ופעמים רבות בסתם ובשתיקה. לטכניקה זו, הקרויה אצל פרנקל 'הקדם', הוקדש סעיף ארוך בספרו (עמ' 232-238), תוך השוואה מדרגת ומבדלת של כמה דפים רצופים מתוך פירושו של רש"י למסכת יומא עם פירושו המקביל של רבנו אליקים איש מגנצא, בן זמנו הצעיר (להלן, עמ' 56). מסקנתו של פרנקל היא כי בפירוש רש"י, ובו בלבד, ניכרת המגמה לימתן הזדמנות ללימוד עצמי על ידי שימוש בטכניקה זו, כי 'המקדים לפרש לעיל, אינו מפרש בפעם

השניה, והלומד – בהגיעו למקום דלהלן – לומד בעצמו את הדברים החדשים בתלמוד, כשהוא נעזר בחלקי הדברים הזכורים לו מן ההקדם. דברים אלו נכונים, ויש בהם אכן 'הוכחה למחשבה רדיאקטית עמוקה, עקיבה ומתמדת, בפירושו לתלמוד', אך עם זאת יש לזכור כי תמורת ההקלה הרידקטית שלעתיד, בהכנה מראש, ניצבת לפני הלומד הכבדה לימודית בשעתה, המחייבת אותו ליתן כבר עתה את דעתו על 'צדה שלא בשעתה', מלבד הקושי ההווה לפניו. ואכן, שני הדברים גם יחד בכלל כוונתו של רש"י, המעודד את הלומד להשקיע יתר מאמץ בהווה, על מנת לאכול מפירותיו לעתיד.

רש"י נמנע לחלוטין מלערב שיקולים אחרים מלבד שיקולי פרשנות טהורים בפירושו, והתרחק תכלית ריחוק מפסיקת הלכה במהלך עבודתו. בזה נבדל לחלוטין, כפירושי מגנצא שלפניו, מסגנון פרשנות התלמוד שנכתבה אז בארצות האסלאם, החל בפירושי רבנו חננאל, שיסוד הפסיקה הוא עמוד השדרה שלהם. פעמים נרירות ביותר תמצא בפירוש רש"י קביעת הלכה, והמעט הנמצא קשור לסוגיות בעלות חשיבות מעשית רבה, שבהן היתה לרש"י עמדה ייחודית ומעורבות אישית מתוך פעולתו הענפה כפוסק, בעיקר בתשובותיו, כגון המקרה הידוע במסכת חולין דף י', שם הביע רש"י דעה נחרצת בשאלת 'אבדה הריאה', והיקל בתשובתו כנגד עמדת כל רבותיו. במקרים יוצאים מן הכלל אלו ניצל רש"י את הבמה שלפניו כדי להשריש את דעתו. נטייה קלה לפסיקה ניכרת בפירושו למסכת ברכות, שהיתה כנראה ראשית דרכו כפרשן התלמוד. יש לזכור כי פעולתו של רש"י כפוסק רחבה היתה ביותר, בהיותו ראש לחכמי צרפת כמשך כשלושים וחמש שנה. בדינו כמה מאות מתשובותיו לשאלות, בכל מקצועות התורה, שנשלחו אליו מכל רחבי היישוב, וכן סדרה של מתוגרפיות הלכתיות קצרות, שנתפרסמה במקומות שונים, לצד פסיקה מעשית בעל פה, יום-יומית ורצופה, שנרשמה על ידי תלמידיו בספרות 'דבי רש"י', בליווי הסבריו שניתנו בשעת מעשה. וכשם שהקפיד שלא לערב פסיקה בפרשנותו, בהדגישו בכך את אי התלות שבין שתי הפעילויות, כך הקפיד שלא לערב לבטי פרשנות בפסיקתו. כפרשן, יכול אתה להציע פירושים אחדים לאותו ענין, ולא בנקל תעדיף פירוש על חברו, אך בפסיקה שומה עליך לאמץ שיטה אחת, על פי מכלול של שיקולים, פרשניים, חברתיים ודתיים, לרחות מעליך את כל השיטות האחרות דחיה מחלטת, ולהישאר עקבי בהחלטתך בעתיד, לגבי שאלות העתידות לנבוע במישרין ובעקיפין משיטתך. רש"י הצליח לקיים בעצמו משמעת משולשת זו של האישיות היוצרת: בעל אגדה בפירושו לחומש, בעל הלכה בפירושו לתלמוד, ופוסק מעולה בכתביו האחרים. ואל יהא דבר זה קל בעיניו.

תכונה מפורסמת של פירוש רש"י לתלמוד היא קוצר לשונו, אך זו מהווה פרט אחד בלבד ממכלול שלם של תכונות ספרותיות, סגנוניות ולשוניות, המעצבות יחדיו את סגולת פירושו. ללשונו העברית של רש"י, ייחודה וחידושיה, מוקדשים שני חלקי ספר 'היכל רש"י' (ירושלים א-ב, תש"ם) שכתב החוקר י' אבינרי. לנושא

הספרותי והסגנוני-האישי הקדיש פרופ' י' פרנקל¹⁰ פרקים נרחבים שבהם תיאר, הגדיר והדגים, הרבה מסגולותיו התוכניות והתכניות של פירוש רש"י לתלמוד, ומן הטכניקה הדידקטית המשוקעת בו. אולם למרות שיש להסכים עם עיקרי דבריו, מסופקני אם ניתן להגיע לזיהוי של קטעי רש"י על סמך סימנים ספרותיים ולשוניים אלו, ולבידודם מקטעי מגנצא מקבילים להם, כולל פירוש רבנו אליקים. סגולת הקיצור אינה נידתית, כמובן, בספרו של פרנקל, מאחר שאיננה ניתנת לכימות ופתוחה להערכה סובייקטיוויית. לעומת זאת, מעלה פרנקל לעינינו תכונה אחרת, הפוכה לה ומפתיעה בתודתה, הלוא היא 'הדרך הרגילה של רש"י בפרשו מלים קשות וביטויים בעלי משמעות לא פשוטה, לתת ביאור כפול: שבת נ"ב ע"ב ד"ה רודה — מכה ומייסרה; שם פ"ה ע"ב ד"ה תלם — מענה שורה; יבמות נב ע"א ד"ה דמקדש בשוקא — מנהג זילות ופריצות הוא' — וכדומה רבים עד מאוד. תכונה זו, המצויה אצלו אף לצד פירושי לעז חר-משמעיים, מגינה על הסגנון מפני גוון לקוני ומציינת, כדברי פרנקל, כי 'פירושו של רש"י אינו מילון, אלא פירוש חי של הסוגיות התלמודיות. במכוון הוא מתרחק מלהיות פירוש מילונאי קפוא וחד מימדי, כי הוא רוצה להשתלב בתוך החומר המתפרש'. תוכל אפוא לעקור מתוך פירושו 'הקצר' מאות מלים נרדפות מבלי שיחול שינוי כלשהו במהלך הפירוש ועניינו, כדרך שתוכל לעקור מתוכו את שלושת אלפי הלעזים ששוב אינם משמשים בתפקידם היום. דוגמא זו מבהירה היטב כי לא סגנונו הקצר של הפירוש הוא המקנה לו את ייחודו וגם לא תכונות לשוניות מבודדות אחרות, אלא מרכיבים אחרים, מהותיים הרבה יותר.

הצד השווה בשלוש תכונות אלו שמנינו כאן, 'דיבור המתחיל', איכות הלשון וטכניקת ה'הקדם', ככתבונות אחרות שלא נמנו כאן, היא חתירתו של המפרש להצמיד את הלומד אל הטקסט התלמודי ולכופו, במשיכת נועם, להבינו מתוכו עד כמה שאפשר, מיניה וביה, ולא באמצעים שמחוצה לו. אין כוונת המפרש לשחרר את הלומד מן הטורח והיגיעה הכרוכים בלימוד הגמרא, אלא לנתבם כהלכה, ולעשותם תכליתיים יותר, נותני פרי, ויעילים לטווח יותר רחוק. זוהי המטרה הדידקטית העיקרית שבפירוש רש"י, ואילו המטרה האסטרטגית העליונה — זו שמעבר לשיקולים הטקטיים המידיים — היא לשמר את מסורת הפירוש האשכנזי לענפיה העיקריים, ולבססה כתשתית בלעדית להמשך משא ומתן ויצירה בתלמוד. פעמים רבות מדרך רש"י ומנחה את הלומד על דרך השלילה לא פחות מאשר על דרך החיוב, בכך שהוא מונע ממנו, במילים מועטות הנאמרות במקומן, מלנטות בחוסר תשומת לב כלפי פירושים נוחים ו'קלים' יותר, אך שטחיים ושגויים על פי המסורת הפרשנית הרווחת באשכנז. מכל האמור מוכן מאליו כי רש"י לא נתכוון להחליף את ה'מלמד' או את מסגרת ה'חדר' ובית המדרש. לא זו בלבד ש'רש"י מניח' — כדברי פרנקל — 'שילדים ומתחילים לומדים אצל מורה שיפרש להם

מלים פשוטות ותדירות בעברית ובארמית, מונחי מו"מ נפוצים ומושגי הלכה מן התורה ומן החיים' (עמ' 96), אלא שהוא מניח מציאותו של מלמד לצדס גם בשעה שהם מעיינים בפירושו, מלמד שיסייע להם להתמודד עם סוגיית התלמוד ופירושה כאחת. פירוש רש"י פונה אל הלומד המתקדם, החוזר על לימודו בשנית ובשלישית, ומסייע לו להתעמק טוב יותר בסוגיא, לבסס בקרבו את מסורת הפרשנות האשכנזית ולהכשירו לקראת התמודדות עצמאית יותר עם הסוגיות הבאות על יסוד מסורת פרשנית זו.

תכונה זו של פירוש רש"י, שניצניה ניכרים כבר בפירושי מגנצא שקדמהו, קשורה לאופי ההוראה באשכנז הקדומה, ולמסגרת היתסים ששררו שם בין הרב לתלמידיו. אלו ליוו את רבם לכל מקום ולמדו מהליכותיו – בביתו, במטבח, על שולחנו, ברחוב העיר, בביקורי נימוסין, בתפילתו בימי חול ומועד ובמעמדות שמחה ואבל – תוך שהם שואלים ומבררים עמו בו במקום את פשר התנהגותו, טעמו וסברתו. הלימודים העיוניים, היינו דף המקרא, הגמרא והשיעורים הקבועים בהלכה, היו קטע אחד בלבד ממסלול הלימודים הכולל, וגם בהם נתקיימה משמעת לימודים נוקשה. התלמיד המתחיל הורשה להתקדם בעיונו, ולהתעמק בפרטי הסוגיא שלפניו, על פי מדרגתו האישית בלבד, ותחת פיקוח צמוד של הרב. מהלך זה מנע מן התלמיד לחקור יתר על המידה בכיוונים שיש בהם סכנה – היינו, כיווני עיון שסופם לחשוף היתרים הלכתיים סמריים או בלתי מוכרים בחברה האשכנזית – אלא באיטיות, עקב בצד אגודל, ומתוך הקפדה על חשאיות נאותה.¹¹ אפוטרופסות זו על התפתחותו האינטלקטואלית של הגער נתבטלה מן העולם רק באמצע המאה הי"ב, על ידי בעלי התוספות ורבנו תם בראשם.

לדעתו של א' גרוסמן¹² משקפת הישיבה האשכנזית הקדומה 'תפיסת עולם דמוקרטית יותר' מזו של ישיבת הגאונים בבבל. לדעתו, נמנעו גאוני בבל, עד למפנה המאה הי"א, מכתובת פירושים מקיפים לתלמוד, משום שביקשו לשמור על אליטיזם אינטלקטואלי בתוכם זה, כדי למנוע מעמי הארץ פסיקה עצמאית של ההלכה ממקורותיה התלמודיים מחד גיסא, וכדי לשמור על מעמדה המרכזי של ישיבתם מאידך גיסא. הישיבה האשכנזית לעומתה מבטאת נטייה ברורה לדמוקרטיזם של מערכת הלימוד וההוראה, ומכאן הנכונות שהראו ראשיה להשקיע מאמץ נרחב בפרשנות התלמוד, ואף לעודד את תלמידיהם שיעסקו בכך. השקפה זו נכונה ביסודה, אך יש לזכור כי מדובר בתהליך ממושך, אשר הושלם רק בימי בעלי התוספות, באמצע המאה הי"ב, ואילו במהלך המאה הי"א הלימוד 'השווייוני' עדיין היה מונחה, ונתן בסד של פיקוח צמוד ומשמעת לימודים קשה, שתפקידם היה למנוע את פריצת מסגרות הלימוד בצורה בלתי מבוקרת, ולהקפיד על כך שידע 'עודף' לא יגיע לידי מי שעדיין אינו בשל ומתאים לו.

11 ראה חא"ש מע, מנהג אשכנז, עמ' 78-79.

12 א' גרוסמן, 'הזיקה בין המבנה החברתי ליצירה הרוחנית בקהילות ישראל בתקופת הגאונים', ציון נג (תשמ"ח), עמ' 259-272.

תכונה מרכזית אצל רש"י היא עידנותו הרבה לעניינים ולפרטים מן הראליה הסוכבת, לכל תחומיה: עולם הצומת והחי, והאדם – תכונותיו, הרגליו ומעשיו, כלי עזר ומלאכות, אמונות ודעות, רפואה ודקחות, העויות ותנועות, נימוסי הבריות וכדומה. תכונה זו בולטת ביותר בלע"זים הצרפתיים המרובים הנזכרים ברש"י, הבאים להגדיר מילים שונות שבתלמוד, ולדם ניתן בדרך כלל תיאור קצר של טיב העצם, ייעודו ודרך פעולתו. לעזים אלו משמשים כיום כמילך העשיר ביותר ללשון הצרפתית של המאה הי"א, והם נאספו בעבר על ידי חוקרים שונים, ולאחרונה בידי ר"ר משה קטן.¹³ מלבד הלעזים ניכרת תכונה זו במאות מקומות נוספים, שבהם מסביר רש"י מימרות שבגמרא על סמך הרגלים אנשיים שונים, המוכרים לו מן הסביבה. 'פירוש רש"י מעידים בכל דף על הרוח השוררת בישיבה ובקהילה: פשטות, צניעות, רייקנות, רענונות והסתכלות בכל ענייני המציאות, החל מן הטבע וממכשירי החיים הפשוטים וכלה בסדרים החברתיים והציבוריים של יהודים וגוים'.¹⁴ חומר רב במקצוע זה נאסף בידי חוקרים שונים, במסגרת מאמרים מיוחדים.¹⁵ במקרים לא מועטים נכנס רש"י לפרטים טכניים מורכבים של עשייה, כפי שנודמן לו לצפות בהם הלכה למעשה. תכונה זו אופיינית לחכמי אשכנז גם במאות הי"ב והי"ג, והיא ניכרת ביותר בכתביהם של חסידי אשכנז הראשונים, בספר חסידים ובפירוש המקרא שלהם.¹⁶

לנוכח ההקפדה לפרש כל מילה קשה וזרה בתלמוד, ולהבהיר פרטי ראליה נחוצים בהלכה ובאגדה, מפתיעה התעלמותו של רש"י, דרך קבע ושיטה, מן הקשיים הרעיוניים הכרוכים, לרוב, בהבנת מימרות אגדיות שבתלמוד, בפרט בענייני הגשמת האל והתנהגויות זרות המתוארות בהן לרוב. שאלות אלו העסיקו את הפרשנים מן האסכולה הספרדית, אולם רש"י הקפיד, כדרכו, להסביר את המילים הקשות המצויות בהן, ואת המשפטים הטעונים ביאור מילולי, אך לא התעכב כלל בהסברת העניין המכוון עצמו, אף על פי שבלא ספק היה ער לשאלות הקשות המתעוררות בלבו של כל לומד, ואשר ערכן במקומן אינו נופל מערך השאלות המקבילות בתחום ההלכה.

יסוד שליט בפירוש רש"י הוא קביעת הגירסא בסוגיא כחלק מתהליך פירושה, באמצעות המונח הטכני הקבוע 'הכי גרסין' בראש ה'דיבור המתחיל'. עניין זה דורש הרחבת דברים שאין כאן מקומה אלא בראשי פרקים בלבד.¹⁷ נטייה מושרשת

13 מ' קטן, אוצר לעזי רש"י, ירושלים תשמ"ד (כולל ביבליוגרפיה קדומה).

14 'בשר', רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו, תרכ"ז (חש"י), עמ' 332-320 (=הג"ל, מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, ב, ירושלים תשמ"ו, פרק ח).

15 חומר רב לפרקי ראליה שונים וכן ביבליוגרפיה נוספת, מהווה אח עיקר ספרו של א' שרשבסקי:

E. Shereshevski, *Rashi: The Man and his World*, New York 1982

16 ג' כרין, 'קורים לפירוש התורה של ר' יהודה החסיד', תעודה ג (תשמ"ג), עמ' 226-215.

17 'תאשמע', ספוריתם של חכמי אשכנז בני המאה הי"א-י"ב, קרית ספר ס (תשמ"ה), עמ' 309-298; הג"ל, הלכה, עמ' 33-32.

היא אצל רש"י לתקן את גירסת התלמוד במקום שנוסחו אינו מאפשר את פירוש הסוגיא על פי סברתו, או על פי מסורת ההלכה שבידו. גם חכמי מגנצא שלפניו עשו כן לעתים, אולם רש"י הרבה בזה ביותר והפך את תיקון הגירסא לאמצעי פרשני של ממש. במקרים אלו, שאינם מועטים כלל, נוטה רש"י להתערב ביד חזקה בספרים ולשנות את גירסתם במחיקה, בהשמטה או בתוספת. היקף השינוי שהטילו האשכנזים בכלל, ורש"י בפרט, בגירסת התלמוד ידוע היה יפה בין הקדמונים, ולידווקנים נחשבו רק 'ספרי ספרד' ולא ספרי אשכנז המוגהים. חכמי ספרד עמדו בקשר רצוף וממושך עם גאתי בבל, ונהגו דרך ארץ וחשיבות בנוסחאות התלמוד המיוחדות שהיו בידם, ולא הגיהון אלא לעתים רחוקות, לאחר השוואה מרוקדקת אל כתבי־יד קדומים ומוסמכים ולאחר ליבון העניין לעומת מסורת הגאונים.¹⁸ חכמי אשכנז, שלא קיימו קשר ישיר עם המרכז כבבל, וראו לפנייהם נוסחאות שונות ומגוונות של הטקסט התלמודי, נהגו להתאים את הגירסאות לשיטתם — שלא תמיד תאמה דווקא את מסורת הגאונים — אם בגופי הספרים ואם בתליית התיקונים בגיליון, ומשם חדרו התיקונים. עד מהרה, אל הפנים על ידי מעתיקים חרוצים שקיצרו לעצמם את הדרך. תופעה זו קשורה בהשקפתם של האשכנזים בדבר דרך היווצרותו של נוסח התלמוד. סבורים היו, על פי נוסחת איגרת רב שרירא גאון שהיתה בידם, כי התלמוד הועלה על הכתב רק לאחר שכבר נערך בפועל בישיבות גדולי האמוראים, ומכאן נתבקשו מסקנות לגבי מידת מהימנותו של נוסח זה לאותיותיו ולמילותיו הבודדות. תפיסה זו הביאה למעין מעגל קסמים, שלפיו אמינותו של הטקסט אינה גבוהה במיוחד, שהרי בוודאי כבר הוגה בעבר, ועל כן אין מניעה של ממש לשוב ולהגיהו בהווה לפי הצורך, ולנסות להחזיר בכך את הגירסא הקדמונית המשוערת למקומה. סיבה נוספת, יסודית ועמוקה יותר, קשורה בתפיסתם המיוחדת את טיב היחס שבין ההלכה, המנהג והמסורת, והמתחייב מזה.¹⁹ בין כך ובין כך, תופעה זו הגיעה לממדים כה נרחבים, שכבר רבנו גרשום מאור הגולה, ראש וראשון לחכמי גרמניה במאה הי"א, נאלץ להטיל חרם וקללה על המגיהים בספרים — ולא הועיל הרבה. גדולי ישראל שבאו אחריהם חזרו ונתקלו

18 הסבר נוסף להיווצרותו של הבדל מכריע זה בין אשכנז-צופת לבין ספרד הוצע פרוץ ש' רונטל, במאמרו 'תולדות הנוסח ובעיות צריכה בחקר התלמוד הבבלי', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 1-36, ובמיוחד עמ' 7-9. לרעתו רוח היה לימוד התלמוד בישיבות ספרד, כבבבל של תקופת הגאונים, בעל פה דווקא, ושלא מן הכתב, אף שהיה בידם תלמוד כתוב. באופן זה היתה בידם מסורת קריאה חיה שלא ניתן היה להטותה בנקל ומסבא אלא על פי מקור סמכותי. בצופת ובאשכנז היה לימוד התורה בישיבות מן הכתב ומן הספר דווקא, ועל כן נעדרה שם המסורת החיה של קריאת הטקסט. על פי תפיסה זו ניתן גם להבין יפה מדוע נתפתח דווקא באזורי מסורת בבל, כספרד וצפון אפריקה, הגישה הפראפרסטיט לפרשנות התלמוד, לעומת הגישה המאופיינת בטכניקת 'יבדו המתחיל' בצופת ובאשכנז. וכבר רמז על אפשרות זו רונטל עצמו, שם. וראה גם ש' מרג, 'לענין העברתו בעל פה של התלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 334-348.

19 לענין זה הקדשתי את פרק המבוא הגדול בספרי מנהג אשכנז, ומשם ייקחו הקורא.

כתופעה, ורבנו תם, באמצע המאה הי"ב, נאלץ לחזור ולייסד את התרם הקדמון. לרוע המצב בעיניו. לדבריו: 'לא די להם [למגיהים] בגרסות הגראין פירוש לשבש, כי אם דברי התנאים והאמוראים עצמם, ולא יתכן ליראי השם... ושרא ליה מריה לרבנו שמואל [-הרשב"ם] כי על אותה שהגיה רבנו שלמה [-רש"י] הגיה הוא עשרים, ולא עוד אלא שמחק בספרים...' (הקדמת ספר הישר). רש"י לא חיקן בגוף התלמוד, אלא הציע את חיקונו במסגרת קונטרס פירוש, ולכל היותר בגיליון דף התלמוד. פרט למסכת זכחים – שאין לה השלכה מעשית – שבה ה'רשה לעצמו לקצר את הדרך ולחקן בגוף הטקסט. ברבות הימים, עם חדירתו של פירוש רש"י לכל מקום, והפיכתו לעצם מעצמות הסוגיא, הקלו המעתיקים – ואחריהם המדפיסים – על קהל הלומדים ועל עצמם, ושילבו את גירסת רש"י אל גוף הסוגיא, תוך מחיקת זכר הגירסא האחרת שהיתה לפנייהם, ועל כן יקשה לעתים לברר מה היתה אותה גירסא שביקש רש"י לחקן, וכיצד נתפרשה לבעליה. בדרך זו כופה רש"י, למעשה, את פירושו על הסוגיא ועל הלומד בה, ומכוון אותו, כמעט בעל כורחו, אל הנתיב הסלול לו, בדרכי נועם ובמשיכת קלמוס קלה. טכניקה זו של 'ה"ג' מעוצנת היטב במסורת הלטינית בת הזמן בכלל, וזו המשפטית בפרט, ועל כך להלן, פרק ג'.

התלמוד עמד לפני רש"י בשלימותו, והוא השקיע את קני המדה הפרשניים שלו כאחד בכל פירושו... [לעומת זאת] לא יקרה שרש"י יעורר קושיות בין סוגיות רחוקות או יזיח את דבריו בעזרתן, אלא אם הדבר נחוץ לפירוש הסוגיא הנידונה בהתאם לדרכים שקבע לעצמו. על רקע מסקנתינו... שרש"י סקר בסקירה אחת את כל התלמוד כולו, אף בעניינים פורמאליים דקים מן הדקים, אין להבין את הצטמצמותו בפירוש הסוגיא ובפרטי פרטיה, אלא כויתור כביר של הפרשן הרידאקט. הרואה לפניו בבל רגע את הלומד הזקוק למדריך בטוח בהתקדמותו בתוך מבוכי הסוגיא, ואין לכו יכול להיות נתון למרחבי התלמוד כולו (פרנקל. רש"י, עמ' 202-203). דברים אלו קולעים למטרה, ומצביעים על מידת צמצום השפע וכיבושו כאחד מיתרונותיו הכבירים של הפירוש, שמתברר השכיל לומר 'די' לפירושו בנקודת הצורך. עם זאת, הישג מרכזי ומכוון של רש"י קשור בכך, שפירושו לסוגיא 'במקומה' נובעים, לעולם, מתפיסה אחדותית של מכלול פרטיה וענייניה כפי שהם עתידים להופיע, בהקשרים שונים, בכל רחבי המסכת. פירושו מתחשב בעקרונותיה ההלכתיים הכלליים והפרטיים, אלה המוסכמים על דעת כל התנאים והאמוראים, ואלה השנויים במחלוקות, ראשיות ומשניות – כפי שהדבר עתיד להתברר ללומד מן המשניות, מן הבריות, מן התוספתא ומדברי האמוראים וסתם התלמוד להלן במסכת – פירושו מתחשב בתלותם ההדדית ובדרך ההכרעה העקיבה ביניהם ובמה שתלוי בהם. רש"י קבע לעצמו תפיסה פרשנית אחדותית, אשר תכסה באופן עקיב, ככל שניתן הדבר, את כל מופעה של הסוגיא, לחלקיה ולמרכיביה, לכל אורך המסכת, על אף המחיר הכבד לעתים שתובע מימושו של עיקרון פרשני זה, בצורה של דחוקים ותמיהות שהוא מותיר אחריו פה ושם, הן

כלפי נוסח הסוגיא, מהלכה וסגנונה, והן כלפי הגיתום הפנימי של הדברים. אמנם, רק לעתים רחוקות יפתח רש"י את תפיסתו השלמה ויביעה במקום אחד; בדרך כלל היא מתלקטת מתוך צירוף קטעי פירוש במקומות הרלוונטיים, ואינה ניכרת אלא בעקבות עין מתמיד, חוזר וממושך, בסוגיות ובפירושי רש"י שעליהן. עניין זה אין להבינו רק כמאמץ דידקטי שמגמתו תועלת הלומד, אלא בעיקר כהצגת קו גבול לאחריותו של המפרש כלפיו. רש"י ערב ללומד עמו את המסכת מראשה לסופה, כי הסוגיות תתפרשנה לו מתוך התאמה לתפיסה יסודית אתה בהבנת כל מגוון המחלוקות שבתוכה, ובמחיר הוויתורים ההכרחיים המתחייבים מערכות שכזו, אך לא יותר מזה. הניסיון מוכיח כי אין אחריותו של רש"י חורגת אל מעבר לגבולות אותה מסכת (פרט, אולי, לסוגיות מקבילות ממש שרש"י מבקש, לעתים, לצאת ידי חובתן גם כן). הוזה אומר: לצד הוויתור על השוואה עם סוגיות תלמודיות שמתוצה לה, ניכרת הרחבת היריעה הפרשנית אל מעבר לגבולות הצרים של הסוגיא 'במקומה', לקראת הבנת מערכת רחבה יותר ותפיסתה במסגרת המסכת הגלמרת כולה. זהו צעד גדול קדימה, לקראת המהפך הכולל שחוללו נכדי רש"י, בעלי התוספות.

מן המופלאות היא מידת התאמתו של פירוש רש"י לכל רמת לימוד מצויה וסבירה. לומדים מן השורה וגדולי הדורות כאחד משתעשעים היו בפירושו ומפיקים ממנו מלוא חופניים נחת. יתר על כן. תועלתו של הפירוש עומדת ביחס ישר אל רמתו של הלומד: ככל שגבוהה יותר רמתו של הלומד, כך רבה מידת התועלת היחסית שהוא מפיק מן הפירוש, בהיותו מסוגל להבחין — או, לפחות, לדמות כי הוא מבחין — ברמזים מכוונים ובמשקעי לשון בפירוש רש"י, במה שנאמר בו ובמה שלא נאמר בו, ולרדת יותר אל 'עומק' כוונתו. חשיבותה המעשית של תופעה זו — שהיא מיחדת בעליל לפירוש רש"י, ולו בלבד — בכך שהיא מסייעת ביד הלומד להפיק את המיטב מעצמו, וחשיבותה עומדת בעינה גם אם טעות בידו, ולפוס חורפתו לא כיוון אל אמיתת כוונת רש"י. די להתבונן בעובדה הפשוטה, כי במהלך חשע מאות שנה מאז נכתב פירושו, נתחדשו אסכולות לימודיות רבות ומגוונות, שהעמידו סגנונות שונים מאוד זה מזה בדרך לימוד הגמרא, אך כולן כאחת, ללא יוצא מן הכלל, השתמשו בפירוש רש"י כאסמכתא לפירושיהן, וכולן ראו בו מייצג נאמן למהלך מחשבתן. סגולה נדירה זו גורמת לכך שהלומד יתקדם בלימודו יחד עם פירושו של רש"י, ולא רק בעזרתו של הפירוש, שאינו מתיישן לעולם. בכל קומה שאליה יגביה הלומד, שם יפגוש בפירושו של רש"י העומד לימינו ומסייע בידו — כמידת יכולתו של הלומד — להגביה שוב עוד ועוד. במקביל לכך תלך ותעמיק הכרתו של הלומד באיכות הפירוש ובגודלת מחברו, שהיא לאין שיעור, כמו גם ביטחונו כי רש"י אכן ראה הכול וחירץ הכול בכלל דבריו, ונשמר מן הקושי בכל מקום, אם באמירה מפורשת, אם ברמיזה שרמז ואם בשתיקה ששתק. וכידוע, נוצרה ספרות מתודולוגית שלמה בכיוון זה. רבים ממפרשי התלמוד הצביעו, במהלך עבודתם, על דוגמאות כאלו, מהם שקופים

ומשכנעים לגמרי, מהם אפשריים, ומהם מלאכותיים ומפולפלים בבירור. עבודה רבה במיוחד הושקעה ביישוב מאות קושיות בעלי התוספות על פירוש רש"י, בכל עמוד ודף שבש"ס, וספרים מיוחדים הוקדשו לענף לימודי זה, ולניסיונות לשחזר את דרך פירושו של רש"י במילואה. אלא שלא כל הקושיות טענות תירוץ, שכאמור לעיל לא נתכוון רש"י להטיל שלום בין סוגיות מסכת אחת לחברתה, כפי שמעולם לא טרח להעלות בפירושו קושיות השוראיות ממסכת למסכת. יתר על כן. במקרים רבים פירש רש"י סוגיות מקבילות, או מקבילות בחלקן, המופיעות במסכתות שונות, בצורה שונה, ולפעמים בצורה הפוכה וסותרת, כרב או במעט. תופעה זו הטרידה רבות את הלומדים ואת החוקרים, ומקובל לומר כי רש"י שימר בכל מסכת את המסורת הפרשנית שקיבל מרבו שלימדו אותה מסכת.²⁰ קשה להוכיח טענה מעין זו, בגלל המיעוט המופלג של חומר מקורי קדום לרש"י, אולם הטענה נראית סבירה והיא מדגימה יפה את גבול האחריות שנטל רש"י על עצמו.

פירוש רש"י נתון כיום בנוסח אחד למדי, המשתקף אלינו מעל דפי כל גמרא נדפסת שבנמצא; וכאמור לעיל, לא נדפסה מעולם מהדורת תלמוד, ולא גמרא בודדת, שאיננה מלווה בפירוש רש"י בצדה, חזאת עוד בטרם הפך הפירוש לחלק בלתי נפרד מצורת הדף הקבועה ומעימודו הממוספר. רש"י לבדו הוא שזכה לכבוד גדול שכזה, ולא שום אדם אחר, או ספר אחר שבעולם. כך הוא הדבר במהדורות הדפוס, אולם בכתב-היד שונה המצב בתכלית. רוב כתב-היד של פירוש רש"י לתלמוד כתובים בנפרד לעצמם, כשם שרוב עותקי התלמוד הכתובים ביד, הן הכרכים השלמים והן הקטעים והדפים הבודדים והקדומים, התלושים מכריכות ספרים עתיקים, אין בהם פירוש רש"י, ורובם הגדול ממוצא אשכנזי מובהק. עם צירופו הקבוע של פירוש רש"י אל גיליון התלמוד, למן ראשית תקופת הדפוס, נוצרה תלות טקסטואלית עמוקה בין השניים, שהשפיעה על נוסח התלמוד ותיקונו ההדרגתי ברוח גירסת רש"י ופירושו, ומצד אחר השפיעה על נוסח רש"י עצמו, בכך שגרמה להאחדה מלאכותית של נוסחאותיו, ולהעלמת הוורסיות המצויות לרוב בכתב-היד ובערי הנוסח הקדומים. ואף כי מקצת בלבד מן השינויים נוגע לתכנים, ורובם משקף הבדלי סגנון והטעמה בלבד, הריהם עם זאת ניכרים מאוד ואינם, בשום אופן, שינויים שמטיל הסופר בכתוב במהלך עבודתו. ניסוחים חלופיים הם, פרי רוחו של 'מחבר', זה המקורי או כל אדם אחר העושה בפירוש כבתוך שלו, ברשות או שלא ברשות; מה עוד שרובם של נוסחים אלה נשמעים ונקראים, לאחזן המורגלת, כלשונו המקורית של רש"י. מלבדם מצוים משפטים נוספים, לא מועטים, בכתב-היד, שאינם בדפוס (ולהפך) ובהם, לפעמים, פירושים בשם רבותיו או בסתם, כחלק אינטגרלי מן הפירוש. עדויות קדומות מצויות גם בספריהם של פרשני התלמוד הראשונים, שהשתמשו בפירושו וציטטו מלשונו תדיר. גם כאן

20 א' אפסוביצר, 'לתולדות פירושי רש"י לתלמוד', ספר רש"י, תשט"ו, עמ' רצג-שד.

משחקפים חילופים שונים, אף כי בפינה זו יש תחילה לדעת היטב את דרכם של אותם ראשונים בהבאה ובציטוט, לפני הסקת מסקנות כלשהן. גם נוסח רש"י הנלווה לדפי התלמוד שבדפוס העריסה הספרדיים, שהמצוי מהם נלקט וצולם,²¹ שונים במידה מסוימת ומשקפים, ככל הנראה, רש"י ספרדי, השונה מנוסח רש"י שלנו באופנים שונים. נוסחים אלו מתאימים לעתים קרובות לנוסח שבספר 'עין יעקב' לר' יעקב אבן חביב, ממגורשי ספרד.²² שינויים מעניינים מצויים בנוסח רש"י שנדפס לצד הר"ף, אשר ראשיתו בסוף המאה הי"ג, ויסודו בהעברת נוסח רש"י לצד התלמוד המקוצר שניסח הר"ף, לתועלת אלה שקבעו לימודם ברי"ף ולא בתלמוד.²³ למרות מרכזיותו של פירוש רש"י לתלמוד וחיבתו העצומה, ולמרות שפע כתבי-היד והמקורות הקדומים – ואולי דווקא בגלל כל אלו – חסרים אנו מהדורה ביקורתית נדפסת של פירושו אפילו למסכת אחת קטנה מן התלמוד, ואפילו עבודות הכנה רציניות למהדורה שכזו כמעט שאינן במצא.²⁴

מצב 'נזיל' זה של הנוסח מעורר את השאלה היסודית, האם כתב רש"י מהדורות לפירושו? קשה לתאר שתלמידי חכמים – ולא כל שכן סתם סופרים – ישלחו יד בפירושו ויגרעו ממנו, יוסיפו עליו או יחליפו בו דברים וסגנון ריבוד כאוות רוחם, כשם שקשה להניח כי רש"י כתב 'מהדורא בתרא' אשר נבדלה מקודמתה בסגנונה, בעיקר, וכדרך הבעתה. מה עוד, שמספר העדויות הברורות והחד-משמעיות המתלקטות מדברי הראשונים על תיקונים וחזרות ענייניים של רש"י, הוא קטן מאוד, כמה עשרות לכל היותר, ובזה סיוע רב רושם לכך שחזרות ותיקונים מקומיים אמנם היו, אבל מהדורה חדשה לא היתה. הנושא הזה נחקר בעומק רב על ידי י"נ אפשטיין,²⁵ שנטה לדחות את רעיון המהדורות, חזר לדון בזה י פרנקל בספרו הנזכר, פרק א', שהעלה גם הוא 'שאינן שום נקודת אחיזה במקורות

21 על ידי ח"ו דימיטרובסקי, שריד בבל, ניו יורק תשל"ט.

22 'מלח', 'על נוסח פירוש רש"י למסכת ברכות שבספר 'עין יעקב'. סיני צח (תשמ"ו), עמ' מט-נ; הנ"ל, 'על פירושים שונים או סותרים של רש"י במסכת ברכות', שם, עמ' רכג-לא; הנ"ל, 'פירושים אחרים' בדברי רש"י במסכת ברכות', שם קג (תשמ"ט), עמ' קלח-קמו; הנ"ל, 'על דבורי רש"י שאינם על מקומם', שם קו (תש"ן), עמ' ריג-דכד; ש"ז פיק, 'עיון אחד בפירוש רש"י לתלמוד', סידרא ח (תשנ"ב), עמ' 91-99.

23 על תופעה זו ראה להלן, עמ' 145-146. לימים הועחק נוסח רש"י לצד ספר הרא"ש, לתועלת אלה שהעתיקו את לימודם, מאוחר יותר, מן הר"ף אל הרא"ש. על כל זה ראה י תא-שמע, 'פירוש רש"י-רי"ף ופירוש רש"י-רא"ש', רש"י: עיונים ביצירתו, בעריכת צ"א שטיינפלד, רמת גן תשנ"ג, עמ' 209-220.

24 ש' (מוניץ) המר – ש' פיק, 'נוסח פירוש רש"י למסכת תגינה', רש"י (לעיל, הע' 23), עמ' 86-69.

25 י"נ אפשטיין, 'פירושי הריב"ן ופירושי וורמייזא', תרכ"ז ד (תרצ"ג), עמ' 153-192. מצב דומה, אך מסובך יותר, קיים גם ביחס לנוסח פירוש רש"י לתורה, ושם עורר הדבר מחלוקת עזה בין החוקרים בשאלה עד כמה מקורי הוא פירוש מפורסם זה בצורתו הנדפסת שבידינו. ראה: א' טרנטו, 'על גלגולי הנוסח של פירוש רש"י לתורה', תרכ"ז נ (תשמ"ז), עמ' 211-242; א' גרוסמן, 'הגהות ר' שמעיה ונוסח פירוש רש"י לתורה', תרכ"ז ס (תשנ"א), עמ' 67-98. הור"ח ביניהם נמשך גם בכרכים סא-סב של כתבי-עת זה.

שפירוש רש"י לתלמוד שבידינו אינו יצירה אחידה; ובה הדין עמו. אולם הפתרון שהציע, אשר לפיו אין לפנינו בכתב־היד אלא שינויי העתקה רגילים, שיש בהם גם תוספות אחדות משל רש"י ובני חוגו (ומעתיקים שונים), אינו מועיל אלא לחלק קטן ושולי של הבעיה. נכון הדבר כי העדויות שבדברי הראשונים על חזרות רש"י והגהות ותיקונים שלו, נמצאות בכתב־היד של הפירוש, וגם סביר להניח כי כל עדות שכזו חייבת להימצא, בבדיקה אחרונה, באחד מכתב־היד, אם אך לא אבדו אלה מאתנו. סביר עוד, כדברי פרנקל, כי העדויות הקדומות בדבר 'מהדורות' רש"י אינן אלא מסקנות שהסיקו הראשונים מהמצב שהשתקף להם מתוך כתב־היד הללו, אלא שבה עוד לא אמרנו כי מסקנת הראשונים מוטעית, וכי חילופים אלו משקפים מצב רגיל הידוע לנו היטב בעולם כתב־היד. אדרבא — מצב החילוף כאן עמוק הוא ומהותי הרבה יותר מאשר בכתב־יד ביניים בדרך כלל, ועובדה זו היתה ברורה לראשונים לא פחות — ואולי יותר — מאשר לנו, ומכאן הסיקו מה שהסיקו. על כן מוטב להניח את הדבר בצריך עיון. ואפשר שפתורנו טמון בכיוון שונה: דעתו של פרופ' אורבך היתה כי ברבות הימים אפשר רש"י לתלמידיו הקרובים שלמדו במחיצתו, בפרט קרובי משפחתו, הריב"ן, ר' שמעיה והרשב"ם, לשפר ולשכלל את פירושו בעקבות לימודם בצוותא עמו, והאציל עליהם מסמכותו, ועל כן יש לעבודתם תוקף כאילו עשאה הוא, אף כי מבחינה צורנית, סגנית ולשונית, משוקעת בה עבודתם שלהם. ואף על פי שביקשו לשמר את סגנונו ואת רוחו המיוחדת, אין כל הסימנים והסממנים הספרותיים המיוחדים לרש"י חייבים להימצא בפירושו בכל מקום. לאחרונה נתחדש הדין בנושא זה, ונתחדד יפה, אולם לכלל מסקנה לא הגענו.²⁶

היבט נוסף של בעיית המהדורות נוגע למציאותם של נוסחי רש"י למקצת מסכתות התלמוד, שבהם עובר שינוי, סגנוני ומהותי, לכל אורכה של המסכת, עד כי שוב אין אפשרות לראותם כחילופי נוסח 'רגילים'. דוגמא מובהקת לכך היא 'מהדורא קמא' של פירוש רש"י למסכת כתובות, שקטעים ממנה נכללו בספר 'שיטה מקובצת' למסכת זו, וקטעים נוספים צירף והדפיס יחדיו פרופ' י"נ אפשטיין, בחוברת מיוחדת בשם 'פירוש רבנו יהודה ב"ר נתן לכתובות' (ירושלים תרצ"ג). כפי שמעיד שם הפרסום, הוכיח אפשטיין כי המדובר הוא בעיבוד של פירוש רש"י למסכת זו שנעשה בידי הריב"ן, חתנו ותלמידו של רש"י, עיבוד שהוא בגדר חיבור עצמאי של הריב"ן, אשר השתמש הרבה בפירושי רבו, והעתיק מהם דברים הרבה בלשונו, סתם או בפירוש 'מ"ר', 'מורי', ועוד). דוגמאות נוספות לטיפוס ספרותי זה ניתוספו למסכת פסחים וסוכה,²⁷ יבמות²⁸ וכתב־יד פרמא (דה רוס) 1300 למסכת בבא קמא (פרנקל, רש"י, עמ' 7), חלקם משל הריב"ן וחלקם משל תלמידים אחרים של רש"י. אלא שלא בכל מקרה המצב ברור גם בטיפוס זה.

26 ראה במיוחד ש"י פרידמן, 'פירוש רש"י לתלמוד: הגהות ומהדורות', רש"י (לעיל, הע' 23), עמ' 147-176.

27 מהר"א קופפר, ירושלים תשמ"ד. 28 מהר"א קופפר, ירושלים תשל"ז.

פירוש רש"י 'האמיתי' למסכת מועד קטן,²⁹ נתקל בביקורת נקבת ומדוקדקת.³⁰ אך בין אם צדקו הדברים ובין אם לאו, הרי מצויים בידינו כיום ארבעה נוסחים שונים (לפחות) של פירוש מועד קטן המיוחס לרש"י, וכולם כתובים בסגנון רש"י וברוחו; גם למסכתות נדרים ונזיר מצויים בידינו ארבעה נוסחים שונים.³¹ במקרים אלה ישנם סימנים ספרותיים המרמזים על כך כי המדובר הוא בקבוצת פירושי מגנצא המייצגת, כרגיל, רבדים שונים של טופס תשתית אחד, על פי הטכניקה המקובלת בפירושים אלה. לגבי קבוצת הפירושים למסכת נזיר העלה כך אף אפשטיין במאמרו הנ"ל, הע' 25, אלא שהוא ביקש לראות בקבוצה זו את תורת 'וורמייזא' דווקא, על פי סימנים שונים שחדש במאמרו שם, ועל כן הגדירה כפירוש 'אשכנז' סתם, שסימניו הכלליים משותפים לפרשנות וורמייזא ומגנצא, אך ניתן להבחין בו, לדעתו, ייחודיות של וורמייזא דווקא. אולם ההבחנה שהעלה בין מגנצא לוורמייזא מבוססת על הנחה היסטורית מוטעית, כמו שהראה גרוסמן בספרו על חכמי אשכנז (עמ' 412). גם הפירוש האחר לרש"י, קידושין, שחלקו נמצא ופורסם,³² וקטעים ממנו נודעו לראשונים על שם רש"י, דומה ביותר להיות פירוש מגנצא — ראה במבואו של המהדיר שם. אפשר כי גם חלק מטיפוס 'ריב"ן' שהגדרנו לעיל, שייך אף הוא לדור שלפני רש"י ולא לזה שאחריו.

עיון משווה בין המורשת הפרשנית האשכנזית שלפני רש"י לבין עבודתו הוא, מאפשר לנו להעריך הערכה ראשונית את הישגו, ולהגדיר את מקומו במסגרת תולדות הספרות הפרשנית לתלמוד שם. השוואה שכזו תיתכן אך ורק בקצת מסכתות מסדר קדשים, שבהם נשתמרו לנו פירוש מגנצא ופירוש רש"י גם יחד, ובאותם מקרים מועטים שבהם נשתמרו לנו קטעי פרשנות משל רבותיו של רש"י בספרים אחרים. ההשוואה בסדר קדשים — אף שאין הדבר ברור אם ניתן להסיק ממנה גם על המצב בשאר סדרי התלמוד — מלמדת על דמיון רב ביותר בין תכני שני הפירושים, גם במקום שברור לחלוטין כי רש"י לא השתמש כלל בפירוש מגנצא, וככל הנראה לא היה בידיו כלל לאותה מסכת, כגון במסכת בכורות. המסורת הפרשנית בשני הספרים זהה כמעט לגמרי, אף שלשון פירושו של רש"י קצרה פי כמה ואינה מגלה שום תלות בנוסח פירוש מגנצא. במסכת מעילה לעומת זאת קיימת קרבה עניינית ולשונית רבה ביותר בין שני הפירושים, עד כדי תשעים אחוזים, ואין ספק כי רש"י ראה את נוסח פירוש מגנצא, והשתמש בו כתשתית מילולית פעמים רבות מאוד, אף אם נחלק עליו במסורתו הפרשנית, בהיקף האמור של כעשרה אחוזים מאורך הפירוש. קרבה עד כדי זהות ניכרת גם באותם מקרים בודדים שבהם ניתן לערוך השוואה בין פירוש רש"י לפירושי רבותיו המובאים

29 יצא לאור אף הוא בידי א' קופפר, ירושלים תשכ"א.

30 "פלורסהיים, 'פירושו של רש"י למועד קטן', תרכ"ז נא (חשמ"ב), עמ' 421-444; ע' שרמר, 'על הפירושים המיוחסים לרש"י למסכת מועד קטן', ספר היובל לח"ו דימיטרוסקי (בדפוס).

31 אפשטיין (לעיל, הע' 25), עמ' 153-192.

32 מהד' א' קופפר, ירושלים תשל"ז.

במקומות אחרים.³³ למרות הדמיון הרב בתכנים ופעמים הרכה אף בסגנון ההבעה והביטוי, נבדל רש"י מקודמיו בשלושה דברים מרכזיים: (א) בבחירת נתיב פרשני אחד, העובר כחוט השני לאורך המסכת כולה. דבר זה לא נתאפשר, ואף לא נתבקש, במבנה הרבדים שאפיין את פרשנות מגנצא הקדומה, שהוא לעולם בשלב של 'התהוות'. (ב) בהינתקות מן התלות ב'מורה', שנוכחותו היא אכן פינה בפירושי מגנצא, אך נעלמה לגמרי מפירושו של רש"י, למרות שרוב פירושו לקוחים, ככל הנראה, מפירושי רבותיו וממסורתם, כפי ששמעה מהם בעל פה, וכפי שלמדה מתוך קונטרסי מגנצא הנזכרים. בחירתו בנתיב פרשני אחיד לאורך כל המסכת, שללה הישענות על 'מורה' יחיד כלשהו, והעמידה הכול תחת אחריותו האישית. עם זאת שימר רש"י, מתוך כבוד לרבותיו ולמפעלם הפרשני שממנו ינק, את זכר מקורותיו, ושילבם מדי פעם בתוך פירושו, אף כי בצורה מסויגת כלשהו ודרך חירות. (ג) בתשומת לב ספרותית מופלגת לענייני דיסקטיקה, לשון, סגנון ועריכה, הנעדרים כליל מספרות מגנצא הקדומה. ביצירתו של רש"י ניכרת בעליל, ובכל עת, נוכחות פרשנית אינטנסיבית ומודעת היטב לבעליה, ומורגש החוש האמנותי והאסתטי של היוצר האמן, לא פחות משמורגשת בה המגמה הרבנית המסורתית. אופייני הדבר לרש"י, שבשום מקום לא תכיר סימנים חיצוניים לתיקונים, שיפורים, חזרות, השלמות ותיאומים נחוצים, ואף לא לשינויים במתכונת, בסגנון או ברמה, לאורך כל המסכת ואף לא לקראת סופה. כל זאת על אף שרש"י היה עסוק בכתיבת פירושו שנים רבות, וכנראה גם לא סיים את כתיבתו עד יום מותו.

שלושה יסודות אלו לבדם מעמידים את רש"י כגשר איתן בין העולם השמרני והמסורתי שקדמו, ואשר ערכיו ומגמתו סמוכים היו לגמרי על ערכי העבר ומורשתו, לבין עולמם המהפכני של חכמי המאה הי"ב, בעלי התוספות הצרפתיים, שהאוריינטציה הדתית וההלכתית שלהם פונה בבירור כלפי המודרנה האינטלקטואלית ושיטותיה הסכולסטיות הדיאלקטיות, כפי שרווחו בין מלומדי התקופה. מעמדו של רש"י כמגשר בין התקופות ניכר גם ממרכיבים אחרים בעבודתו, כפי שהארכת במקום אחר,³⁴ ופירושו לתלמוד אומץ על ידי בעלי התוספות כקרב קפיצה לרמת המשא והמתן הפרשני המחודש שפיתחו הם בעקבותיו. מתוך כך נתרכך במידה רבה המופע המהפכני שבמפעלם של בעלי התוספות, ותקבל הרושם השטחי כאילו מדובר במפעל המשך ובהתפתחות 'כמותית' בעיקרה.

רש"י הוא בלי ספק מייצגה המושלם של הדמות האשכנזית-הצרפתית במיטבה, ושיאה של היכולת היצירתית שם. מיד אחריו, ובזיקה אליו, התפתח באזורים אלו

33 ראה לדוגמא את דברי ר' יצחק ב"ר יהודה המובאים בספר מעשה הגאונים, עמ' 14, עם פירוש רש"י לסוגיית מסכת ביצה (כו ע"ב) וגידולית שם, ודבריו של חכם זה המובאים שם, עמ' 43, עם פירוש רש"י לסוגיית תענית (י ע"א) המובאת שם.

34 תא"ש מע, מנהג אשכנז, עמ' 49-59.

מפעל התוספות, אשר במשך כמאתיים שנה ריכו סביבו את מיטב הכישרון הלמרני לשם לימוד מחדש של התלמוד ושיווי משמעות חרשה לו, מתוך גישה מודנית וחדשה. אולם הישגם האינטלקטואלי הגדול של בעלי התוספות הישג קבוצתי וקיבוצי הוא שנטלו בו חלק מאות תלמידי חכמים בישיבות רבות, גדולות וקטנות, אשר למדו בצוותא, הפרו זה את זה, ועל פי רוב כתבו את חידושיהם 'לפני רבותיהם, ואילו פירוש רש"י לתלמוד 'כיבוש יחיד' הוא, הישגה של הרוח היוצרת בתוך ד' אמותיה שלה. ואף על פי שלצורך עבודתו הסתייע רש"י באופן אינטנסיבי בדברי רבותיו, בטכניקה שלהם ואף בסגנונם, הרי שמבנהו, החידוש הפרשני שבו, גיבושו הסופי, עריכתו וניסוחו הגאוני, ועמדותיו העצמאיות – פעמים רבות מתוך התנגדות לדרך רבותיו – מייחדים את פירושו בצורה ברורה ביותר. מאז כתיבתו מלוח פירוש רש"י באופן קבוע את התלמוד עד כי הפך להיות עצם מעצמותיו. וגם לאחר הפיתוח הפרשני העשיר והמגוון שנשתכלל לימוד התלמוד במהלך מאות השנים שלאחר רש"י, כמערכ ובמורח, פירוש רש"י לבדו הוא הנותן לתלמיד את הרגשת האחידה הברורה בסוגיית התלמוד – הוא 'פשוט' הסוגיא הכסיסי, הוא לבדו ולא שום פירוש אחר. פירושים אחרים הם, לרוב, מתחכמים יותר, בעלי אופק רחב יותר, מושגיים יותר ובעלי יתרונות אחרים בדומה לאלו. אך בתודעת הדורות פירוש רש"י לבדו הוא 'פשוט' הסוגיא ותשתיתה.

סייעה לכך סגולתו הקורסורית של הפירוש, והרגישות הדידקטית הנדירה שניחן בה רש"י לדעת היכן בדיוק מתבקשות אותן מילות פירוש מועטות שקבע כדי לסייע ללומד ולהעבירו בשלום בין מצרי הסוגיא. מוסף על כך לשונו העברית הקצרה, המוגדרת, המדויקת, הלבבית והיפה להפליא, וענוותו המופלאה, יותר מכל האדם אשר על פני האדמה: שבשום מקום בפירושו אינך שומע את קולו של 'אני' המרבר, כרגיל בכל הספרים שבעולם, והקול כאילו מידבר מאליו, כאילו נאמרו הדברים כך מימות התנאים והאמוראים עצמם, ואין הספר שלפניך אלא צינור של מסירה בעולם, פסקול שעליו רשומה מסורת הדורות מקדמת־דנא, ושניפויה המושלם הוא דבר המובן מאליו. גם חידושו של רש"י הערוכים נגד דעת רבותיו, נאמרו כאילו נגד רצונו, כפרי לאומרם מפני חובת האמת ומצד הגיונם הפנימי של המקורות, בהשקט ובצנעא, תוך הנמקתם בקצרה. עם כל זאת ישים הלומד אל לבו עד כמה גדולה היא מעורבותו של רש"י במהלך לימוד הסוגיא, ועד כמה משליט הוא בפועל, אף כי בנחת ובדרכי נועם, את תפיסתו שלו על הסוגיא ועל לומדיה, מבלי משים כמעט. למן ה'היכי גרסין' השקט, החשאי והשותק כמעט, דרך אותן מילים מועטות ותמימות השתולות, כמעט מאליהן, במהלך פירושו,³⁵ ועד

35 כבר עמדנו לעיל, עמ' 34, על תכונתו של הפרשן האשכנזי לכך את דעתו על הסוגיא ולהשתלט עליה. רש"י הוא דוגמא טובה מאוד לכך, ודוגמא מעניינת תוארה בפירוט רב במאמרו של צ' גרנר, 'מצילין אותו בנספח', מנחה לשרה (לעיל, הע' 1), עמ' 82-96.

לטעונונים הגלויים כנגד פירוש קודמיו או חבריו. ודי בויכוחים הגלויים והמרוכזים שמנהלים עמו בעלי התוספות בכל דף ודף, כדי לעמוד על עומק התופעה ועל עומק המעורבות של רש"י בסלילת נתיבי הסוגיא ופריצת דרכיה. עומק המעורבות מול השקט והצנעא האנונימית שבטכניקה ובסגנון, הם מן המאפיינים המהותיים החשובים שבפירוש רש"י, בניגוד למרכיבים אחרים בפירוש, שאף אם הם בולטים וראוותניים יותר לעין, מעוטי חשיבות הם להערכת מפעלו.

יסודות נוספים בפירוש רש"י נידונים במקומות שונים; ראה במפתח: רש"י.

פירוש רבנו אליקים ב"ר משולם הלוי

בזיקה עמוקה אל קטטרסי מגנצא עומד גם פירוש רבנו אליקים, מן החכמים החשובים שפעלו בגרמניה במאה הי"א. זמני חייו קרובים לאלו של רש"י, אף כי היה מבוגר ממנו מעט, ככל הנראה, ומקובל לקובעם בין השנים 1030-1100. מעשיו פרוסים על פני שלוש ערי שו"ם: וורמייזא, מגנצא ושפיירא, ובשתי האחרונות נמנה על עמודי התווך של ישיבותיהן. רבותיו הם גם רבותיו של רש"י: ר' יצחק ב"ר יהודה ור' יצחק הלוי – שעמו עמד, אולי, בקשר משפחתי קרוב³⁶ – ושנות לימודם אצל ר' יצחק ב"ר יהודה אפשר חופפות הן. תחילת מעשיו בוורמייזא, ושם גם נקברו שתי בנותיו, שמתו בצעירותן (1083, 1089). משם עבר ללמוד בישיבת מגנצא ולאחר מכן עמד בראש ישיבתה ותכנה 'המורה' (ובמליצה: 'מורה צדק'), כינוי שבו הורגלו תלמידי הישיבה לצטט מדברי ראש הישיבה. מאוחר יותר עקר לשפיירא, שיישובה היהודי התחדש בשנת 1084, ובה שימש כרב וכראש ישיבה. חתנו הוא ר' יצחק ב"ר אשר (ריב"א הראשון), ראשון לבעלי התוספות בכלל, ולאשכנזים בפרט, והגדול שבין חכמי שפיירא לדורותיה (עליו, ראה להלן. עמ' 66).

לדברי כרונולוגיה קדומה שנכתבה על ידי הרא"ש עוד בחיי מהר"ם מרוטנבורג רבו, ונכללה אחר כך בשו"ת מהרש"ל,³⁷ 'רבנו אליקים קיבל עם רש"י מרכותיו, וכן פירש ארבעה סדרים'. ידיעה נכבדה זו מעוררת את השאלה מה אירע לפירוש מקיף שכזה, שנכתב במקביל לפירוש רש"י ועל פי תבנית מקיפה כמותו, והאם מצויים שרידיה בדינו. בכ"י מינכן 216 מצוי פירוש רבנו אליקים למסכת יומא, ומשם הדפיסו דב גניחובסקי הנזכר.³⁸ כתב-היד, מן המאה הי"ג על פי הערכה, כולל קובץ פירושי רש"י למסכתות שונות, שלמים ומקוטעים, אך למסכת יומא לא היה בידי המעתיק פירוש רש"י, ועל כן השלימו בפירוש רבנו אליקים, וכך נשתמר

36 עליו ראה במבואו של דב גניחובסקי לפירוש ר' אליקים למסכת יומא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 48-49. וראה גרוסמן, אשכנז, עמ' 275, ולפי המפתח.

37 אפשטיין, מחקרים, ב, עמ' 772.

38 ביקורת על מהדורה זו ראה י' פרנצוס, 'פירוש רבנו אליקים למסכת יומא', סיני סא (תשכ"ז), עמ' ריג-רכ.

לנו אוצר יקר זה. מלבד יצירה שלמה זו (למעט דפים אחדים בסוף המסכת). נדפסו שרידים מפירוש המיוחס לו למסכת תענית, על פי שני כתבי־יד שבניו יורק, בידי ד' הלבני (ירושלים תשי"ט). מובאות מתוך ספרים קדמונים לעוד אחת עשרה מסכתות רשם גניחובסקי, ועליהן יש להוסיף את מסכת שבת, שממנה העתיק רשב"ם — בתוספות שהוסיף לפירוש רש"י וקנו — עניין ארוך, וסיים: 'בפירושים של ר' אליקים';³⁹ וכן מסכתות גיטין וקדושין שהביא מהן ר' בצלאל אשכנזי בשו"ת שלו סי' א'.⁴⁰

לדעת א' עפשטיין, היה רבנו אליקים עודכו ומסדרו האחרון של קונטרס מגנצא, המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה, ואשר אכן הקיף, כאמור לעיל, ארבעה סדרים הנלמדים של הש"ס, אלא שנשתמר בידינו רק לאותן מסכתות שלא היה להן פירוש רש"י. ראייתו העיקרית מכך שציטוטים מדברי רבנו אליקים בדברי כמה ראשונים נמצאים לפנינו, מילה במילה, בפירוש המיוחס לרגמ"ה, תופעה הכוללת במיוחד במסכת בבא בתרא.⁴¹ לעומת זאת, הצביעו הלבני וגניחובסקי על סימנים ברורים המעידים על מציאותו של ספר פירושים עצמאי של חכם זה לכמה מסכתות, וביחס למסכת בבא בתרא ניתן להוכיח דבר זה בראיות ברורות, כפי שהראיתי במאמרי הנזכר. הוזה אומר: מלבד פעולתו המסתברת, והמוכחת, במסגרת קונטרסי מגנצא, שהרי נשא תפקיד מרכזי בישיבה ההיא והיה, כהכרח, 'עורך' (אחרון!) של אותם קונטרסים, חיבר רבנו אליקים גם פירוש עצמאי, אישי יותר, למסכתות התלמוד, אלא שכלל בו חומר רב מקונטרסי מגנצא. ואף על פי שקבוצת הקטעים המובאים על ידי ר' יצחק אור זרוע מפירוש רבנו אליקים למסכת בבא בתרא, נמצאת לפנינו במיוחס לרגמ"ה, הרי קיימים קטעים אחרים הנמצאים לפנינו בפירוש המיוחס לרגמ"ה לבבא בתרא, אשר הובאו על ידי ר' יצחק אור זרוע מכלי שני, מתוך פירושו של רבנו כרוך ב"ר שמואל הספרדי לאותה מסכת ועל שמו, ולא זוהו על ידו כלל כפירושי רבנו אליקים. אם כן, היה ספר רבנו אליקים — או פירוש מגנצא — שבידו שונה מספר רגמ"ה שבידינו.

שונה הוא המצב לגבי מסכת מעילה. למסכת זו יש בידינו הפירוש המיוחס לרגמ"ה הנדפס, כרגיל, בגיליונות הש"ס, אך מקצת כתבי־יד קדמונים ייחסו פירוש זה לרבנו אליקים, כפי שניתן לראות מן המובאות המדוברות בספר 'שיטה מקובצת' למסכת זו על שם רבנו אליקים, אשר הן לפנינו בפירוש רגמ"ה, דווקא בו ולא בפירוש 'רש"י' הוזה עמו עד לשיעור של תשעים אחוזים ומעלה, אך שונה ממנו

39 מ' בלוי (מהדיר), ספר הכתים על הרמב"ם, ניו יורק תשל"ח, עמ' שפר.

40 ראה חלקו השני (דיקת רבינו אליקים לפירושים המיוחסים לרגמ"ה). של מאמרי הנזכר לעיל, הע' 4.

41 על תופעה זו עמד כבר א' עפשטיין, וחזר וסיכם פרשה זו רב גניחובסקי במבואו הנ"ל. על כן חריגה היא הערתו של ש' אברמסון, במבואו לספר הקטן בעלי התוספות על התורה, ירושלים תשל"ה, עמ' 20 הע' 15, שבה ציין לעובדה זו כדבר של חידוש.

באופן מהותי במעט הנוחר.⁴² אולם אם פירוש רגמ"ה למסכת זו אכן ספר מקורי של רבנו אליקים הוא, כפירושו למסכת יומא, אין להבין מדוע ביקשו לייחסו לרגמ"ה, וגם אין אפשרות לפרנס את פירוש רש"י הנרפס כרש"י מקורי (ולא כשום פירוש אחר), שהרי בוודאי לא העתיק תשעים אתח מפירושו של רבנו אליקים, מילה במילה, לתוך פירושו. על כורחנו פירוש רבנו אליקים כאן אינו אלא רובד עריכה ועיבוד לפירוש מגנצא, כרגיל.

פעולתו של רבנו אליקים מקבילה, מבחינת סדר הזמנים, לפעולתו של רש"י, ואף מבחינת טיב הפעולה דומה עבודתם. שניהם תלמידי מגנצא, אשר קונטרסי מגנצא שימשו נר לרגליהם ולעבודתם הספרותית, ושניהם שיקעוה, במידה רבה, בעבודתם, אך נבדלים הם זה מזה בשיעור העצמאות שנטלו לעצמם. תלותו של רבנו אליקים בקודמו ניכרת יותר, ויציאתו למרחב מצומצמת הרכה משל רש"י. כל הפירושים הנמצאים בידינו למסכתות הקטנות שעל סדר קדשים – אלו הנרפסים, המעט הנמצא בכתב-יד ואלה המשתקפים מתוך גיליונותיו של ר' בצלאל אשכנזי – מוצאם מבית המדרש האשכנזי-הצרפתי (פרובנסלי?) במאות הי"א והי"ב, ואין בידינו אף לא פירוש אחד שמרצאו מבית המדרש הספרדי. ככל הנראה לא נפרץ פירוש רש"י למסכתות אלו, שמיצעו ללמוד בהן בישיבות, ועל כן המשיכו להעתיק גם את פירושי מגנצא הקדומים, לנוסחיהם ולרביהם השונים, והותירו במבוכת הדיהוי. פרשה זו טעונה מחקר יסודי.

פירוש רשב"ם

רבנו שמואל בן מאיר, הרשב"ם, נכדו של רש"י ואחיו הבכור של רבנו תם, כתב פירושים לרוב מסכתות הש"ס. פירושו לרוב מסכת בבא בתרא ולפרק עשירי של פסחים הגיעו לידינו, אולם רוב יצירתו אבוד הוא מאתנו, ונשתמרו ממנה אך ורק מובאות, לא מועטות, בכלי שני ושלישי, אוזכרים מפוררים ועדויות מרובות. כל אלו נאספו על ידי פרוץ אורבך בספר הגדול על בעלי התוספות, עמ' 45-57. עבודתו של הרשב"ם היא המשך ישיר ומכוון לפירוש רש"י, וחלקה נעשה בפני רש"י במסגרת לימודיו עמו בצוותא. בפירושו לבבא בתרא הביא כמה פעמים פירושים ששמעם 'מזקני מ"כ', ולפעמים ניכר מסגנונו כי השתמש בחומר פרשני כתוב מעיבונו של רש"י, בוודאי רשימות שנועדו להוות בסיס לפירושו של רש"י, שלא נכתב אלא עד דף כ"ט. בפירוש רש"י שער דף זה נכללו מעט מהערות הרשב"ם שניתוספו בקצה הפירוש ונחתמו 'רש"ם', 'תוספת' וכדומה. בעת פטירת רש"י היה רשב"ם כבן שלשים שנה וכבר היה מורה הוראה עצמאי. בפירושו

42 ולא כדברי הרב י"ד אילן במבואו למהדורת 'שיטה מקובצת' על מסכת מעילה, כי ברק חשלי"ז, הע' 7, שזיהה את פירוש רגמ"ה ורש"י למסכתין, 'להוציא שינויים בודדים', כמו גם דבריו ב'תוספת' כי 'כידוע', רש"י למעילה הוא מאת אחד מתלמידיו.

שמר הרשכ"ם על רוב כללי הפרשנות המקובלים 'דבי מגנצא' ועל הטכניקה הפרשנית של סבו הגדול, כדרך שעשה הריב"ן, דודו, קצת לפניו, אשר בהוספת דברים קצרים בקצה לשון רש"י, יצר מעין 'מהדורה בתרא' של פירוש רש"י. אך שלא כמותו, פרץ הרשכ"ם את המסגרת הלשונית והתוכנית שקבע רש"י, ונקט לשון עצמאית ורחבה הרבה יותר, במגמה להקל על המעיין מחד גיסא, ומאידך גיסא — לאפשר ויכוח גלוי ומנומק עם הפרשנות הקדומה, שאותה החליק רש"י תחת לשונו, דרך רמיזה בלבד. אין אפשרות להפריז בחשיבותו של הבדל זה, כי בכך הניח הרשכ"ם את המשא והמתן הלמדני כבסיס לפרשנות, ולא את מסקנתו בלבד. ובעוד שרש"י ביקש להציג את פירושו כדבר מבורר, מוסכם ומסוכם להבנת הסוגיא, שאף הרשכ"ם להציג את בניין פירושו, על פיגומיו הרבים, כעדיף על פירושים אחרים — פעמים בצורה מנומקת ופעמים בסתם — ואת מתוך הנחה שפירושים אלה כבר מצויים היו ממילא בהישג ידם של הלומדים, אף אם לא היו ידועים להם באותה שעה, ושוב אין הפרשן יכול להתייחס ישירות, ובאופן בלעדי, אל הטקסט התלמודי שלפניו, אלא מתוך משא ומתן עמהם. עם זה השכיל הרשכ"ם לשמור על חוש מידה נאות, ולשמור על זיקה איתנה אל הטקסט התלמודי, כראוי לפרשן, ולא כבעל תוספות שפיתוח המשא והמתן הענייני הוא עיקר בעיניו, ולא הזיקה הפרשנית המיידית אל הטקסט שלפניו. על כן פעמים רבות כתב בסתם, 'יש לשונות הרבה... ואין בהן ממש, ושיטת השמועה אינה מתיישבת בהן כלל' (בבא בתרא פ ע"א), וכדומה בלשונות אלה — דווקא במקומות שבהם הוצרך להאריך הרבה בביאור שיטתו שלו. ההשוואה מלמדת כי קצת מחלוקתיו האוניברסליות של רשכ"ם במס' בבא בתרא הן עם פרשנות מגנצא, המיוחסת לרגמ"ה בדפוסים שלנו, ואילו הסכמתו נתתה, על פי רוב, לפירוש רבנו חננאל, שאותם הרבה להביא. רשכ"ם ראשון היה לחכמי צרפת שהשתמש בפירושי רבנו חננאל, כשם שהראב"ן בן זמנו, ראשון היה לחכמי אשכנז שהשתמש — מעט מאוד — בפירושים אלו, ולפניהם לא נודע פירוש ר"ח לחכמי ארצות אלו.⁴³ לענין זה חשיבות ראשונה במעלה לתולדות הפרשנות לתלמוד בגבול איחופה הנוצרית, שכן עם חדירתו — המאוחרת למדי — של פירוש רבנו חננאל שמה, נודעה לחכמיהם לראשונה מסורת פרשנית אחרת, רצופה ומקיפה, לחלקים ניכרים מן התלמוד, שמקורותיה שונים היו מאלו שהיו מקובלים ורווחים במקומותיהם, וקרובים מאוד למסורת גאוני בבל. מסורת גאוןית-בבליית נודעה עד אז, במקצת, לחכמי צרפת ואשכנז בצורה מקרית, בלתי שיטתית ומקוטעת, מכלי שני ושלישי, ופירוש רבנו חננאל הוא שפתח לרווחה בפניהם לראשונה את שערי תורת בבל, גירסאותיה ופרשנותה. רישומה החיובי של עובדה זו ניכר יפה בפירושו של רשכ"ם, ואף בנטייתו המודמנת לפסוק הלכה בסופי סוגיות, בניגוד לדרכו של רש"י אבל בהתאם

43 ראה מאמרי קליטתם של ספרי ר"ח, רי"ף והלכות גדולות בצרפת-אשכנז במאות הי"א-י"ב, קריית ספר נה (תש"ס), עמ' 191-201.

לדרכו המיוחדת של הר"ח. כמו כן ניכרת השפעתו על דרך טיפולו של הרשב"ם בגירסאות התלמוד, שאף כי הלך מן הבחינה העקרונית בדרכו של רש"י, וכמותו הציע אף הוא תיקוני גירסא רבים מסבבה, הרי שכבר יכול היה להסתייע פעמים הרבה בגירסת רבנו חננאל, אם כדי לתמוך בהצעת גירסתו במישרין ואם כדי להצביע על רפיפותה של מסורת הנוסח שלפניו; על כן גם הרבה בתיקוני גירסא לאין ערוך מרש"י, ואף מחק ותיקן בגוף הטקסט התלמודי. וכתיאורו של רבנו תם, אחי הרשב"ם: 'ישא ליה מריה לרבנו שמואל אחי, כי על אחת שהגיה רבנו שלמה הגיה הוא עשרים, ולא עוד אלא שמחק הספרים. וידעתי כי מגדל לבו ועומק פלפולו עשה זאת, וראיתו במקומות [מסרימים] מספרים ישנים, ואינה ראייה...', וכר' (הקדמת ספר הישר). אין ספק כי תרומה גדולה בכיוון זה נדעה לספר 'הערוך' שהעלה זכרם של כמה מאות חילופי גירסא קדומים ומתועדים למקומות שונים בתלמוד, והרשב"ם היה מראשוני המשתמשים גם בספר זה בצרפת.

כאמור, ספר חשוב נוסף, שמתרומתו הפרשנית הנכבדה שאב הרשב"ם מלוא חופניים, הוא ספר 'הערוך' לר' נתן ב"ר יחיאל מרומא (להלן, עמ' 217), אף כי הזכירו בשמו המפורש פעם אחת בלבד, בכא בתרא נב ע"א: 'כן מצאתי בספר הערוך המובא מרומא'. מילון תלמודי מפואר זה, אשר את מסורותיו הפרשניות העיקריות ינק מתורת מגנצא הקדומה ומפירוש רבנו חננאל הנזכר, הובא לאשכנז לקראת סוף המאה הי"א, כנראה על ידי ר' קלונימוס ב"ר שבתאי, סמוך לשנת 1080, לאחר חזרתו של רש"י לצרפת, וכאשר חלק ניכר מפירושו לתלמוד כבר היה כתוב, ועל כן לא הספיק רש"י להשתמש בו. פירושי רבנו חננאל, שהיה חכם איטלקי במוצאו, הגיעו לרומא במחצית השנייה של המאה הי"א, ובספר 'הערוך' שולבן מסורת פירושו לצד פירוש מגנצא (באחר מרבדיו המוקדמים יחסית) — שנדעה לו השפעה מרובה באיטליה של המחצית השנייה של המאה הי"א. חזרתו של ספר 'הערוך' לגרמניה, השיבה את עטרת מורשת מגנצא למקומה הראשון והמקורי, כשהיא מעובדת לצורת מילון תלמודי שיטתי ומפואר, ולצידה מסורת רבנו חננאל האיטלקי מעובדת אף היא באותה צורה. בכך נתאפשרה קבלתו של פירוש ר"ח שם, שנים אחדות מאוחר יותר, תוך הכרה בחשיבותו; ותחילה על ידי הראב"ן.

נעדר מפירוש הרשב"ם לכבא בתרא ופסחים אזכור ספר ההלכות של הר"ף. למרות הזיקה ההיסטורית, העניינית וההלכתית, הברורה, הקיימת בין רבנו חננאל לבין הר"ף, לא הוכר קשר זה תחילה בצרפת, והיחס אליו שונה היה תכלית שינוי מן היחס אל ספר רבנו חננאל 'איש רומי'. יש להניח גם כי עצם הגעתו של ספר הר"ף לאשכנז ולצרפת מאוחרת היתה לזו של רבנו חננאל. עם זאת, ידוע היטב כי הרשב"ם אכן ראה את ספר ההלכות של הר"ף, שהרי כתב עליו השגות חריפות

בשולי גיליונותיו,⁴⁵ ואפשר כי הגיע לידיו לאחר סיום כתיבת פירושו לתלמוד. אפשר גם כי ידעו קודם לכן, אך התעלם ממנו וממסורתו השונה (וכך אני נוטה לשער). השינוי החשוב אשר שינה הרשב"ם מדרך רש"י, שכרוב חלקי פירושו, לקראת סוף הסוגיא, הכריע בבירור הלכה כמאן, קשור לדעתי בהשפעה העמוקה שנודעה לפירוש ר"ח על עבודתו, ובכלל זה השאיפה לקשור יחדיו מגמות פרשנות ופסיקה, שהיא מיסודות פירוש רבנו חננאל. אך אפשר גם כי המגמה מעידה על הכרתו את ספר הרי"ף — שהוא הספר הראשון שפסק הלכה שיטתית ומנומקת ברוב סוגיות התלמוד — ואף על פי שהתעלם ממנו בפירושו, כאמור לעיל. הכרעת ההלכה אינה נספח גלוי, טפל וצדדי, לעיקר פירושו של הרשב"ם, אלא חלק בלתי נפרד ממנו, ומהווה שיקול נכבד בברירת הפירוש לכל סוגיא. דבר זה ניכר ממקומות רבים, ובעיקר מן המקומות שבהם מפורטת הכרעת ההלכה למעשה לכל פרטיה וענפיה, באריכות רבה (כגון לבבא בתרא מו ע"א, ד"ה תיובתא דרבה), והשפעתה ניכרת בכל מהלך הפירוש. דרכו זו של הרשב"ם ניכרת יפה בפירושו לבבא בתרא, אולם ביותר ניכרת היא בשרידי פירושו למסכת עבודה זרה שהובאו בספר 'אור זרוע' למסכת זו. לענייניה של מסכת זו השלכות מרחקות על הלכות איסור והיתר של יום יום, והכרעות הרשב"ם בה, שהם חלק מפירושו לסוגיות מסכת זו ('פי' רבנו שמואל זצ"ל: שמעינן מהכא', וכו'; וכיצ"ב הרכה), מצויות בה לרוב, ומנומקות היטב. יש לשער כי כל 'פסקי' הרשב"ם בתחומים שונים, שנזכרו בדברי הראשונים, לקוחים משולי פירושו לסוגיות השונות, אשר בהצטרפם יחדיו ודאי היו כעין ספר לעצמו לכל דבר.

רשב"ם טווה את חוט הפרשנות עד לקצהו האפשרי, בסגנון ארוך, מפורט ומנומק, ולעתים כפול ואף משולש בלשונות מתחלפים, השואף לא רק להבהיר יפה יפה את עמדותיו הפרשניות שלו, שרבות מהן מקוריות ומחודשות — ברוח 'הפשטות המתחדשים בכל יום' שבהם דגל, והנזכרים בסיפור שיחתו עם רש"י סבו, בפירושו של הרשב"ם לראש פרשת 'וישב' — אלא אף לסתור בפרוטרוט גישות פרשניות אחרות. בטכניקה זו מאבד הפרשן, במידה רבה, את היכולת לפרש את מהלך הסוגיא כולה, שלב אחרי שלב ברציפות, ועל כורחו הוא מתרכז בנקודותיה המרכזיות בלבד שבליבונן המורחב הוא חפץ, תוך ריתור על שיטתיות קפרנית ההכרחית על פי עצם מובנו של מושג הפרשנות. זוהי הנקודה ההתפתחותית שבה נפרדה שיטת התוספות מזו של רש"י, והרשב"ם עומד על גבולה. עבודת התוספות מניחה ביסודה סוגיא שכבר נתפרשה, סוגיא עם פירוש רש"י, שעליה מרחיבים בעלי התוספות את הדיבור, ובזה נבדלת עבודתם מזו של רש"י וקדמוניו, שהם הניחו ביסוד עבודתם סוגיא סתומה, בלתי מפורשת — על אף פירושו הקודם, השטחי, בעל פה, של ה'מלמד' לתלמידיו — שעליה הם מרחיבים את הדיבור. הרשב"ם הוא אפוא אחרון הפרשנים, שהנחות היסוד של עבודתו עדיין הן כשל

רש"י וקדמוניו, אך רגלו האחת עומדת כבר בתחום השלב הפרשני הבא, שנתפתח בעבודתם של בעלי התוספות.⁴⁶

ככל הנראה התפתחה עבודתו של רשב"ם בהדרגה, מהרחבה מתונה יותר של מתכונת פירוש רש"י בתחילה, לקראת הרחבה של ממש של היריעה הפרשנית — כאמור, עד גבול התוספות — עם התקדמות עבודתו. דוגמה ממתכונת מוקדמת זו של פירושו נשתמרה לנו לדפים כ"ט-ג"ד (בעיקר) שבמסכת בבא בתרא, בנוסח הפירוש שנדפס בפיזורו שנת רע"א, השונה מן הנוסח 'שלנו' שנדפס לראשונה במהדורת המסכת שנדפסה בייניציא, בשנת רפ"א.⁴⁷ נוסח זה קצר באופן ממשי מן הנוסח שלנו, אולם אין ספק כי הוא עצם מעצמותיו. ההנחה כי לפנינו נוסח מקוצר מן הנוסח הארוך והשלם — קיצור שנעשה על ידי מאן דהו אנונימי — אינה מתקבלת על הדעת. מה עוד שהנוסח הקצר כולל מובאות מפירוש רבנו חננאל שאינן כלל בנוסח הארוך, ואם כן קיצר מאן דהו את הרשב"ם, אך מאידך הוסיף בו דברים שלא נמצאו בפירוש הארוך. סביר הרבה יותר כי הרשב"ם עצמו התקדם מנוסח קצר ותמציתי אל נוסח רחב ומפותח, שבו נכללו מובאות עיקריות יותר מרבנו חננאל, והושמטו מובאות החשובות פחות למהלך הפירוש הרחב. ככל הנראה היה טופס כתב-היד שעמד בפני מרפיסי פיזורו — או זה שעמד בפני מעתיקיו — חסר בתחילתו (שהרי דף כ"ט הוא בדיוק נקודת הפתיחה לפירוש הרשב"ם), והם השלימהו מטופס אחר שכלל את הנוסח הקצר כולו. בעיות אחרות בטופס מסרים זה היו גם לדפים אחדים מסוף המסכת, שם השתמשו המעתיקים — או המדפיסים — בכתב-יד מטיפוס שלישי, מאוחר לרשב"ם, כדי להשלים את החסר, כמבואר במהדורת הפירוש הנזכרת בהערה 47.

רשב"ם הוא הפרשן התלמודי הראשון בסביבתו ששיווה לפירוש צביון אישי. פירוש מגנצא הוא יצירה קיבוצית, אנותימית, ואף שמות עורכיה נעלמו מאתנו. פירוש רש"י, המיוסד על פירושי רבותיו חכמי מגנצא וורמייזא הקדמונים, כבר נושא חותם אישי, הלוא הוא חותם סגנונו המיוחד במינו של רש"י, שאין לו חבר ודומה, אולם נעדרת ממנו הדגשת תרומתו האישית של המחבר. הפירוש מוצג בענווה ובצניעות כסיכום ברור, קצר ומוסכם של מיטב המסורת הפרשנית שנתחברה עד אליו, ואילו ה'אני' המדבר כמעט ואין קולו נשמע כלל. שונה מכל אלו הוא הרשב"ם, שפירושו המקוריים תופסים מקום ניכר ביותר, ומוצגים בבירור ככאלה, תוך הנמקתם הברורה והמפורטת לצד הצגת הקשיים הכרוכים בפרשנות המקובלת. יתר על כן. במקומות רבים כותב הרשב"ם, בסוף הדיבור, 'כך נראה בעיני', אף על פי שלא העלה פירושים אחרים באותו מקום ולא התמרדר עמם.

46 לדוגמא ראה דבריו בדף קיג ע"ב, ד"ה ג' שנבטו לבקר. הדיבור הזה, בצורתו וכלשתו ממש, יכול להיות דיבור תוספות קלסי, אף על פי כן עדיין עומד הוא על גבול ההרחבה הפרשנית המזדמנת — לעתים רחוקות מאוד, אמנם — גם אצל רש"י עצמו.

47 מ"ל קצנלכובן (מהדיר), פירוש רשב"ם הקצר לפרק חזקת הבתים, ירושלים תשמ"ה.

משפט זה – הנראה מיותר לגמרי, כי מובן מאליו שמה שאומר המפרש אכן נראה בעיניו – נדיר ביותר בפי רש"י, אף כי לא בלתי מצוי, ובמידה רבה הוא נוגד את רוח פירושו של רש"י. על אחת כמה לשון כגון 'יש לשונות אחרים ואין בהם ממש, וזו שלי היא ועיקר' (כבא בתרא קו ע"א). כל אלו מעמידים את הרשב"ם כפרשן האשכנזי-הצרפתי הראשון המדבר עמנו מתוך ספרו כמחבר אישי, מקודי ויוצר, בטוח בעצמו ותקיף כלפי זולתו, המבקש לפתח כיווני פרשנות חדשים ומקוריים, ברוח האידיווידואליזם האופייני כל כך לאווירה המלומדת ברנסנס הצרפתי המפורסם של המאה הי"ב. אופיינית גם מידת הביטחון המופגן, המשתקפת בביטויים כגון: 'וכלל וכלל אין לי שבא לא כשפירשנו' (כנגד פירוש 'רבותינו' = רגמ"ה על אתר [קג ע"ב]); 'כן נראה שיטת שמרנה זו בעיני, ויש שיטות אחרות ואין בהן ממש' [סד ע"א]; 'יש לשונות אחרים ואין בהם ממש למבין' [קג ע"ב]; 'כללא דמילתא, כי מעינת בהו שפיר בהנך לישני [=הפירושים האחרים שהזכיר קודם] לא תמצא טעם וממש בהן, אלא כהלכתא בלא טעמא, ברם כך הוא כמו שפירשתי... ולשונות אחרים יש ואין בהן ממש... והבל הוא ודברים ריקים... וכל סברות הללו הבל הן ומטעין הן' [קד ע"ב], וכדומה.

הרשב"ם עסק גם במתודולוגיה תלמודית, והרחיב את השימוש בה הרבה מעבר למה שעשה רש"י. אמירות כגון, 'שיטת גמרא היא בהרבה מקומות' (לט ע"א, ד"ה ה"ג אמר רבא), 'אין זה לשון הגמרא לומר בשום מקום' (מג ע"א, ד"ה וידי יהו מסולקות), 'גמרא הוא שקיצר דברי רב' (נא ע"א, ד"ה כדרב יוסף), 'ודרך תנא לומר שני דברים שונים' (נב ע"ב, ד"ה מאי וכן), 'אין דרך הגמרא להאריך כל כך' (סה ע"ב, ד"ה הי ר' אליעזר), 'ולפי שיש דברים קצרים בשמורה זו טעו הסופרים תשתבשו הספרים' (סט ע"א, ד"ה דקטיני), מצויות הרבה מאוד בפירושו. דוגמא מעניינת במיוחד ראה בדף סה ע"א, ד"ה הכי גרסינן צריכא.

פירוש רשב"ם למסכת בבא בתרא כבר נדע היטב בפרובנס לפני שנת 1135, ור' אברהם ב"ר יצחק (הראב"י) אב"ד נרבונא, כבר השתמש בו באופן אינטנסיבי בפירושו למסכת בבא בתרא (להלן, עמ' 193).⁴⁸

לפני שנעבור לתיאור מפעל התוספות מן הראוי להוסיף על מה שנאמר עד כאן, כי פרשנות התלמוד משתקפת לא רק בספרים שנתחברו במיוחד במסגרת סוגה ספרותית זו. ספרות השו"ת האשכנזי-הצרפתי, הקדומה כמאוחרת, מיוסדת היתה על משא ומתן נרחב בסוגיות הרלוטטיות לפסיקה הנדרשת, תוך הקצאת מקום רב להנמקת הפסיקה ולביסוסה מתוך המקורות התלמודיים, ולהגנה על העמדות ההלכתיות שבה מפני דעה מתנגדת אפשרית, בין אם נשמעה דעה כזו בפועל ובין אם הכינו את הדעת לקראתה. תופעה זו קיימת גם בתחום התרבות הבבלי-הספרדי, אולם במידה פחותה בהרבה, והסיבות לכך פורטו על ידי במקום

אחר.⁴⁹ במסגרת ספר זה לא אסקור פניה זו של פרשנות התלמוד, למרות חשיבותה, וגם אין צורך מיוחד לזה, שהרי מן הבחינה העקרונית לא נשתנו הדברים כאן מתכונתם הכללית במסגרת הסוגה הספרותית המיוחדת לפרשנות. עם זאת, צורת ביניים נדירה קיימת היתה באשכנז, אשר במסגרתה הוקדש דיון נרחב לפרשנות התלמוד על פי נושאים, שלא לפי סדר התלמוד ושלא בהקשר לסוגיותיו כפי שהן ערוכות לפנינו, כאשר ביקש המחבר להביע את דעתו מתוך הקשר למרחב התלמודי הרלוונטי הכולל. הספר הייצוגי בתחום זה הוא ספר 'אבן העזר' של הראב"ן, הלוא הוא ר' אליעזר ב"ר נתן, מגדולי חכמי אשכנז במחצית הראשונה של המאה הי"ב, ראשון למשתמשים בפירושי רבנו חננאל בארצו.

לספר זה שלושה חלקים: (א) קבוצה גדולה של סימנים העוסקים בנושאים שעניינו את המחבר במיוחד, או שנשאל עליהם מקרוביו ומתלמידיו, ובמיוחד בקבוצה גדולה של מנהגים אשכנזיים מובהקים הנראים כסותרים את מסורת התלמוד הבבלי, הן לקולא והן לחומרא, והמחבר מבקש לחשוף את מקורם וליישב את הקשיים הכרוכים בהתאמתם למסורת הבבלי או לאפשר את קיומם גם בניגוד מסוים לה. (ב) חלק העוסק בסקירה שטחית ורופפת של סוגיות התלמוד לפי סדר שרירותי של המסכתות, וגם כאן במטרה עיקרית – או משנית – לאשש מנהגים אשכנזיים מורשיים. (ג) קבוצת תשובות כהלכה, שהמחבר היה צד בהן.

כפי שהסברתי במקום אחר כאריכות,⁵⁰ מנהגי אשכנז הקדמונים מקורם, על פי רוב, במסורת ההלכה הארץ ישראלית וספרותה התלמודית, המדרשית והאגדית, ועם חדירתו של התלמוד הבבלי לאשכנז, בתקופה מאוחרת יחסית שכבר אינה ידועה לנו כיום, נוצר הצורך הדוחק להשוות את המנהגים הארץ ישראלים הללו למסורת התלמוד הבבלי השונה, הן על ידי חשיפת מקורם שם, והן על ידי יישוב סתירות גלויות ביניהם. כפי שהדבר מצוי פעמים רבות. ספר הראב"ן הוא אחד המייצגים האחרונים של מגני המנהג הקדמון, ודרך טיפולו בהתאמת המסורות מאלפת. במסגרת מאמציו מפעיל הראב"ן, לראשונה בספרות, בקיאות מופלגת בתלמוד הבבלי (בעיקר, אך גם התלמוד הירושלמי מובא הרבה אצלו) לצד יכולת השוואה והפרדה, משפטנות מעולה וחדוד עצמאי של 'אוקימתות' – הכול לפי הצורך העומד לפניו – בטיפולו ההשוואתי בעניינים דומים ודומים-לכאורה. תכונות אלו משקפות מקצת מן המאפיינים היסודיים של דרך בעלי התוספות הצרפתים, ומכיוון שהן כבר מצויות אצלו, הרי שיש לראות בו אחד ממבשרי התוספות הראשונים. אולם, מכיוון שעל פי רוב הוא המדבר היחידי בקטע, והוא המקשה והוא המתרגם, הוא המשווה והוא המחלק, בניגוד לתוספות שבהן מתנהל

49 ראה י' תא-שמע, דברי מבוא, ב' ליפשיץ וא' שוחטמן (עורכים), מפתח השאלות והחשובות של חכמי אשכנז, צרפת ואיטליה: המפתח המשפטי, ירושלים תשנ"ז, עמ' יא-ד.

50 תא-שמע, מנהג אשכנז, פרק המבוא.

הדיון בין קבוצת אנשים המדברים יחדיו – הרב ותלמידיו בדרך כלל – לא נתפתחו תכונות יסוד אלו לכלל המסכת המתודית הכוללת שאליה הגיעו בעלי התוספות הצרפתים, כשנות דור אחד אחריו, כפי שיבואר להלן.

בעלי התוספות

מפעלם הקיבוצי של בעלי התוספות מקיף את התלמוד הבבלי כולו, משתרע על פני קרוב למאתיים שנה, מקיף את אזורי צרפת, אנגליה, גרמניה, הארצות הסלוויות ומקצת איטליה, כולל בתוכו קרוב למאתיים בעלי תוספות ידועים בשמם, וכתלמוד עצמו ערוך היה אף הוא בכמה שכבות עריכה, מוקדמות, בינתיות ומאוחרות, זו לצד זו חזו אחר זו, שרובן לא הגיע לידינו. באופן כללי מציין מפעל זה את אחת מגקודות השיא של האינטלקטואליות הלמדנית והיצירתיות המשפטית בתרבות ישראל בימי הביניים, והשפעתו על המשך התפתחותה של הספרות התורנית מכרעת היא. לחקירה היסטורית מדוקדקת של כל אלו הקדיש פרופ' א"א אורבך את ספרו המונומנטלי 'בעלי התוספות', שיצא תחילה בשנת תשט"ו ולאחר מכן, במהדורה מורחבת ומתוקנת, בשנת תש"ם, ובו תיאור תולדותיהם של בעלי התוספות העיקריים, סדר הדורות הכרונולוגי-הגאוגרפי ומבנה שושלות רב-תלמיד בתוכן, המתודיקה הלימודית האופיינית להם וניתוח מפורט לכל מסכת שבתלמוד לבחינת התוספות 'שלנו' עליה. ספר זה הוא תשתית הכרחית לכל עיון ודיון, כמו גם היכרות טובה עם ספרות התוספות עצמה, לקראת הדברים הקצרים הבאים, המשקיפים על הנושא מגקודת המבט הייחודית של תולדות הפרשנות לתלמוד. מגקודת מבט זו יש לחלק את תקופת בעלי התוספות לשני פרקים, שונים כמעט בהיקפם: עד תחילת המאה הי"ג, פרק הפריחה היצירתית, ומאז ועד סוף המאה הי"ג, תקופה המציינת גיבוש ומיצוי האפשרויות הלימודיות שנפתחו בתקופה הראשונה, תוך דריכה במקום, לצד עריכה וחתימה ספרותית של החומר הרב שנצטבר והפיכתו לחלק בלתי נפרד מן הקנון התלמודי עצמו. על פי מסגרת ספרנו, מוקדש התיאור דלהלן לתקופה הראשונה בלבד, שזמנה המאה הי"ב.

צעדים ראשונים

בניגוד למשמע הבנתו השטחית של המונח, אין התוספות נדבכי תוספת על פירוש רש"י לתלמוד, ואף אינן תליות בו כלל מבחינה מהותית, אלא כגקודת מוצא מוסכמת וכאתגר בלבד. מפעלם של בעלי התוספות מהווה התפתחות פנימית טבעית, אף כי רבת משמעות, בתולדות פרשנות התלמוד, שלב מהפכני ביחס למה שקדם להם במאה הי"א, ואשר יש להניח כי היה מתרחש גם אילולא נתקיים פירוש הכתוב של רש"י – המסכם הגדול והגאומי של פרשנות המאה הי"א. בספר 'בעלי התוספות' כתב פרופ' אורבך כך: 'עצם פעולת הפרשנות היתה בעיניהם

כחתומה, שכן אחרי פירוש רש"י לא היה מקום לפירושים חדשים, אלא לתוספות והגהות. תוספות כאלו נכנסו לתוך דברי רש"י, אבל גם פירושים מקוריים נקראו בשם "תוספות", ושם צנוע זה נשאר קיים גם אחרי שהתוספות רבו על העיקר (מהדורת תש"ס [וכן כל הציטוטים להלן], עמ' 21-22). אולם, לא זו בלבד שפעולת הפרשנות לא היתה בעיניהם כחתומה, אלא שאף לא ראוה כיוצאת ידי חובתה, ובוודאי שלא נחשבה בעיניהם כבלעדית ומחייבת דווקא. עובדה איתנה היא, ועד נשוב לכך להלן, כי בשום מקום לא מצאו בעלי התוספות לנחץ להזכיר את דברי קודמיהם, בני המאה הי"א, ואת הכרעותיהם ההלכתיות והפרשניות, ואף עצם שמם אינו עולה בתוספות אלא לעתים רחוקות מאוד. ואכן, פרופ' אורבך עצמו סייג את קביעתו הנזכרת במילים אלו: 'אין ספק כי התחלתו של השם תוספות קשורה בפירוש רש"י, אולם מי שבא לומר שהתוספות כפי שהן ידועות לנו אינן אלא תוספת לפירוש רש"י, הרי זה כאילו בא להגיד שהתלמוד אינו אלא פירוש למשנה. בתחילה באו בעלי התוספות "לבאר דברי רש"י להוסיף על מה שכתב ופירש" (שרית בנימין זאב, סי' לו), אלא שהדברים הלכו והתפתחו והסתעפו עד שהיו לתוספות לתלמוד והמשכר' (שם, עמ' 21-22).

בעל התוספות הראשון הידוע לנו הוא ר' יצחק ב"ר אשר (הריב"א) הראשון, שחי ופעל באשכנז, ולמד בבתי מדרשותיה, כרש"י חברו, אצל אותם רבנים, אף כי היה מעט צעיר ממנו. עבודתו של ריב"א אין לה כמעט נגיעה ברש"י, ודי בזה לבדו כדי לערער את הקשר שבין ראשית התוספות לבין רש"י. התיאור ההיסטורי בספרו של אורבך מתחיל בפרק על 'בעלי התוספות הראשונים בצרפת', והוא מתאר את תלמידי רש"י: ר' שמעיה, ריב"ן, ר' מאיר חתנו של רש"י ורשב"ם בנו, נכד רש"י. הפרק שאחריו מוקדש לרבנו תם וזה שאחריו ל'תלמידי רבנו תם בצרפת'. רק אחרי זה בא הפרק החמישי, המוקדש ל'ראשוני בעלי התוספות באשכנז', שדפיו הראשונים עוסקים בריב"א, עוברים אל הראב"ן וכך הלאה. אולם הריב"א הוא, כאמור, החכם הראשון הידוע לנו כשמו שתורתו מוגדרת כ'תוספות' על ידי כל חכמי הראשונים, ושרידיה שבידינו ניכרים ורבי איכות. ראשוניותו של הריב"א הוכרה כבר על ידי צונץ, וגם כיום, לאחר שנתברר כי גם תורתו של ר' מאיר, תתנו הנזכר של רש"י, שהיה ככל הנראה בן גילו של הריב"א, מוגדרת כפי רבנו תם בנו ואחרים כ'תוספות', עדיין לא נשתנה דבר, כי אין להשוות בין השניים לא מבחינת הכמות ולא מבחינת איכות החדשנות, עומקה והיקפה. לעומת זאת, את ר' שמעיה והריב"ן יש לראות, בעיקר, כפרשנים מסורתיים, ממשיכי דרכו של רש"י ותלמידיו בו, ואינם אף בגודל 'מבשרי' התוספות. הרשב"ם הוא הראשון בין חכמי צרפת שרגלו האחת כבר נטועה היתה בעולמם של בעלי התוספות, ראה לעיל, עמ' 61, והוא מאוחר קרוב לשני דורות מן הריב"א, בעל התוספות הראשון. לא צרפת היתה אפוא, בית היצור לספרות התוספות, אלא גרמניה דווקא, בשלהי המאה הי"א, ובלא קשר אל פירוש רש"י לתלמוד. מאורעות מסע הצלב הראשון, שמוטטו את מרכזי התורה העתיקים בגרמניה, הביאו לעלייתה של צרפת

כמרכז התורה העיקרי במאה הייב, וממילא גם כמרכז עשייתם של בעלי התוספות, ובראשם רבנו תם, ואילו מקומם של חכמי גרמניה בעשייה זו נדחק מחשיבותו.⁵¹ עיקרה של הבעיה עולה מעצם התיאור השוטף, הפשוט לכאורה, בספר 'בעלי התוספות' (עמ' 165): 'לכית מדרשם של בניו של רבי מאיר חתן רש"י, הרשכ"ם ובעיקר רבנו תם, נהרו תלמידים מערי הריינוס, מאשכנז ומארצות סלאוויות, ולמדו שם את דרך הלימוד החדשה. הם היו עדים להתהוותן של התוספות ואף רשמו אותן לפני רבותיהם. באותו זמן התחילו גם הזקנים שבין חכמי אשכנז בכתיבת תוספות, וכנראה בהשפעתו של בית המדרש ברמז... ראש וראשון לבעלי התוספות באשכנז היה ר' יצחק בן אשר הלוי...'. אולם ריב"א נולד בשנת 1055-1060 לערך, נפטר לפני שנת 1133 (אורבך, שם, עמ' 173), ובוודאי היה עסוק בכתיבת תוספותיו — שהקיפו את רוב התלמוד (אורבך, שם) — לכל המאוחר בשנות העשרים, אם לא הרבה קודם לכן, ועל כן בהכרח עשה זאת ללא קשר עם מפעלו של רבנו תם, שנולד סמוך לשנת 1100 (אורבך, שם, עמ' 61), או של הרשכ"ם (נולד 1080 לערך) שהיה צעיר ממנו בדור שלם. וגם הערה זו, כקדמתה, די בה לערער את יסודות התיאור המקובל, המשתקף בספרו של פרופ' אורבך.

ריב"א והתוספות האשכנזיות

הבה נעיין שוב כמה שידוע לנו על הריב"א ועל יצירתו הספרותית, על פי הנאמר בספר 'בעלי התוספות' עצמו. ריב"א נולד בשנים 1055-1060 לערך, בוורמייזא, ולמד בישיבת מגנצא שעמדה אז בראשותו של ר' יצחק ב"ר יהודה (נפטר 1085-1090), רבו של רש"י. בשמו מצטט הריב"א דברי תורה, והוראות מעשיות שיצאו מלפניו: 'וגם רבנו יצחק ב"ר אשר וצ"ל העיד על רבנו יצחק ב"ר יהודה וצ"ל שהורה הלכה למעשה להיתר' (אור זרוע, ח"א סי' תמא), 'ודלא כמו שפסק רש"י בחולין עו ע"א. קשה להניח חפיפה אישית בלימודם של ריב"א ורש"י תחת אותה קורת גג, כי בשנת 1070 לערך כבר חזר רש"י לצרפת, וסמוך לזה למד בישיבת ורמייזא דווקא. ידוע לנו אמנם כי ריב"א ראה את רש"י ושמע דברים מפיו (אוי"ז ח"ב סי' רסו, שם ציטט מפי רש"י ור' יצחק ב"ר יהודה גם יחד; תוס' גדה לט ע"ב, ד"ה אלמא), אולם מסתבר יותר כי נפגש עמו באחד מביקוריו המאוחרים יותר של רש"י בגרמניה. אורבך סבור 'קרוב לדאי' שריב"א היה תלמידו של רש"י בטריוש, אולם אין כל ראיה לכך כי ריב"א היה אי פעם בצרפת. אורבך, שיקולים ענייניים מביאים לכלל הכרה כי לא למד אצלו כלל, יש להצטרף לספקו של אפשטיין בעניין הזה.

51 על מקורה האשכנזי של שיטת התוספות, תוך ריכוז עם שיטתו של פרופ' אורבך והצעת הטענות השונים בסוגיא זו, ראה: זוסמן (לעיל, הע' 3), עמ' 116-117; א' גרוסמן, צרפת, עמ' 439-456. וראה ביקורתו על ספרו של גרוסמן, שנדפסה בציון סא (תשנ"ו), עמ' 233.

יתר על כן. המונח 'תוספות' – המופיע לראשונה בספרותנו כשהוא מתייחס לריב"א, ראה להלן – אינו מכוון לתוספות על רש"י דווקא, וגם לא לנוסח החלמוד עצמו, אלא לתוספות על לימוד ההלכה בכלל, ובמשמע של 'חידוש' עצמי של הלומד, על פי פתגמו של הלל 'ודלא מוסיף יסוף' שבפרקי אבות (פ"א מ"ג), וכמליצת רבנו תם בורייכחו עם אחד מחבריו: 'גילית דעתך שאתה צריך לשמש פני רבותיך, שמאחר שאתה רואה פתרון הלכה ואינך יודע להוסיף, אין תקוה לאחרית דבר' (ספר הישר, חלק החידושים, סי' שטו).⁵² מעניין יותר הוא המשפט הבא, הלקוח מתוך תשובת ראב"י אב"ד, ראש לחכמי פרובנס, בן גילו המבוגר מעט של רבנו תם (ראה להלן, עמ' 193). התשובה עוסקת באיסור לעסוק בתורה לפני תפילת השחר, והרב י' קאפח, שפרסמה תחילה מתוך כתביד פרטי שלו,⁵³ התלבט בהבנתה. אולם על פי כ"י מוסקבה 1014, ניתן כעת לרשום את המשפט כתינתו, תוך שינוי מילה אחת בלבד מן הנוסח של קאפח – וז"ל התשובה: 'ומי שאומר מזמורים, בין של שבח בין של תחנונים, בין קודם תפילה בין לאחר תפילה, אין לעכב עליו, מפני שהוא כקורא בתורה. וכשאמר (עבודה זרה ז ע"ב) יתפלל אדם ואח"כ ישאל צרכיו או ישאל בשומע תפילה, הם דברי צרכיו מפרנסתו ומזונותיו ומחוליו. ומה שאתה כותב אחרי ההלכות, אם אתה מאמת בעצמך, שאינך נותן דעתך להוסיף על מה שאתה כותב, וגם אינך נותן דעתך לפשפש ולחקור, מותר [במקום: 'אותי']. היינו, שרישום תוכני לימוד לזכרון ('אחרי ההלכות')=לאחר הלימוד ברי"ף או בספרי ר' יהודה הברצלותי אינו אסור לפני התפילה, והאיסור חל על מחקרים מתקדמים ועל העלאת חידושים=תוספות.

ריב"א הרבה לכתוב תוספות, בעצמו ועל ידי תלמידים שכתבו 'לפניו'. בספר הישר לר"ת (חלק השו"ת, סי' צה, עמ' 196) מובא קטע מ'תוספות תלמידי רבנו יצחק ב"ר אשר [אשר] נעשו בלוחותיו, וזהו המקור הקרום ביותר הידוע לי אשר כונה בשם 'תוספות' על ידי קדמונים.⁵⁴ קטע אחר, למסכת שבתות, מובא בראב"ן למסכת

52 הפרשנות הקדומה הבינה פתגם זה באופן כמותי, על פי סוגיית הגמרא בבבא בתרא (קכא ע"ב): 'מכאן [נ"ו באב] ואילך, דמוסיף יוסיף, שאינו מוסיף יסיף' – ופירש רש"י: 'דמוסיף מן הלילה על היום לשנות... מתוך שהלילות מאריכין... צריך לעסוק בלימודו גם כלילה...'; וכן פירש המידחס לרגמ"ה שם. כך פירשו גם רש"י והראב"ן בפרקי אבות, או שגם פירשו: להוסיף מסכתות אחרות על אלו שלמד כבר – וברוח זו פירש גם הרמב"ם בפירוש המשניות שלו. אולם כבר בפירושו של ר' יעקב ב"ר שמשון לפרקי אבות, הגדפס במחזור ויטרי, לאחר שהזכיר את הפירושים הכמותיים הללו, כתב: 'ודלא מוסיף' – שאינו מוכר בתלמודו ללמד דבר מתוך דבר... ולהלן בדבריו: 'יש משניות שכתוב בהן יודילא יסבר קטלא קסמין', אם אינו סובר תלמודו הכל קוסמין ומתבאין עליו שמיתתו קרובה לבוא. ואית משניות דגרסי 'די לא ישפר' – מי שאינו משפר בתלמודו להבין דבר מתוך, ושלשתן לשון אחד הם'. פירוש זה נכתב בימי נעוריו של רבנו תם, והוא מבטא יפה את רוח הזמן ואת משמעותו הנכונה של המונח 'להוסיף'.

53 י' קאפח (מהדיר), שרית הראב"י אב"ד, ירושלים תשכ"ב, סי' סא.

54 בעמ' 100, הע' 62 בספרו, העיר אורבך כי תשובת ר"ת זו הובאה בספר העיטור (ח"א, נא ע"א) בלשון 'וכפני תלמיד רבנו גרשום [שנעשה בלוחותיו]; על פי כ"י וסיקן כתב כן...'

זו, בלשון 'ומצאתי בתלמידי רבנו הלוי נ"ע שכתבו שהקשה ר' על המפרשים...'. והכול נמצא לפנינו בספר 'תמים דעים' (סי' רח) בקטע המתחיל 'כתב הרב ר' יצחק ב"ר אשר הלוי ז"ל בסנהדרין...'. ובגוף ראשון: 'ויש אומרים... ואין נראה בעיני... א"כ הוה ליה שבועה זו כחוכא ואטלולא...'. דוגמא מובהקת לקטע מקורי שכזה, אשר נכתב על ידי התלמידים בפני רבם, הוא 'יסוד המורה' ר' יצחק ב"ר אשר הלוי בפרק איזהו נשך' – קטע פסיקה ארוך כדיני ריבית, העוסק בקביעת אופני התיווך המותר והאסור בעסקאות אשראי שבין יהודים ליהודים ובינם לגויים. בנושא זה טיפל באריכות ח' סולוביצ'יק,⁵⁵ אשר עמד על מקומו המרכזי של הריב"א בהתפתחות לחומרא של הלכה זו באשכנז, ודחייתו התקיפה את קולותיו של רש"י בנושא חשוב זה; כמו כן עמד על סגנונו המיוחד של הקטע, הכתוב בלשון מדבר בעדו: 'נראה לרבי שאין ישראל זה יכול... ואמר רבי אם ישראל חייב לגוי מעות... נראה לרבי שאסור לישראל... ותימא לרבי... ורפיא בידי רבי...' (שבלי הלקט ח"ב, דיני ריבית, עמ' 79). לדבריו של סולוביצ'יק: 'ייתכן שהריב"א עצמו כתב את הסעיף הראשון של החיבור... אך שאר דבריו נכתבו על ידי אחד מתלמידיו, כרגיל אצל בעלי התוספות'. דוגמא נוספת לכך, מעניינת מאוד ובקנה מידה גדול יותר, מצויה בתוספות ר' יצחק הלבן למסכת יומא (ירושלים תשט"ז). בספר זה אין ציון לשום חכם בשמו, אך הוא קורא תדיר בשם 'ר' ומביא מה שהקשה ותירץ, או שהביא ראיה או 'גמגם'. השוואת הדברים עם התוספות השונות המצויות בידינו למסכת יומא מלמדת, שהכוונה בכינוי זה היא לריב"א, כפי שהראה פרופ' אורבך (בעלי התוספות, עמ' 219-221). אם אכן אמת הוא מה שכתוב בכותרת כתב-היד שממנו נדפס הספר, כי מחברו הוא ר' יצחק הלבן, נמצא כי אלו הן תוספות שנכתבו על ידי חכם זה 'בפני הריב"א, בהיותו באשכנז מולדתו ובטרם יצא ללמוד בצרפת, ומשום כך אין שמו של רבנו תם, מורו המובהק של ר"י הלבן, נמצא בכל החיבור הזה. אדרבא, ר"י הלבן הוא שהביא את תוספות הריב"א שהיו בידיו לרבנו תם, ושאת חלקן כתב, כאמור, הוא בעצמו, 'בפני הריב"א, ובכך שימש כצינור הפצה לתוספות אלו בצרפת. תוספות ר"י הלבן למסכת כתובות (לונדון תשי"ד; ירושלים תש"ך) נכתבו על ידו מאוחר יותר, לאחר שלמד לפני רבותיו

ולדעתו נטחלפה בספר הישר מילת 'ר"י' – היינו, ר' יצחק הלוי תלמיד רגמ"ה – כמילת 'ריב"א', כתוצאה מפתרון לא נכון של ראשי התיבות. אם כך, הרי השתמש ר"ת במונח זה לתאר חומר קדום לרש"י. אולם אין כל הוכחה להצעה זו, והיא עומדת בסתירה לדברי אורבך עצמו, שהשתמש במקור זה כדי להוכיח מציאת תוספות ריב"א שנעשו בלוחי (עמ' 166 בספרו). במקום אחר הערתי על הזכרה קדומה אחרת, מעניינת יותר, בדברי ר' זרחיה בעל המאור (תולין יב ע"ב): 'כתבתי פי' שמעונו אלו על הדרך שגיל מתוך פירושם ותוספות שמצאתי משיבתו של רבינו שלמה, אעפ"י שאין הרברים מבוארים כל כך בפירושו' – ראה תא"ש מע, רבי זרחיה הלוי, עמ' 105-106.

55 ח' סולוביצ'יק, הלכה, כלכלה ודימרי עצמי: המשכונאות בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, פרק ב.

שבצרפת ורבנו תם בראשם, ושאת שמו הזכיר בתוספות אלו פעמים רבות, ומכאן ההבדל שבין שני קובצי תוספות אלו, וכמו שביאר כל זאת אורבך בספרו. אלא שלדעת אורבך 'התלמיד שכתב את התוספות למסכת יומא, לא הסתפק במסירת דברי הרב, אלא הוסיף את הערותיו הביקורתיות, כגון: 'לא היה ידע ר' לפרש הך מסקנה לא כמו שכתוב בספרים ולא כגירסת הקונטרס...' (לדף ע"ב); 'ושנוי דחיקי פירש בקונטרס...' וגם ר' שנוי דחיקי הוה מתרץ...' (לדף יד ע"א). אולם ביטויים אלו ודומיהם מצויים הרבה כפי הריב"א עצמו, כגון בתשובותיו: 'איני יודע לפרש', 'איני יודע בטוב מה טיבו של קנין זה', ועוד; וכן בהלכות ריבית הנזכרות. ביטויים אלו שבתוספות ליומא אינם דברי ביקורת של התלמיד הרושם, אלא מסירה ממשית, בגוף שלישי, של מילותיו של הריב"א עצמו.

התוספות הצרפתיות

ראשיתה של שיטת התוספות הייתה, אפוא, בגרמניה ובמפנה המאות הי"א והי"ב. תוספות ראשונות אלו, שהריב"א מייצגן, נתהו כתוצאה טבעית מהתפתחות פנימית, רצופה והגיונית, של שיטת הלימוד האשכנזית במאה הי"א, תקודת המוצא הפרשנית שלהן היתה סדרת 'פירושי מגנצא' הנזכרים לעיל (עמ' 36) מבית מדרשם של רבותיהם של הריב"א ורש"י. כשנות דור מאוחר יותר נתפתחה שיטת התוספות בצרפת, לאחר שנהרסו מרכזי התורה הגדולים באשכנז במסע הצלב הראשון, ושם פרשה כנפיים והגיעה אל מיטב פריחתה ואל שיאה הגדולים. בשלב זה כבר החליף פירוש רש"י את פירושי מגנצא שלפניו כנקודת המוצא הפרשנית ונקודת הייחוס וההפניה הטבעית והמקובלת בלימוד התלמוד, אולם הבדל זה הוא טכני בלבד, ומשולל משמעות מהותית. ייחודן של התוספות הצרפתיות, מאסכולת רבנו תם, ביחס לתוספות הריב"א האשכנזיות שקדמו להן, ניתן לתיאור סכמתי מבלי להיוקק להבדל טכני זה.

באופן כללי, ומבלי להיכנס לדין מפורט בדוגמאות, יש לומר כי דרכו של הריב"א, כפי שהיא באה לידי ביטוי בעיקר בתשובותיו המפורטות והארוכות הכלולות בספר הראב"ן, ובמקצת גם ביתר חלקי תורתו שבידינו, היא לחלק ולהבדיל בסברא בין סוגיות הנראות דומות, ובין לבין תנאי המעשה המסוים העומד לפניו לדין ולהכרעה. בעלי התוספות הצרפתים נוטים, בדרך כלל, לקרב ולדמות בין סוגיות, ובין לבין מצבים בהווה. דרך בעלי התוספות היא דרכם של טרעגים משפטיים, המבקשים לקרב אל הדיון חומר משפטי תומך ככל אשר תשיג ידם, בעוד דרכו של הריב"א דומה לדרך עבודתו של השופט, שתפקידו להכריע בין הצדדים, ועל כן מלאכתו היא, בעיקרה, לרחק חומר רב ככל האפשר מן הדיון, ולהשאיר להכרעה רק את המרעט ששייכותו לנושא ברורה ביותר. מובן מאליו כי אין ריחוק אלא לאחר קירוב בודק ובוחר, שאם אין מי שקירב חומר אין גם צורך לרחקו, והשאלה היא, בעיקרה, של מידה ושל תכונת השכל. העיקר

כאן הוא, כי לשתי השיטות גם יחד משותפת ההכרה הבסיסית — המאפיינת את כל בעלי התוספות — בהשלכה ההדדית המחייבת של כל החומר התלמודי, ובצורך להקיפו ולאזנו כולו בטרם תושג הכרעת הלכה על פיו; כי מדובר במערכת משפטית אחדותית והומוגנית — 'כדור אחד' בלשון המהרש"ל — המחייבת לעקיבות מחלטת וחסרת פשרות בתוכה, למרות היקפה הכמותי העצום. אך ורק לאורה של הכרה עקרתית זו שהיא המייחדת, כאמור, והמאחדת את בעלי התוספות כולם, מזדקרת השאלה: מה עריף — לקרב בזרוע או לרחק בזרוע? הקירוב הוא תולדת הבקאות, כושר האסוציאציה וחריפות המחשבה, ואילו הריחוק — פרי העמקות, כושר ההבחנה והביקורת, והנפשות הפועלות עושות איש כתכונת נפשו. אולם הנה הקדמנו את המאחר למוקדם, ונשוב לעיקר.

הרמוניזציה: העיקרון ומשמעותו

הרגיל בעיון התוספות ידע גם לסכם בביטחון את חידושיהם המתודולוגיים העיקריים. שלא כרש"י, שביקש לייצב פירוש איתן ותפיסה אחדותית לסוגיות התלמוד מבעד למגוון האפשרויות הפרשניות והגירסאות המתחלפות שעמדו לפניו, שאותן העלים בשתיקה או הדחיק ברמיזה קלה, ביקשו בעלי התוספות לפרוץ גדר זו, ולהעלות לדיון את מרב החלופות הסבירות הגלומות בלשון הטוגיא, במהלכיה ובהגיתיה, בין אם נשקלו בעבר ונדרחו על ידי רש"י (או רבותיו) ובין אם נתחדשו להם במהלך לימודם. הם ביקשו לעשות כך לא רק כדי להבטיח את בחירתו של הפירוש האפשרי הטוב ביותר, אלא גם — ואולי בעיקר — כדי לשוות לגיטימציה למצב של ריבוי פנים פרשני כתיוכוי ורצוי כשהוא לעצמו. לדעתם — שגם רש"י היה ער לה במידה ידועה (ראה דבריו בכתובות נו ע"א, ד"ה הא קמ"ל) — בעקבות שינוי קל של התנאים והנסיבות הממשיים בשטח, יוכל הפוסק להעדיף מהלך פרשני אחר, הדחוי בסוגיית הגמרא, ולשפר בכך את הכרעתו ההלכתית, ועל כן טוב הדבר ומרעיל להעלות לדיון מכלול רחב יותר ככל האפשר של חלופות פרשניות. כדי לאפשר את הרחבת האופק הפרשני השתמשו בעלי התוספות בטכניקות שונות, שהיו מקובלות בידי האמוראים עצמם, כגון ה'אוקימתא', 'לשיטתייהר', חשיפת מחלוקות 'סמויות', ובעיקר — השימוש בכוח הסברה היוצרת. כזה המשיכו בעלי התוספות — לאחר הפסקה וניתוק של מאות שנים — את סגנון הלימוד האמוראי הקדום, הטעינו משמעות חיה ודינמית במתח העתיק והגורש 'חידוש', שהפך בידיהם לפסגת ההישג ולמבוקש העיקרי של כל לומד תורה, והעמידו את הביקורת ההגיונית והמשפטית של חבורת הלומדים, בהדרכת רבם, ככלי השיפוט העיקרי להעדפה בין השיטות. שיטות קלסיות אלו נכוחות וכשרות למהדרין הן, לכאורה, שהרי כולן ממורשת בתי מדרש האמוראים, וגם התוצאות שהושגו באמצעותן, ובעיקר ריבוי המחלוקות בין בעלי התוספות לבין עצמם, דומות היו למצב השורר בחומר התלמודי, שהמחלוקת היא הרוח

החיה באופניו. אלא שהשימוש המחודש בשיטות הישנות העלה עמו את שאלת מקור הסמכות שנטלו לעצמם בני הדורות שלאחר תתימת התלמוד לעשות כמעשי האמוראים. יש מקום לטענה – שאכן הועלתה, ועוד נשמענה – כי כשם שאין לנו לחלוק על דברי האמוראים, כך חסרים אנו את הסמכות לעשות כמעשיהם ולחדש תלמוד לעצמנו. לא השיטות הלימודיות שהיו נקוטות בידיהם הן שהקנו תוקף לתורת האמוראים, אלא סמכותם האישית, ואילו אנו משוללים סמכות זו. הוראת היתר זו היא הנקודה הארכימדית שעליה נשען מפעל התוספות כולו, ולהלן נראה כיצד הבינו בעלי התוספות את מעמדה, ואת מעמדם הם בעקבותיה.

תפיסה עקרונית נתחדשה, כאמור, ונתעצמה בהדרגה, בבית מדרשם של בעלי התוספות, ולפיה התלמוד כולו – ולמעשה ספרות ההלכה החז"לית כולה – היא קורפוס אחדותי. כל חלקיו של הקורפוס אחראים וערבים זה לזה, באופן שלא תיתכן, מן הבחינה העקרונית, סתירה מהותית בעולם מושגיו ובמגוון עקרונותיו וכלליו, מהלכיו ומסקנותיו, לכל היקפו, במסגרת המחלוקות הרבות המפורשות בו. כל זאת למעט מגבלות טכניות ועריכתיות מועטות, כגון תופעת ה'סוגיות ההפוכות' וכדומה, שכבר בעלי התוספות הראשונים הכירו בקיומן. הניגודים הבולטים המצויים פעמים רבות בין סוגיות מקבילות, או דומות, בתלמוד הבבלי לעומת התלמוד הירושלמי, דינן כמחלוקות המצויות בתוך מערכת התלמוד הבבלי עצמו, וכמותן הסתירות המצויות בין ה'מסורה' המקראית לבין מסורת הבבלי בדרשת מילים שונות שבמקרא, המייצגות מחלוקות בין 'בעל המסורה' הקדום והסמכותי, לבין החכם התלמודי. זאת ועוד. כל בעלי המחלוקת המרובים שבתלמוד, וכל המקשים והמתרצים, היו מודעים כולם איש לקושיות רעהו, אף אם לא תמיד מדובר בזכחות אישית של כל הדוברים במהלך הסוגיא יחדיו, ויכולים היו לענות תשובה מספקת על כל שאלה שהעמיד לפניהם בעל מחלוקתם, גם אם אין התלמוד טורח לפרנס עד תום את כל השיטות העולות בו. שיטה הנדחת במהלך המשא והמתן התלמודי, או שהיא מוצגת כדעת מיעוט או כדעת יחיד, מאבדת אמנם את כוחה מבחינת פסק ההלכה, אולם בשום אופן אין להגדירה כשיטה מוטעית; ואם אין כוחה יפה במקום זה, יפים שיקוליה במקום אחר, עם השתנות מקצת התנאים הנסיבתיים. מכיוון שכך, הרי אנו יכולים וזכאים, ואולי אף מחויבים, להשלים תובנה זו במהלך לימודנו, בכוח סברתנו, מעבר למה שנכלל בסוגיא. כך הדבר לא רק לגבי קושיות תלמודיות שלא תורצו, אלא אף לגבי קושיות חדשות, המתעוררות מעצמן אגב לימודנו, וסביר כי חובתנו לשקע עצמנו בלימוד התלמוד יומם ולילה מחייבת אותנו, ממילא, להעלות את קרב הסתירות והקושיות 'החבריות' בכל רחבי התלמוד, כדי ליישבן ולהעמיק בכך את הבנתנו בדברי התנאים והאמוראים. תפיסה זו ניתן לקיימה יפה במסגרת לימודה של סוגיא אחת על מקבילותיה, ובקושי ניתן לקיימה במסגרת לימודו של פרק שלם או מסכת שלמה, אך ודאי שקשה עד מאוד לקיים תפיסה שכזו במסגרת לימודו של סדר תלמודי שלם ואין צריך לומר – תלמוד שלם. כדי לקיים הלכה למעשה תפיסה הרמונית קיצונית ורחבת

היקף שכזו, פיתחו בעלי התוספות ושכללו, במאמץ קיבוצי רב משתתפים, ארוך ומשותף, עולם משפטי מורכב, מסובך וחדש משלהם, והעמידוהו כמעין סופר-אימפוזיציה על התלמוד הקיים, במעין ניסיון לכתוב את התלמוד כולו מחדש. תפיסה זו הרחיבה, בהכרח, את היקף תוקפו ותחולתו של העיקרון ההרמוני עד לכדי העמדתו כעקרון היסוד לעצם קיום מצוות תלמוד תורה כהלכתו. ומכיוון שהשלמה הרמונית מן הטיפוס הזה תלויה לגמרי בסברא, ותיבתן תמיד בכמה אופנים, הוצרכו בעלי התוספות להכיר בעקרון הפלורליזם הפרשני, רוצה לומר: באפשרות הלגיטימית לקיומם של כמה וכמה פירושים לסוגיא אחת, אלו לצד אלו, על מגוון המסקנות ההלכתיות – המנוגדות לעתים – המתחייבות מהם, וכולן בעלות תוקף, סובייקטיווי לכל הפחות, ללא אפשרות להכריע באופן מוחלט ביניהן. מאחורי כל פירוש כזה ניצבת סמכותו של בעל התוספות שבבית מדרשו ולפניו נאמר אותו פירוש, ובדור הבא, דור אחר דור, יעמוד לפני הלומדים המכלול הפרשני כולו, לבחירה להכרעה, ולהמשך היצירה הפרשנית המקורית על פי הבנתו. מצב נזיל זה של המשא והמתן ההלכתי משתקף בכל עמוד בתלמוד עצמו, בכל סוגיא תלמודית ממוצעת שנתקיים בה משא ומתן הלכתי שלא נשלם (אם נתעלם מתרומתם המזדמנת של חכמי הסבוראים בעניין זה), ואף בסוגיות שלא הותירו אחריהן, לכאורה, שאלות בלתי פתורות. גם בזה המשיכו אפוא בעלי התוספות סגנון תלמודי סטנדרטי, מתוך הנחה כי זו היא דרך הלימוד הנכונה המסורה לנו במורשתנו, וכי זכויות השימוש בשיטה ובפירושה לא תמו ולא נסתלקו מן העולם עם חתימת התלמוד.

כלי העבודה העיקרי של בעל התוספות היא מערכת ההשוואות התלמודית, שמכוחה מועלות לדיון שאלות וקושיות רבות, ואשר המשא והמתן ההלכתי לפתרון מעלה עמו תירוצים שונים ומסקנות הלכתיות מגוונות. כאמור, מטרת ההשוואות היא, במודע ובמכוון, לחשוף את מרב השאלות, כדי להגיע באמצעותן אל מרב התשובות. מעניין לצטט, בהקשר זה, את דבריו של חוקר ימי הביניים הנודע סותרן,³⁶ שכן כתב: 'לכל תקופה נקודת חזק ונקודות חולשה האופייניות לה. כוחה של תקופה זו [=אמצע המאה הי"ב] טמון היה ביכולתה לטפל בטקסטים סותרים, להיאחז בהבחנות של משמעות, ולהבהיר סבכים של מחשבה. סתירות בקרב בעלי הסמכות היו מזונה העיקרי של המחשבה. במקום שלא נמצאו סתירות היתה קיימת נטייה חזקה לחשוב ששוב אין מה לחדש ולומר בדבר... ללא סתירות כתוך דברי המקור, נותר אולי מקום לשפר סגנון וסדר, אבל אין בו רבר שיעזור למחשבה רעננה וחדשה... חיכוך הכרחי היה כדי להשיג התקדמות אינטלקטואלית...'. תיאור זה הולם להפליא את מפעלם ההלכתי של בעלי התוספות, אולם יש להוסיף על דבריו נקודה חשובה, והיא ההנחה היסודית העומדת מאחורי כל זה, ולפיה הסתירות הנחשפות נמצאות שם – יותר נכון לומר: טמונות שם –

בכוונה תחילה כדי למקד את עיונו אליהן, כציוני דרך סמויים, שתפקידם לעורר ולזרז את המחשבה היוצרת ולרמוז לה על הכיוון הנכון בדרך פיתוחה של ההלכה, ולאפשר את התאמתה לפרטים ולפרטי הפרטים של נתוני מציאות משתנים.⁵⁷

השקפה זו אחוזה וסבוכה בחברתה, שהיתה רווחת בימי הביניים בכלל ובמאה הי"ב בפרט, ולפיה בספרות העתיקה, זו שעל פרשנותה אנו עמלים, עיקר המסר טמון בין השורות ולא במילים עצמן ככתבן וכמשמען. לכל ספר עתיק שכזה המוסר את חכמת בני הקדם, בין בקודש ובין בחול, שתי שכבות מקוריות ומקבילות של משמעות: זו הגלויה, השטחית והעליונה, הרשומה במילים ככתבן – והיא נועדה לרמת הקורא הבינוני, ההמני והמצוי (ויש לזכור כי למאה הי"ב מוערך אחד יודעי קרוא וכתוב באירופה הנצרית בכחמישה אחחים מאוכלוסיית הגברים); וזו המשוקעת בין השורות, אשר נועדה לעיניהם של המעטים החכמים, המקדישים ימיהם ללימודים ומסוגלים להבין עומק דברי חכמה ולהפיק מהם תועלת. באופן זה נועדו השורות ככתבן להסתיר, לאמיתו של דבר, את מה שתחתיהן, ולהגן עליו מפני נפילה על אחזיים ערלות שיסרסו את כוונתו, ולעומת זאת לשמש תמריץ חזר למי שנפשו חשקה בחכמה, שיעמיק את עיתו. לדעת חוקרים רבים מהווה קריאה זו 'בין השורות' את המאפיין העיקרי של דרך קריאתם של אנשי הדעת במאה הי"ב (ולפניה) והמעבר האיטי, במהלך שלוש המאות הבאות, מקריאה בין השורות לקריאה בשורות עצמן, הוא הסמן, ואולי הגורם העיקרי, להתפתחות המחשבה כולה למן ימי הרנסנס ואילך.⁵⁸ ומן הראוי לזכור כי המציאות הרוחנית בישראל היתה, והוזה, לעולם, פרק בתולדות התרבות הכללית של המקום והזמן; וראה בפרק ג', להלן.

חומר המקורות העיקרי ששימש את בעלי התוספות בני המאה הי"ב בלימודם, היה ספרות חז"ל לכל היקפה, ובעיקר, כמובן, התלמוד הבבלי, ולאחריו הירושלמי, התוספתא, מדרשי ההלכה ומדרשי האגדה וכד'. שלושה פירושים קדומים להם ליוו את תלמודם, פירוש רש"י, ספר 'הערוך' ופירוש רבנו חננאל, ואילו מפירושי מגצא לגוניהם ומן המסורת הפרשנית הקודמת להם, התעלמו כליל. בספרות הגאונים, אף שהיתה ידועה להם בחלקה, מיעטו עד מאוד להשתמש. ספר הפוסקים שהיה מורגל בפייהם היה ספר 'הלכות גדולות', ומלבדו לא נשתמשו דרך קבע כמעט בשום ספר אחר ממסורת בבל, פרט לסידור רב עמרם גאון ב'גירסתו' הצרפתית. אפילו ספר ההלכות המפואר של ר' יצחק אלפסי לא הותיר עליהם את רישומו כל משך המאה הי"ב, ועיונם בו היה מקרי ומועט. יחסם לגירסאות הוא 'צרפתי' מובהק, ואינו שונה

57 ראה י' תא-שמע, הנגלה שבנסתר, תל-אביב 1995, עמ' 103 הע' 99.

58 K. F. Morrison, *History as a Visual Art in the 12th Century*, Princeton 1990. ראה דוגמא מרשימה במיוחד של קריאה שכזו בקנה מידה רחב, במפנה המאות הי"ב-הי"ג באשכנז היהודית: Ch. Soloveitchik, 'Three Themes in Sefer Hasidim', *AJS Review* 1 (1976), pp. 316-318.

במאומה ממידת החירות שנקט בה רש"י, לדוגמא. עיקר מעיינם היה בהעלאת כל הקושיות והתירוצים האפשריים בכל סוגיא וסוגיא, בניסיון להביא לידי הרמוניה מלאה בין כל חלקי התלמוד הבבלי, במתן ביסוס ותמיכה מן התלמוד, בכל מחיר כמעט, למסורותיהם ולמנהגיהם ההלכתיים המקובלים, ובפריצת דרכים הלכתיות חרשות לטיפול בכעיות החרשות שהעמידה בפניהם מציאות החיים המתחדשת במאה הי"ב.

חופש הלימוד והוראה

באופן זה קבעו בעלי התוספות אסכולה חדשה בלימוד התלמוד, ולא רק מערכת פירושים חדשה. שיטתם הפכה לאופנה של ממש בצרפת (בעיקר) ובאשכנז במאות הי"ב והי"ג, ומשכה אליה את מיטב הכוחות האינטלקטואליים והיצירתיים של בני התקופה. בדרך זו באה אל קצה שיטת הלימוד הסגורה בת המאה הי"א (שתוארה לעיל, עמ' 45). לא זו בלבד שהוסרה מעתה כל מגבלה מעל העיון החופשי בחומר המקורות וההתעמקות בו ובכל המסקנות המתבקשות ממנו, והורם מסך הפיקוח והחשאיות מעל מסלול התקדמות התלמידים, אלא שמאמץ זה למיצוי כל האפשרויות ההלכתיות, המעשיות והעיוניות, הפך לדרישה העיקרית שהוצגה בפני הלומדים, וה'חידוש' בהלכה היה לעיקר ההישג המבוקש בישיבות. מי שאינו יכול 'להוסיף' על לימודו, כלשון רבנו תם (לעיל, עמ' 68), אין לו עתיד בהוראה. הפיקוח הוסר, אף כי מסגרתו הפורמלית נשארה על מכונה, שהרי התלמידים סידרו וסיכמו בכתב את התוספות 'בפני' ראש הישיבה. טכניקה זו נועדה להוות מהלך של אישור והסכמה מצד הרב למשא ומתן ולמסקנות הנרשמות לפניו, והקניית תוקף וסמכות לסוג הספרותי הזה. אולם עתה שונה היה המצב באופן מהותי ממה שקדם לכך, שהרי המשא והמתן עצמו פתוח היה לכול, והמקורות כולם פתוחים וגלויים בפני כל קבוצת הלומדים, ופעמים שהרב עצמו נאלץ היה לחזור בו מדעתו הראשונה; חזרותיו של רבנו תם עצמו, המורה הרוחני של שיטת התוספות, נמנות בעשרות רבות. העלאת כל חומר המקורות לדיון וחשיפת האפשרויות הגלומות בו, הוא המבוקש העיקרי במסלול לימודים זה, ואין הגושפנקה הסופית נחוצה אלא כדי להקנות לדברים מסמכותו של גדול הישיבה. טכניקה זו מקובלת בכל מוסד לימודים גבוה שחירות ההוראה והחופש האקדמי שוררים בו, וכך היה גם בסביבה האקדמית הנוצרית המתפתחת בצרפת של אמצע המאות הי"ב והי"ג. בתקופה זו גם נתבטל לראשונה האיסור התלמודי העתיק על הוראת הלכה 'בפני הרב' — כלומר ללא קבלת רשותו ובמרחק מסוים ממנו. וזאת משום ההכרה שהבשילה אז, כי 'בזמן הזה', היינו בתקופת בעלי התוספות, רוב חכמת התלמידים באה להם מתוך עיון בספרים שלפניהם ולא מפני רבותיהם, ועל כן חשובים הם כתלמידיהם המובהקים של מחברי אותם ספרים קדמונים ולא של רבותיהם שבהווה.⁵⁹

היו בעלי תוספות שבישיבותיהם נתחוללה מהפכה הלכתית של ממש, ריש שהיו רדיקליים פחות, ונטו לשמר במידה לא פחותה מנטייתם לשפר, אך לכולם שימש התלמוד בסיס בלערי ונקודת מוצא ראשונה ואחרונה לדין ההלכתי ולחידוש בהלכה, ואילו המנהג החי ומסורת האבות, ששלטו בכיפה במאה הי"א, ירדו מגדולתם. בכך הפך התלמוד מספר קודש תאורטי, שעיקר חשיבותו כמייצגה וכתוכנה הבלערי של מצוות 'והגית בו יומם ולילה', למורה דרך ממשי ועיקרי לחיים הדתיים ולמעשי היום יום על פי ההלכה, באמצעות תרגום פרשנותו העיונית למסקנות הלכתיות פרטניות. מהפך דרמטי זה שחוללו בעלי התוספות במעמדו של התלמוד הוא גם אחד מנתוני הרקע החשובים ביותר, אף שכמעט ולא הבחינו בו החוקרים, להבנת התפרצות הוויכוח היהודי-הנוצרי במאה הי"ג, אשר העמיד לראשונה, סמוך לאמצע המאה ההיא, את התלמוד עצמו למשפט הכנסייה וכנושא עיקרי בוויכוח הבין-דתי. בכך גם הוסרה, לראשונה, המחיצה הכבדה שהפרידה בעבר בין עבודת הפרשנות למערכת הפסיקה.

רבנו תם: מהפכן או שמרן?

אוסף גדול של דברי תורה שהשמיע, או כתב, רבנו תם במשך שנים רבות, קובץ על ידי תלמידיו (ואפשר שמקצתו כבר על ידי ר"ת עצמו) אל 'ספר הישר', שכבר נודע ונתפשט עוד בחיי ר"ת, והוא עצמו כתב לו הקדמה חשובה ומעניינת. בספר ניכרות כמה שכבות עריכה נפרדות, בידי כמה מתלמידיו, ואין ספק כי בני זמנו של ר"ת הכירוהו בצורה חלקית בלבד ביחס למהדורה שבידינו, שאף היא רחוקה מאוד משלימות (ראה להלן).⁶⁰ לספר שתי יחידות שונות, שמחגו יחדיו: חלק החידושים לתלמוד וחלק השאלות והתשובות. הספר נדפס לראשונה בווינה בשנת תקע"ז, ובשנים שאחר כך נדפסו שתי יחידותיו כספרים לעצמם, חלק השו"ת על ידי ש' רחנטל (ברלין תרנ"ח) וחלק החידושים על ידי ש"ש שלזינגר (ירושלים תשי"ט), שהשתמש גם בכתבי יד לצורך עבודתו. מטרת הספר, לדברי מחברו בהקדמתו, לשרש נוסחים משובשים בתלמוד שנכנסו שמה על ידי תלמידי חכמים שטעו בהבנת הסוגיות ועל כן ביקשו 'לחקן' את נוסחיהן. בכך ביקש ר"ת להציע פירוש ישר (ומכאן שם הספר) לאותן סוגיות דווקא על פי הנוסח הישן, ולהתריע על הטכניקה הפסולה של תיקון נוסחי תלמוד בגוף ספרי התלמוד. ספרו זה של ר"ת לקה בעצמו בשיבושי נוסח מרובים עד מאוד, בכל כתבי היד, בגלל סגנונו והמלץ והקצור, החידתי משהו, בגלל ריבוי הקבצים המרכיבים אותו, ובגלל גלגולי העתקה

⁶⁰ of Marvin Fox, 3, Atlanta 1989, pp. 127-155; 'אחיטוב, 'מפי ספרים ולא מפי סופרים',

סיני קז (תשנ"א), עמ' קלג-קן.

ראה י' פליקס, 'ספר הישר לרבינו תם', סיני יט (תשט"ז), עמ' נב-סא, קו-קטו, קעב-קפב, כרך-דלט, רפור-רצו, שסג-שעג. וראה תא-שמע, זרחיה הלוי, עמ' 106-112.

שריחקוהו מן המקור, וסימנים רבים בתוכו מקוטעים ואינם ברורים לאשורם עד היום.⁶¹ עד כמה רחוק הספר משלמות בצורתו הנוכחית, יש ללמוד מכך שכלולות בו כמאה תשובות שכתב ר"ת, ואילו איסוף מלא – עד כמה שאפשר – על פי כל מקורות ספרות הראשונים שבידנו, מעלה לכל הפחות מאתיים תשובות שלא נכללו בספר. יש לשער כי ביחס לקטעי החדושים לא שונה היחס בהרבה. ראש לבעלי התוספות הצרפתים בזמן וראשון להם בחשיבות, היה רבנו יעקב תם, נכדו של רש"י. הוא שהציב את גבולות השיטה ועשה לה כנפיים, והוא גם הסמן הקיצוני לפוטנציאל החדשני הטמון בה. הלכות רבות חידש רבנו תם, ושינויים רבים, מהם מהפכניים, הכניס לעומת המנהג המקובל. דוגמאות לכך נסקרו במאמרים שונים שכתבתי, ורבות אחרות נידונו על ידי חוקרים אחרים, אך משמעותה ההיסטורית והחברתית של פעולתו פתוחה להערכות שונות כמחקר. במהדורה הראשונה של ספר 'בעלי התוספות', בראש פרק ג', המוקדש לרבנו תם, תקף פרופ' אורבך את החוקר הנודע בן המאה הקודמת, א"ה וייס, בדברים הבאים:

על יסוד קולות אלו ודומיהן בא וייס לבנות בנין שלם ולהכניס את רבנו תם בסוד הרבנים המתקנים. לדבריו "קם רבנו יעקב והתנשא כארי וביטל הרבה חומרות אשר החמיר קדמוניו... כי הבין בליבו כי לא טוב הדבר להכביד לעם על התורה והמצוות ולהמציא חששות..."⁶². המגמה המשכילית בדבריו בולטת. הרצון לנגח את הרבנים בני דורו קלקל את השורה, והביא חוקר חשוב כווייס להתעלמות מן המקורות. הרי ידוע כי רבנו תם החמיר דווקא במנהגים של מה בכך... הוא גזר והחמיר בהקפדה יתירה אף בעניינים שלא היה בידו לבססם על פי ההלכה...

על כן סבור אורבך כי

אין מקום לדבר על שיטה של קולות. קולותיו וחומרותיו נבעו מתוך שיקולים שלא תמיד נוכל לעמוד עליהם, אבל מגמתם היתה לשמור על שלימותן ושלומן של הקהילות מתוך חיי תורה ואמונה... דאגתו לצורכי הדור מלווה אותו גם בפירושו לדברי חז"ל, והם לא התכוונו למה שברצונו למצוא בהם... הוא מפרש את דברי האמורא מתוך תנאי זמנו. ההתחשבות בהם הביאתו למציאת הבחנות שפירושן היה ביטול ההלכה, שתנאי הזמן עשו את קיומה בלתי אפשרי.

61 ניסיונות ראשונים לחקן את הגוּסח־הַם: ש' אברמסון, 'עניינות ב"ספר הישר' לרבינו תם', קריית ספר לו (תשכ"ב), עמ' 241-248; י' תא-שמע, 'צורח הערות לנוסחו של ספר הישר לרבינו תם', מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 526-533.

לדברים אלו התייחס פרופ' ח"ה בן-ששון, בביקורתו על ספרו זה של אורבך, כדלקמן:

נשאלת השאלה, כלום גדול כל כך המרחק בין אורבך ווייס, כפי שמסתבר מלשוננו של אורבך, או שמא מרבה אורבך להתרחק מוייס משום שלאמיתו של דבר קרובים הם ביותר; וההבדל היסודי ביניהם הוא שוייס בן המאה הי"ט עושה את גיבור תיאורו דואג לכבוד העול שעל העם בקיום המצוות, ואילו אורבך, בן המאה העשרים, עושה אותו משנה מרעת בהלכה לטובתם של תנאי הצבור ולשם התמדת המשטר של תורה.⁶²

לדבריו (שם):

ברי שיש ור"ת וחכמים אחרים חידשו בידעין לפי מה שראו שטוב לקהילות עמם העובד אלהיו בגלות. אך בדרך כלל יש לומר שחידושים אלו נעשו מתוך אמונה שלימה שזכו לפרש פירוש של אמת את המקור הקדום ולתפוס בו משמעותו הנכונה, שהוא דרך החיים לעם שתורתו חיים היא למציאה. אסור לראות כל השינויים בהלכה כמעשים בידעיים לתכלית השינוי בלבד.

ובהמשך: 'בן הדורות ההם, בדומה לבן דורנו, נאחז בסככם [=של אותן 'צורות הזמן והמקום'] תלכד על ידי כוחם ורואה כ"מובנות מאלהין", כ"חבריות במקור", אותן ההבחנות שלנו, המשקיפים מרחוק, יש תראות לנו כשינוי מרעת'.
הוזה אומר: השינויים שאורבך ראה אותם כעשויים 'מרעת' ובכוחות מכוון למען התמדת חיים של תורה ומצוות, הם, לדעת בן-ששון, בלתי מודעים. אמנם צורכי החיים העלו אותם, אך רבנו תם וחבריו הלכו לקראתם מתוך אמונה תמימה שהם ממשיכי דרך ר'מפרשים' בלבד של מורשת העבר. המשא והמתן ההלכתי המלווה את דבריהם הוא כן ואמיתי, נערר פגיונות צדדיות מודעות, ואין לראותו כמהלך אינטלקטואלי בעל חשיבות פורמלית בלבד, או כהפגנת כוח גרידא. אי לכך, לדעתו של בן-ששון: 'הלשונות של "רצון" לשינוי, "הודאה" בו, "נסיונות" להתאמה וכד', אינם הולמים את המגמה האימננטית של שינויי ההלכה מתוך כוחותיה'.
כאורבך סבור גם הוא כי צורכי החיים הם שהכתיבו מתחילה את התפתחותה של ההלכה בימי הביניים, ולדעתו אף 'גרול כוחם של "צרכים", של "מציאות", ושל "מנהג העולם", יותר ממה שניסוחו של אורבך נותן לסבור'. אלא שבניגוד לאורבך סבור בן-ששון כי רבנו תם לא היה מודע למשמעות מעשיו, ופעל מתוך שכנוע פנימי כי אכן זכה להגיע אל תכלית פירושן האמיתי של הסוגיות שבהן עסק, ולחשוף את ההיתר הטמון בהן, שהיה נסתר מבני הדורות שעברו.
אולם, אין פתרון זה טוב במאומה ממה שהציע אורבך – אדרבא, חלש הוא ממנו. תמורת הרווח הצנוע שהוא מציע, באפשרו לנו להתייחס אל המשא והמתן

62 ח"ה בן-ששון, 'הנהגתה של תורה', בחינת ט (תשט"ז), עמ' 39-52.

ההלכתי של רבנו תם בחר כבוד ראש, יש בו נסיגה גדולה, בהציגו אותו כאדם תמים, שאינו מבין את משמעות מעורבותו בחיי היום-יום של בני עדתו. ואף על פי שהשאלה שעורר בן-ששון בדבר מידת הריחוק של שיטת אורבך מזו של ייס שאלה במקומה היא, הרי שיש לשאול כמותה ממש בדבר מידת הריחוק של שיטתו הוא מזו של אורבך. כל זמן שאתה מודה כי צורכי החיים הם שהניעו את רבנו תם לעיין מחדש במקורות התלמודיים ולכותבם מחדש בפלפולו, שוב אין להבדל שבמדרשות משמעות איכותית אלא טכנית בלבד. וכשם שאורבך יודה, בוודאי, כי אין פלפוליו של רבנו תם בגדר הפגנת כוח של סרק בלבד, אלא דברי תורה הם, בעלי תוכן ומשמעות לגופם, כך יודה בן-ששון בוודאי כי רבנו תם לא היה עיוור לחלוטין לעשייתו, ובוודאי נתן לעצמו דין וחשבון כלשהו על משמעותה ותוצאותיה בחיים. יש להתרחק מפתרון כוללני זה, ממש כשם שיש להתרחק מן הפתרון הקיצוני ההפוך שניסח ש' אלבק במאמרו, ולפי: 'עקרונות מסוימים שרווחו בין בני הזמן ההוא נראו בעיני הכל כהיגיון הפשוט הצודק ביותר, ולפיכך גם בעלי התוספות, בהיותם בני תקופתם, הבינו אף את ההלכה התלמודית לפי ההגיון ורוח הצדק המקובל אז'.⁶³

כי אכן רחבה כחיים עצמם היא הבעיה המוצגת כאן. עד כמה הרחיק לכת רבנו תם בהכרעותיו ההלכתיות לקראת צורכי החיים ודרישותיהם, ניתן ללמוד ממאמרו של פרופ' ש' שילה,⁶⁴ שבו אסף עשרות דוגמאות רלוונטיות מתחומי המסחר והכלכלה בלבד. צד זה של הבעיה מחייב אותנו לסכם, לכאורה, כמו שניסח שילה, ולומר:

כאשר פסקי הלכה רבים כל כך, בנושאים שונים, מצביעים על כיוון כללי אחד, וכיוון זה מתאים לעולם שסבב את רבנו תם, עולה שאלה: כלום אין לפנינו, אולי, מגמתיות בפסיקה, המצביעה על שיקולים שאינם הלכתיים טהורים גרידא? לאור עקיבות מדהימה בפסיקה, נדמה שאין מנוס מן המסקנה שיש דברים בגו... עם כל המודעות לבעייתיותם של נסיונות להסביר את פסיקת גדולי תורה בכלל, ושל רבנו תם בפרט, כמושתת על מקום מסויים חזמן מסויים... אין מנוס מן המסקנה המצטירת בדבר פסיקה מצטברת ועקיבות מדהימה בכיוון מסויים (עמ' תחפכ).

ועל כן יש, לדעתו, לקבל את מסקנותיו הקיצוניות של אלבק, כפי שנרמז לעיל, אולי עם 'קב חומטין' כדבריו.

אולם קיים צד אחר של המטבע, והוא: ההתאמה הפנימית היוצאת מן הכלל שבין קריאתו המחודשת, המפתיעה והמקורית, של רבנו תם במקורות התלמודיים,

63 ש' אלבק, 'ייחוסו של רבינו תם לבעיות זמנו', ציון יט (תשס"ז), עמ' 104-141.

64 ש' שילה, 'עידוד המסחר והכלכלה בפסיקת רבינו תם', סיני ק (=ספר היוכל) (תשמ"ז), עמ' תחפכ-תחצו.

לבין האמת של הסוגיא כפי שמעתיין בה לומד תורה ממוצע. ברוב המקרים יעדיף הלומד את תלמודו של רבנו תם על זה של קודמיו, ורש"י בכללם, ויכיר על נקלה ביתרונותיו להבנה קלה ונוחה של הסוגיא. הוזה אומר: כגודל המגמתיות המצטיירת ממסקנותיו ההלכתיות של רבנו תם, כך הוא גודל ההישג הפרשני של המשא והמתן ההלכתי שלו בדרך אל אותן המסקנות – אותו משא ומתן עצמו שהוא כאילו מיותר, מלאכותי וכמעט 'מזויף' מתוכו לאורה של מגמתיות קבועה מראש זו!

פתרון מסוג אחר לגמרי הציע פרופ' י' כ"ץ, "אשר פקפק בעצם התפיסה אשר לפיה דרישות החיים הן שכפו, בדרך זו או אחרת, את הכרעתו של הפוסק הביניימי – לדבריו:

אילו היה כח בתנאי הקיום לפרוץ את גדרי האיסורים, כי אז היו נעקרים הרבה מגופי ההלכה שהצרו את מרחב המחיה של היהודי בימי הביניים. הללו הגבילוהו בענייני מאכל ומשתה, הרחיקוהו מכל פעילות כלכלית במספר ימים לא מעטים במשך השנה, והגבלות אלו לא זזו ממקומן על אף לחץ המציאות. על כרחו נשאל איפוא לגבולות גמישות ההלכה, אילו מן הסייגים היו נוחים להידחק, ואילו היה להם כח עמידה אף בתנאי לחץ וכדומה.

על כן הניח כ"ץ, כי הכוח המניע העיקרי בתולדותיה של ההלכה, לפחות בימי הביניים, הוא המנהג העממי החי, כפי שהתקיים בידי אנשי העדה יראי השמים, בכל מקום. לא ההיתרים המקוריים לכאורה של רבנו תם (וחבריו) הם שיצרו את השינוי – אלא הם שנתנו לו גושפנקה למדנית וסמכותית בדיעבד, לאחר שכבר נוצר אותו שינוי ונתפשט. בהדרגה ובשלבים, והחזק בידי הפוסקים, על פי רוב, כאמיתי, מתוך עצם ההגדרה שימנהג ישראל תורה היא. מה שהשפיע אפוא על בעלי התוספות אינם צורכי החיים במישרין, אלא השינויים האיטיים וההדרגתיים שנתרחשו בעקבותיהם. הקהילה יראת השמים היא שהכריעה, בשתיקה, מתוך אינטואיציה מחודרת ולמודת ניסיון, מה ייתכן על פי ההלכה ומה לא ייתכן. תוך שהלכו שינויים אלו וכבשו את מקומם בציבור, נתעורר הצורך לפנות בשאלה למנהיגי ההלכה ולברר את כשרותם – ובלשונו של כ"ץ:

תפקידם של בעלי ההלכה המוסמכים הוא תפקיד של ויסות ופיקוח, שהגלגולים לא יביאו לידי פריצה פראית בגדרי המסורת, ואילו השינויים שיחולו בה יזכו בלגיטימציה, וכך תישמר תודעת הרציפות על אף התפתחותה. מכל מקום המדיום של תהליך ההתמודד והשינוי הוא ההלכה

שבפועל הנישאת ומתקיימת על ידי הציבור. הציבור דבק בדפוסי המסורת, אך הוא גם המושפע מן התמורות הגליות והסמויות המטביעות את חותמן על דפוסי ההלכה. הציבור הוא הקולט את הדחיפות ואת האתגרים הבאים מבחוץ... והוא שמזדהה בהיסת הרעת פחות או יותר עם ערכים, שכאשר הם נוגדים דפוסי הלכה מסוימים עשויים לדחות או לשנות אותם (עמ' 2-1).

מעין מקל של עיוורים לפנינו, ההולך לפני העיוור ומדריכו בדרכו. המקל אמנם הולך בראש ועל כן הוא המנהיג, אולם העיוור הוא המכתיב את כיוון התנועה, והמקל הולך אחר רצונו, ולא להפך. במסגרת הכיוון שקבע העיוור, מנחה המקל ומדריך את צעדיו של העיוור, למען לא ימצו במכשולים העומדים על הדרך שבחר להלך בה. המון העם, הוא העיוור במשל שלנו, הוא המכתיב את הכיוון לחכמים, והם בבחינת המקל המורה להם על הסכנות והמהמורות שבדרך, והמדריכם בזהירות הנחוצה למנועם מליפול בשחת הכרייה.

גישה נוספת, שונה מקודמותיה ונכונה – לדעתי – מכולן, תידון להלן.

ביקורת שיטת התוספות באשכנז

האסכולה של בעלי התוספות קרובה היתה במהלכיה ובטכניקה היסודית שלה לסגנון הסכולסטי והריאליסטי שהתפתח במוסדות הלימוד הגבוהה בצרפת במחצית המאה הי"ב ואילך, ובאוניברסיטאות שם למן ראשית המאה הי"ג, כפי שהצביע לנכון פרופ' אורבך בספרו, "ודבר זה מלמד גם הוא על היותה אסכולה מודרנית, ברוח הזמן. לומדי התורה הצעירים ישבו במרכזי תוספות מרוכזים, מהם מפורסמים יותר, כרמרו ודמפייר, שאנן וקוצי, במחיצת בעלי תוספות שהיו גדולי תורה בדורם, כרשב"ם ואחיו ר"ת (שכשבעים [!]) מתלמידיו ידועים לנו בשמם), ר"י הזקן מדמפייר, הר"ש משאנן ואחיו הריצב"א, ומהם אצל בעלי תוספות ידועים פחות. הלימוד בשיטה זו הצריך כישרון רב ווירטואוזיות אינטלקטואלית מרובה, והאופי התחרותי שלו ברור מאליו.

אולם, כשם שעשתה לה השיטה נפשות בקרב הצעירים המשכילים, כך עוררה עליה ביקורת קשה מצד חוגים שמרניים בחברה היהודית, בפרט בגרמניה, שהתנגדו לה בכל עת. חסידי אשכנז לא הכירו בסמכות שמלכתחילה של רבני הדור בצרפת, ובעיקר של תלמידיהם, לחדש הלכות מרעתם ובקנה מידה עצום שכזה, בפרט לנוכח המחלוקות המרובות שנתהוו בקרב בעלי התוספות בינם לבין עצמם בדבר פירוש ה'נכון' של הסוגיות. כמו כן התנגדו מאוד לכיוון האליטיסטי המביא בהכרח לנשירתם של תלמידים רבים, שרמתם בינונית ומטה, ממערכת החינוך.

וליצירת סער חברתי גדול וכלתי מוצדק. חוגים אלו, שרגישותם לצדק חברתי היא מן המפורסמות, דרשו להמעיט מדרך לימוד זו, שמלבד חוסר סמכותה וקוצר ידה החינוכי, כרוכה היתה גם בחשש מבוסס לקלקול המידות של העוסקים בה, שמתוך רצון להפגין כישרון, בקיאות ויכולת אינטלקטואלית, אין בקשת האמת נר לרגליהם, אלא הפגנת חריפות ופלפול כשהם לעצמם, כהפגנת כוח אינטלקטואלית לשמה. כל זאת, מלבד החשש מפני נפילה ברשת הגאווה וכרמת המוסר האישי הכרוכה בלימוד אליטיסטי ותחרותי שכזה, ושכמותה ידועה לנו היטב מן הספרות הרבנית שהגיעה אלינו מן המאה הי"ב. חוגים חסידיים אלו קראו לשוב אל הלימוד הפשוט, המסורתי והנאמן מן הימים שעברו, ולעיסוק אינטנסיבי בספר 'הלכות גדולות', ששימש כספר ההלכות הסטנדרטי לבני אשכנז וצרפת עד לבעלי התוספות, ולימודו נרשא אפי מעשי, קונקרטי, חד-משמעי ושווה לכל נפש.⁶⁷ על ביקורת זו, והיותה מכוונת נגד שיטת התוספות הצרפתית, עמד כבר י"ג אפשטיין,⁶⁸ אלא שלא הדגיש כי 'ספר חסידים' הוא אביה של ביקורת זו ומעוררה, ולא אחד מדובריה בלבד, וכי בקרב חוגים אלו היה לביקורת גם תוכן חברתי ומוסרי עמוק. והרי כל החכמים שמדבריהם הביא אפשטיין הם מחוג חסידי אשכנז או מהקרובים אליהם ברוחם.

מעניין הדבר כי כל ספרי הפסק הגדולים שנתחברו במהלך המאה הי"ג באשכנז, נכתבו ברוח המלצתם של בעלי הביקורת מחוג חסידי אשכנז, אלא שהכירו בסמכותם ההלכתית של קבוצת בעלי התוספות הגדולים והמרכזיים. ספרים אלו סיכמו, על פי דרכם, את מפעלם של בעלי התוספות העיקריים מבית מדרשם של ר"ת ור"י הזקן, בני המאה הי"ב וראשית הי"ג, בהגישם את התמצית ההלכתית המתחייבת מן השיטות העיקריות הנידונות בתוספות. תוך השמטת חלק ניכר מן המשא והמתן שהעלו בעלי התוספות ושהביאם לבניין שיטותיהם. לפנינו אפוא תנופת הגשמה של התכנית הפדגוגית שהעלו חסידי אשכנז, ושעסקו בה כל גדולי הדור ההוא באשכנז, והם: ר' אליעזר ממין בעל ספר 'יראים', בן זמנו וחברו של ר' שמואל החסיד שפעל בשליש האחרון של המאה הי"ב; ר' ברוך ב"ר יצחק מוורמייזא בעל ספר 'התדומה', אשר כתב את ספרו סמוך לשנת 1200; ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי, שכתב את ספר הראבי"ה כחמש עשרה שנה מאוחר יותר; ר' אלעזר מוורמייזא בעל ספר 'הרוקח' ותלמידו של ר' יהודה החסיד; ר' ברוך ב"ר שמואל ממגנצא בעל ספר 'החכמה' (האבוד); ור' משה מקוצי בעל 'ספר מצוות גדול', שכתב את ספרו ברבע השני של המאה הי"ג. ספרי פסיקה גדולים אלו — המהווים את תשתיתה של מסורת אשכנז לדורות — ממשיכים,

67 ראה מאמרי 'מצות תלמוד תורה כבעיה רתית וחברתית בספר חסידים', ספר בריאלין יד-טו (תשל"ז), עמ' 98-113. נכלל בקובץ דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, בעריכת א' מרקוס, 'ירושלים תשמ"ז, עמ' 237-252; ובספרי הלכה, פרק ו. וראה גם סולוביצ'יק (לעיל, הע' 58), עמ' 339-357.

68 אפשטיין, מחקרים, כ, עמ' 663-677.

בעיקרו של דבר, את המסורת האשכנזית הקדומה כפי שנקבעה על ידי הראב"ן, מתכמי אשכנז הגדולים במחצית הראשונה של המאה הי"ב, שכתב את ספרו בטרם היות 'התוספות' תופעה ספרותית של ממש, ושיש 'באופיו משום סימני היכר של החסיד האשכנזי' (אורבך, עמ' 154). מבחינה דידקטית ופדגוגית שונים ספרים אלו תכלית שינוי מקובצי התוספות, אף על פי שהזיקה התוכנית אשר בינם לבין ספרות התוספות רבה מאוד. חכמים אלו כתבו בעצמם 'תוספות', איש כמידתו המצומצמת, אולם עשייתם העיקרית היתה בתחום הפסיקה, במטרה 'לתרגם' את המשא והמתן המפורט והארוך שבתוספות להנחיית הוראה מעשית, אף אם לא באופן חד-משמעי וחתוך, כשהיא מלווה בתמצית קצרה בלבד של עיקרי אותו משא ומתן, ונדמה כי פעולתם מבטאת את שביל הזהב שהיה מקובל בחוגם, בין שתי הגישות המנוגדות בשאלת היחס אל לימודם של בעלי התוספות.

נאים הם דבריו של פרוש' אורבך לסיכום נקודה זו: 'שתי מגמות מתבלטות בחיבוריהם של חכמי אשכנז וצרפת: אחת עיתית ואחת מעשית. התוספות באו לכאורה לשמש את המטרה הראשונה וספרי ההלכה את המטרה השנייה. אבל למעשה אין הדבר כך; הדיון שבתוספות מביא להסקת הלכה למעשה, וההכרעה שבתשובה או בפסק ההלכה גוררת איתה לרוב דיון ענייני בסוגיות הנוגעות בדברי (שם, עמ' 676). אולם אף שכך הוא באמת, בולטות בכל זאת 'שתי המגמות' כאקסקלוסיביות במידה רבה, וההבדל ביניהן טמון בשאלה במה יש לראות את עיקר הלימוד. ספרי פסק אלו ביקשו לממש את האידאל הלימודי כפי שהובן בחוג חסידי אשכנז ולשלב את ההישגים בהלכה של בעלי התוספות — שבגדולתם האישיות והלימודית של מוריה העיקריים הודו גם חסידי אשכנז — במפעל פסיקה פשטני נוסח 'הלכות גדולות', והם מהווים פשרה יוצרת בין שלילה מוחלטת של דרך החידוש והתוספות, לבין התנופה העצומה שרווחה בין יוצרי התוספות, לפחות עד תום הרבע הראשון של המאה הי"ג.

גם הבעיה המוסרית והחברתית שהעלו חסידי אשכנז בביקורתם, זו הנוגעת לקלקול המידות והנפילה ברשת הגאווה וההתנשאות מצד העוסקים בדרך לימוד אליטיסטית זו, ולנטישת החיפוש אחר האמת כיעד הסופי של הוויכוח והמרתו בהפגנת כוח ריקנית ובהתנצחות לשמה, גם נישא כאוב זה מתועד כממשות היסטורית בספרות הרבנית בת התקופה. להלן (עמ' 215) הבאתי ידיעה מעניינת, שמקורה בישיבות פרובנס במפנה המאות הי"ב והי"ג, שלפיה אחד מראשי הישיבות היותר מפורסמים שם קבע בישיבתו לימוד מוסר שבועי, דרך חובה וקבע, ואף עמד וקיצר לשם כך את ספר המוסר הקלסי 'חובות הלכות', כדי שיוכל לשמש למטרת לימוד קבע זה, וכל זה

מפני רוח ההפסדים אשר נכנסים בנו מעבודת התלמוד, כי במעט אשר אנחנו משיגים בה אנחנו מוסיפים גאווה וגאון כפליים וכפלי כפליים, ומגנים בעבודה את רוב בני העולם לרוב כעסינו ותאוות יצרנו, וכמעט בעוונותינו

הרבים נתחללה שם פרק ג', על לומדיה, כי אומרים שלא ימצא אדם מפליג בגאווה ובגאון וכעס וחדון כאשר מפליגים בני התורה [!], מפני רוב השורה והגאון שהם משתדרים על בני העולם, ואומרים עליהם ארור שזה לימדו תורה, ומה יעיל להם לימודם וחכמתם כי אם להוסיף גאווה וגאון.

התוספות ופעולת הגלוסטרס היוריסטיים

לנושא זה הוקדש חלק גדול מן הפרק הבא, אולם נקודות אחדות מן הראוי להעלות פה. בעניין זה כתב פרופ' אורבך במהדורה הראשונה של ספרו 'בעלי התוספות' (עמ' 63), את הדברים הבאים:

התפתחות דומה חלה בחיי הרוח הכלליים. בסוף המאה האחת עשרה גילו סתירות בחיבורים ובספרים במדעים התיאולוגיים ובמשפט. אמנות הדיאלקטיקה יחד עם שיקולי הגימוקים והטענות התחילה לפרוח, אבל לא הביאה לחידוש פני המדעים. "התקופה הטראדיציונאליסטית", היינו פעולת איסוף החומר ופירושו הסתיימה, והתחילה תקופת ההתאמה. השיטה הדיאלקטית במדעי התיאולוגיה, המשפט והפילוסופיה, שמה לה למטרה להוכיח את ביטולן של הסתירות המרובות בדעותיהם ובמסורתם של הקדמונים.

מכאן המשיך אורבך לתאר את אישיותו של אבלרד, את הדמיון בינו ובין רבנו תם כמעשיהם, ואת ההבדל המכריע באישיותם: אבלרד הגאה והמתנשא על רבותיו ועל חבריו, מול רבנו תם, שוויכוחיו מכוונים לגופו של נושא, לבירור האמת, מתוך כבוד לרבותיו ולחבריו, ומתוך נכונות תמיד להודות על האמת – וסיים כך: 'כבר אמרנו, שהסביבה הנוכרית השפיעה על היהודים ועל חכמיהם – ורבנו תם בא במגע, כפי הידוע, עם אנשי המעמד השליט – אבל בתודעתם התרחקו היהודים מהם ומההופעות המגונות והשליליות בחייהם'.

במהדורה השנייה של ספרו (עמ' 87), חזר פרופ' אורבך על דברים אלה, כמעט הרחבה, אך בסוף הקטע הוסיף את הדברים הבאים: 'את דרכי התלמוד שבהם המשיך ואותם פיתח רבנו תם, לא היה צריך ללמוד לא מאנשי הסכולאסטיקה ולא מן הגלוסאטורים'. ובהערה שם הוסיף לאמור: 'מדגיש אני דברים אלו כדי להוציא ממה שכתב ש' אלבק... ועוד יותר ממה שכתב י' פאור...' הקובע הלכה פסוקה... המעניין שלא עלתה על דעתו כלל לשאול, שמא למדו אותם גלוסאטורים... משהו מהיהודים...'. אף שמיהר לסיים ולהודיע כי 'כזה איני בא לומר שהסכולאסטיקה הושפעה על ידי בעלי התוספות'.

למען האמת אין כלל מחלוקת בעניין זה בין אורבך לבין פאור, שגם הוא לא אמר, במאמרו המעניין מאוד, כי בעלי התוספות למדו מסביבתם הנוכרית, אלא קבע כי תנאים היסטוריים דומים יוצרים באופן טבעי תגובות דומות, ממש כעמדתו של פרופ' אורבך, אשר היטיב לכאר גישה זו ולהדגימה, בפירוט, בהרחבה ובניסוח מעולה במהדורה החדשה של ספרו, בפרק י"ד, המהווה כולו תוספת-חידוש במהדורה זו.

הארכתי מעט בעניין זה מפני ההנחה הבסיסית המשותפת לכל החוקרים, שלפיה הרמיון בין פעולתם של חכמי הפילוסופיה, המשפט והתאולוגיה, לבין עבודתם של בעלי התוספות, ראשיתו במפנה המאות הי"א-הי"ב, וכסיכומו של אורבך:

נקרים דברים אחרים על ההתפתחות החיצונית של הגלוסות לקודקס של יוסטיניאן ולמשפט הקאנוני. הגלוסות הקדומות, שנתחברו בין השנה 600 לשנת 1070, הן בעיקר לשוניות ודקדוקיות (יש כאן הקבלה מסוימת לפרשנות הגאונים). הגלוסות היוריסטיות של אנשי בולוניה של אירנריוס ותלמידיו בולגרוס ומרטינוס [היינו: סוף המאה הי"א והמחצית הראשונה של המאה הי"ב] הן בעיקרן רמיזות למקבילות או למקורות סותרים. הן נכתבו על גליונותיו של הקודקס, או בין השורות. עבודת הגלוסאטורים התחילה בסוף המאה הי"ב ונסתיימה על ידי אקורסיוס (1263)... האוסף הראשון של המשפט הקאנוני שנתחברו עליו גלוסות... נתחבר ב-1142... (עמ' 748-749).⁷⁰

בהמשך הדברים כתב כך: 'חלוקות הדעות אם תחיית הלימודים המשפטיים באירופה בסוף המאה הי"א, שהחלה בבולוניה ועברה לצרפת, הושפעה על ידי התיאולוגיה, או שינקה מבית המדרש היוריסטי שפעל בפאוריה, מקום מושבו של בית הדין הקיסרי... עם זאת מודים גם הדוגלים בדעה האחרונה שלא הכל יכלו הגלוסטורים ללמוד מקודמיהם'.

והנה נתפרסם ספרו של ראדינג,⁷¹ אשר הקדיש מחקר מפורט לוריכות נשכח בין ה־antiqui (הראשונים) וה־moderni (שכבית המדרש היוריסטי אשר בפאוריה במאה הי"א, על אודות אופני הפרשנות הנאותה של טקסטים משפטיים. תוצאות מחקר מעלות דמיון רב בין תפיסותיהם של יוריסטים קדומים אלו, יושבי צפון איטליה – ערש מולדתם של חכמי אשכנז הקדמונים – לבין פרשני התלמוד הראשונים בגרמניה, רבותיו של רש"י, בני המאה הי"א. אכן, הגלוסות של יוריסטים אלו 'הן בעיקר לשוניות ודקדוקיות', כדברי אורבך, אולם אין כאן 'הקבלה מסוימת

70 דוגמא נאה לקטע ברוח התוספות אצל גרטיאנוס, ראה A. O. Norton, 'Readings in the History of Education', *Medieval Universities*, Cambridge, Mass. 1909, pp. 57-60

71 Ch. M. Radding, *The Origin of Medieval Jurisprudence: Pavia and Bologna 850-1150*, New Haven 1988

לפרשנות הגאונים' כדבריו, אלא לפרשנות מגנצא דווקא. הקבלה זו, שהיא מעמיקה יותר מן ההקבלה המתייחסת למאה הי"ב, מצביעה שוב על התפתחותה הפנימית, האורגנית דווקא, של שיטת התוספות משיטת מגנצא שלפניה, כדרך שפעולת הגלוסטורים בני המאה הי"ב מהווה שלב התפתחות פנימי לדרגה שעמדו בה משפטני פאוויזה הנזכרים במאה הי"א, וכפי שהראה, בפירוט רב, ראדינג במחקרו הנזכר.

ואלו עיקרי הדברים: עיקר עיסוקו של ראדינג הוא בחקר התפתחות התפיסה המחשבתית בימי הביניים, ועניינו במשפטני פאוויזה בני המאה הי"א מהווה המשך למחקרו במעמד הלימודים השונים בימי הביניים המוקדמים. מתוך כך יכול היה להעריך נכונה את עצם החידוש ואת מידת ההישג של משפטני פאוויזה, שתורמתם נראתה שולית וחסרת עניין בעיני חוקרי המשפט שקדמו לו ('גלוסות לשוניות דקדוקיות בעיקר'), אשר השקיפו על הנושא מתוך נקודת תצפית מאוחרת לתקופת בולוניה. טעות זו הודגשה על ידי ראדינג בפרק המבוא לספרו, ויש לה השלכה לעניין שלפנינו – לדבריו: 'לא היה ספק בליבי, שהופעתן של גישות [פרשניות ליטרליות] אלו כלפי טקסטים במחצית הראשונה של המאה הי"א, משמעותית היא. לא רק משפטנים ביניים קדומים שקלו וניתחו כשיטת ה-antiqui. כך עשו משכילים ביניים קדמונים בכל התחומים'. ה-antiqui דגלו בהבנה מילולית, צמודה לגמרי, של מילות סעיפי החוק הלומברדי אשר לפניהם, ואילו ה'מדרנים' הגנו על פרשנות גמישה, מרוחקת יותר ממילוחיו ככתבן. מחלוקת זו היא מן הראשונות המדורחות לנו מימי הביניים, והמקורות מעידים כי כבר משפטני אמצע המאה הי"א היו מודעים לחשיבותה העקרונית של התזוזה בכיוון המודרני. משפטנים אלו, בני המאה הי"א, משתי הקבוצות, הורו תורתם לתלמידים, אך לא במסגרת מוסד הוראה פורמלי. אלא יותר על בסיס אישי. בדומה למה שהיה בפריס מאה שנה מאוחר יותר. לעובדה זו חשיבות רבה להבנת ההתפתחות המהירה של המקצוע, עד להבשלתן של שיטות משפטיות אנליטיות של ממש בתוך שני דורות, שהיא תוצאה של היריבות התחרותית האישית הקשה בין המורים השונים, שחידדו זה את זה בהלכה, במטרה לבלבל איש את רעהו, להגדיל תורה ולהאדיר, ולנצח בוריו.

החתירה לפרשנות מילולית טהורה של הגוסס יסודה בשיטה הלומברדית העתיקה, שלפיה יש לקרוא כל סעיף בחוק בפני עצמו, כיחידה נפרדת ממה שלפניה ולאחריה. לשיטה זו קשר הדוק עם דרך היווצרותו של ספר החוקים הלומברדי, שאינו אלא אוסף של הוראות מלכותיות, שניתנו על ידי מלכים שונים בעקבות מעשים שהיו ושאלות שנשאלו וגרשמן, על תאריכיהן, זו אחר זו בספר החוקים. אף על פי כן תרמו גם ה-antiqui תרומה של ממש ביסודיות המופלגת של תשומת הלב שהקדישו לכל מילות הטקסט, בשאלות המרוכבות שהעלו (כנרשאים כגון: על מי חל ועל מי אינו חל, חוק מסוים; האם השימוש בלשון זכר בא להפקיע את האישה; אילו תנאים ונסיבות מניח החוק ביסודו). ובדרך שבה הפיקו את

פתרון שאלתם מתוך התעמקות לשונית – דקדוקית ותחבירית – במילותיו המדויקות של הטקסט. בשל צמידותם המופלגת ללשון הטקסט, וסידובם להתיר גמישות בזה, הוכרחו משפטנים אלו, פעמים רבות, להכריז על קיומה של סתירה מוחלטת בין שני חוקים בקובץ המגובב שלפניהם, ובמקרה כזה 'שבר' החוק המאוחר יותר את קודמו. ה־moderni ביקרו בחריפות גישה זו, אולם בראשית המאה הי"א היה המאמץ עצמו, להשוות טקסטים על נושאים דומים, צעד חשוב לקראת ראיית קובץ החוקים הלומברדי כישות אחת שלמה, ולקראת התגבשותם של הלכי מחשבה משפטיים על פני שגרת מחשבה דקדוקית, מורשת ימי הביניים המוקדמים.

בהקשר זה מרגיש ראדינג מאוד את ריבוי תיקוני הגירסא שאותם הציגו ה־antiqui להטיל בספרים, כחלק מהמאמץ הלשוני להשוות ולהתאים בין רבדי הקובץ, והכול מסברה בעולם וללא סימוכין בכתב. תיקוני נוסח על פי ספרים מקבילים בכלל, ועתיקים בפרט, היו דבר מקובל מאוד בימי הביניים, והכול ידעו כי בכתבי־היד מצויות שגיאות רבות, וכי יש צורך להשוות כתבי־יד אחרים כדי להגיע אל נוסח טוב ואמין. אולם כאן מדובר היה בתיקונים הנובעים מן הסברה המשפטית, מן ההכרח ההגיוני והמשפטי, ההשוואתי, גרידא, ולא מן המילה המשובשת ומן התחביר המוקשה, או ממצאותו של כתבי־יד אחר. זוהי דוגמא נוספת לדרך שבה החלו מתגברים הלכי מחשבה משפטיים מקצועיים על גישות לשוניות דקדוקיות מורששות, גם בקרב ה־antiqui בני המחצית הראשונה של המאה הי"א – ולרברי ראדינג: 'אחרי כמה מאות שנים שבהן אין למצוא כלל סוג זה של ביקורת הנוסח, בשום תחום, הופעתו בין המשפטנים בתחילת המאה הי"א, היא עובדה הראויה לציון'. החיטוט הבלתי נלאה של ה־antiqui במילות הטקסט, כדי להפיק ממנו פתרונות לשאלות הנסיבתיות והמשפטיות שהועלו על ידם, חשפו תחומים של אי בהירות בספר החוקים, והקלו רבות על בני הדור הבא, שיכלו להקדיש עצמם לחיפוש אחר שיטות פתרון נוספות, משוכללות יותר. ובעוד שהראשונים היו שקועים ראשם ורובם בענייני לשון, ונאחזו בסבך המשפטים כשהם לעצמם, נעו הבאים אחריהם קדימה, בניסיונם לבדוק את משמעות סעיפי החוק לעומת תפיסות משפטיות כוללות יותר, ולא רק ביחס לאירועים הספציפיים שעמדו לפניהם. ומשעלו על דרך המלך המשפטית, נקלה היתה בעיניהם עבודתם של משפטני הדורות שלפניהם, ושוב לא הזכירום, לא השתמשו בתורתם, כבר לא ייחסו לה ערך קיים, וגרמו להשכחתה.

פעולת היווריסטים הרומניסטים בבלותיה, למן ימי אידנריוס בסוף המאה הי"א ובכל מהלך המאה הי"ב, היא אשר יסדה את טכניקת הוויכוח הדיאלקטי כמכשיר העיקרי ללימוד תורת המשפט ופיתוחה. וזו הטכניקה באופן כללי: לאחר שנאסף חומר המקורות המשפטי הרלוונטי נחשפו כל הסתירות והקשיים הטמונים בתוכו, הועלו האפשרויות השונות ליישובן בדרך של הצגת טיעונים ועמדות משפטיים על ידי יוריסטים מלומדים אלה; שהרי כך הדבר מתחייב מעצמו על פי טבע הדיון

המשפטי עצמו, שטיעונו מושמעים תמיד, וממילא, על ידי הצדדים הניצים.⁷² ההשוואה עם שיטת בעלי התוספות מתבקשת מאליה, וכוה הדין עם אורבך. אולם המהלך ההיסטורי המועלה כאן קודם בכיובל שנים ומעלה למהלך שייסד אירנריוס, והשוואתו אל דור רבותיו של רש"י מעניקה ערך מוסף עמוק להקבלה כולה.

יש לזכור כי גם ה־antiqui הנזכרים כאן, וגם ה־moderni, פעילים היו במהלך המאה הי"א, לפני שנת 1070, וקדמו שניהם לתחילת פעולתם של הגלוסטורים מבית מדרשו של אירנריוס, שמנה אורבך, כמפנה המאות הי"א והי"ב. שתי הגישות שנסקרו כאן, הגישה השמרנית, הפרטנית־הדקדוקית, והגישה ה'מודרנית', החותרת לגמישות, להבנת ה'עניין' מעבר לסכום מילותיו, להשוואתו אל הלכות קרובות ולביקורתו המושגית, שתיהן רווחו בזמן המקביל לפעולתם של רבותיו של רש"י. ראשי ישיבות מגנצא וורמייא. ואף שתורתם המקורית, כפי שנכתבה ונשתנה מפייהם, אינה בידינו, הרי מבעד לפירוש מגנצא שבידינו יכולים אנו להבחין בגטייה הקדומה למילוליות, לפרטנות, לראייה מקומית צרה, ומעל לכול — להשתעבדות מוחלטת אל הטקסט, וממילא גם לתיקון גידסאותיו — לצד השוואה ביקורתית מזדמנת ומועטה עם סוגיות מאוחרות יותר, עם מקורות מקבילים חיצוניים, ובעיקר עם שיקולים של סברה. כבר השוואת פירושי מגנצא עם פירושי רש"י — המלא עדיין ב'הכי גרסין' — מעלה את ראשית המעבר מדרגת ה־antiqui לזו של ה־moderni, אך המעבר במלוא משמעותו והיקפו יתברר רק בדור שאחרי רש"י, במפעלו של הרשב"ם ובמפעל התוספות. ומאלפת מאוד מבחינה זו היא גם התעלמותם המוחלטת כמעט של בעלי התוספות מכל מפעל הפרשנות שנעשה בגרמניה במאה הי"א, שאין הם מזכירים את חכמי המאה ההיא ואת תורתם, אלא במידה מועטה בלבד; ממש כשם שנהגו ה־moderni בעבודתם של ה־antiqui. חשיבותה של ראייה זו לתולדות המשפט באירופה היא, כפי שציין רארינג בפרק הסיכום לספרו, בכך שהיא שמה דגש חזק ועיקרי על תהליכי התפתחות משפטיים־מקצועיים כגורמים מקדמים ראשיים, וממעטת ביותר בערכם המזור של גורמים כלכליים וגורמים חוץ־משפטיים אחרים. לעומת זאת היא מביאה לרחיית גישות קיצוניות הפוכות, שלפיהן לא היה מלכתחילה כל חידוש בקליטתו של המשפט הרומי באירופה, משום שאין הוא, בסופו של דבר, אלא המשכו הטבעי של תהליך איטי, עקיב, ממושך ורצוף, שבמסגרתו קלט החוק הלומברדי, מאז ומתמיד, חומר מפורד ומפורד מן המשפט הרומי אל תוך כליו. רארינג דוחה תפיסה זו, וטוען כי אין כל השוואה בין קליטה מזדמנת של סעיפים מקריים, פה ושם, שהיו נחוצים בשעתם מסיבות שונות, לבין קליטה שיטתית של החוק הרומי כמסכת משפטית בעלת תפיסות מופשטות ועקרונות יסוד מחייבים. לדעתו של

ראדינג מתחייב מן התיאור ההיסטורי כפי שהוא מוצג בספרו, תהליך מסוג שלישי, שאינו בגדר פשרה בין השניים, אלא מהלך עניינים בפני עצמו. יסודו הראשון נעוץ, אמנם, בשינויים כלכליים וחברתיים שמחוץ למערכת המשפט, אולם אלו לא הביאו אל הפתרונות המשפטיים המתבקשים במישרין, אלא בעקיפין, בכך שגרמו לפתיחת אופקים משפטיים חדשים בעקבות האופקים הכלכליים והחברתיים המתרחבים. הרחבת אופקים דמוגרפית, חברתית וכלכלית זו, שאפינה את המאה הי"ב, היא שהביאה להרחבת אופקים משפטיים, וליצירתיות הרבה בתחום התפיסה הפרשנית המשפטית, וממילא גם למציאת הפתרונות המשפטיים המתבקשים מתוך המציאות החברתית והכלכלית המתחדשת. נמצא אפוא כי הסיבה החיצונית היא, אמנם, הסיבה הראשונה לשינוי המשפטי שנתהווה, אך עם זאת גם הסיבה הרחוקה והעקיפה לו; ואילו ההתפתחות הפנימית הנובעת ממעמקי התאוריה המשפטית עצמה, שהיא הסיבה הקרובה והמידית לשינוי.⁷³

הישיבה והאטיסיטה

היסוד המעמיד בשיטת הלימוד של בעלי התוספות הוא הוויכוח, שהוא כלי העזר הטכני הראשון במעלת החשיבות בסגנון הדיאלקטי של אותה תקופה. בוודאי הצדק עם אורבך. שדבריו הובאו לעיל, כי את דרך הוויכוח יכלו בעלי התוספות ללמוד מן התלמוד, ולא הוצרכו ללמדו דווקא מרוח התקופה. אולם הנקודה החשובה בסוגיא זו היא היעדרו המוחלט כמעט של מוסר הוויכוח בפרשנות התלמודית עד סוף המאה הי"א, כשם שהוא נעדר מן הסביבה הנוצרית בעת ההיא. אין זאת אומרת שלא הוצגו בספרות דעות שונות וחלוקות זו לצד זו, אולם כמעט ולא תמצא את בעלי הדעות מתעמתים זה עם זה, מציגים את דעותיהם איש בפני רעהו, ונושאים ונותנים ביניהם בויכוח חי כדי לרזן יחדיו ולשכנע – ולהשתכנע – איש מטיעוני רעהו. קבלת הדעה הסמכותית, לפי המקום, הישיבה והמעמד, בלא ויכוח חופשי, היתה הכלל המקובל במאה הי"א. תלמידים הורשו לשאול את רבם דברים שלא הבינו – לשאול ולא להתווכח – ואף זאת בהגבלות כבודות וכבודות. אולם לא רק תלמידים, אלא גם חכמי התורה נושאי הסמכות, לא נמצאם בתקופה הראשונה מתווכחים באופן חי איש עם רעהו, ואף על פי שיש להגניח, באופן טבעי, כי אכן נהגו להתווכח פנים אל פנים, הרי שבספרותם לא נשאר כל רמז לטיב הוויכוחים ולאופן מהלכם, אלא למסקנותיהם הסופיות בלבד, שניתנו זו לצד זו, או במקורות נפרדים, כהחלטות סגורות וחתומות, פעמים מגומקות ופעמים לא.

73 תולדות חרית המשפט הרומי לאידופה ומשמעותה, אינן מענייננו כאן, ואפשר מאוד כי תפיסתו של ראדינג כעניין זה שגויה. אנו מבקשים להסתייע בהלך המחשבה ההיסטורי העקרוני העולה מדבריו, ונראה כי מהלכיו מתאימים ביותר למתרחש בספרותו והולמים יפה את ההתפתחויות בתחום זה.

בענין זה חל מהפך גמור במהלך המאה הי"ב, ובעיקר ממחציתה ולקראת סופה, והוא משקף את אמונתם הגוברת של בני המאה ההיא בכוחו של השכל ובהגירתו החותך להכריע באופן מוסכם ומוחלט בכל שאלה אנושית. אופיו הרציונלי של האדם, שקיומו הוסכם על דעת כל משכילי המקופה ההיא, הוא הכופה עליו את ההסכמה לכל דבר 'מוכח'. אלא שהשכל נוטה בטבעו אל השגיאה, שהיא מצויה הרבה יותר מן האמת האחת, והוויכוח הפתוח והגלוי הוא הערובה הטובה ביותר לסיקול המסילה. בבחינה וביקורת רציונליים, שנוהלו על פי חוקי הלוגיקה — מדע שנתפתח מאוד בתקופה ההיא — ובטכניקה נכונה של ויכוח דיאלקטי, שכלליו ופרטיו עוכדו ופותחו בהרחבה על ידי בני המאה ההיא, ניתן לבטל כליל את מכשול השגיאה, ולהבטיח מסקנות בדוקות, מוסכמות, חד־משמעיות וסופיות. השקפת עולם זו היא חלק מן הרוח האופטימית הכללית שהיתה רווחת באירופה למן סוף המאה הי"ב ועד לראשית המאה הי"ד, וזו גם הסיבה הגדולה להתפתחות מוסד הוויכוח היהודי־הנוצרי הפומבי במחצית הראשונה של המאה הי"ג, שנבע מתוך האמונה הרווחת, כי כל אדם רציונלי באשר הוא אדם — והיהודי בכלל — לא יוכל שלא להשתכנע באמיתות הטענות הנוצריות, לאחר שיוצגו ויוכחו לפניו כנדרש, במסגרת של דיון מדעי מסודר. היהודים יכולים היו, כמובן, לנסות ולהשתמט מליטול חלק בוויכוח שכזה, ועל כן ניצלו השלטונות את סמכותם וכפו על היהודים את ההשתתפות בו; והשאר אמור היה לקרות מאליו. האמתה בכוח השכל ובמנגנון הוויכוח מאפיינים את מהלכי הרוח דאז בעולמן של היהדות והנצרות כאחת, ואין ספק כי רוח זו נרשבת גם דרך ספרות התוספות.

אולם לצד דמיון כללי זה, קיים היה גם הבדל גדול בין מה שהתרחש בין כותלי המסד האקדמי והאוניברסיטאי בצרפת של המאה הי"ג לבין ישיבותיהם של בעלי התוספות שם. בניגוד לאוניברסיטאות, חסרים אנו ידיעות על התנאים החומריים שבהם פעלו הישיבות, כמו גם על מספר התלמידים שלמדו בהן ועל דבר גילם הממוצע. עם זאת יש להניח כי מדובר בנתונים סטטיסטיים דומים באופן יחסי, על אף ההבדל הגדול בגודל אוכלוסיות האם שבהן מדובר, וזאת משום העובדה הפשוטה כי אחוז הלומדים באוניברסיטאות קטן מאוד היה באופן יחסי לגודל האוכלוסייה, וכי חלק גדול מאוד — אם לא רוב מכריע — של הלומדים בא מחוץ לעיר ועל פי רוב ממקומות מרוחקים למדי. לעומת זאת, אחוז יודעי קרוא וכתוב — וממילא גם האחוז היחסי שמצא עצמו לומד בישיבה — גדול היה בקרב היישוב היהודי לאין ערוך, ועל כן יש להניח כי המספרים היחסיים קרובים היו אלו לאלו. בין כך ובין כך — זה העיקר — שיקפה אוכלוסיית הסטודנטים את העילית האינטלקטואלית שבשתי החברות, ובפרט שתופעת ה'גלות' למקום תורה, שרווחת היתה גם בקרב אוכלוסיית התלמידים היהודית, היתה גורם מכריע בהעלאת הרמה האינטלקטואלית של מוסדות הלימוד הגבוהים בשתי החברות. ויכוחיהם של הסטודנטים בינם לבין עצמם, ועם מוריהם, באוניברסיטה של פריס ומעל במות פומביות בעיר, נוהלו מתוך מסגרת נוקשה ומחייבת של סדר לוגי, אשר

קבעה מה אפשרי, מה מותר ומה אסור בכל שלב משלבי הוויכוח. שלבים אלה הוגדרו במדויק, בכללים וחוקים, שכל סטייה מהם גרעה מן הניקוד של המתווכח ומסיכוייו לנצח. לא ידע לנו על מתכנת דומה של סדרי ויכוח בישיבותיהם של בעלי התוספות, ואם נתקיימה מתכנת שכזו הרי שלא השאירה את רישומה בשום מקום בספרות התוספות שלנו. גם אין כל דוגמא או ראיה לקיומם של ויכוחי התנצחות דידיקטיים או תחרותיים בישיבות בעלי התוספות. (מתכנת של ויכוחי סרק בעלי אופי טכני פורמלי גרידא, שנועדו להפגנת כישרון, רוחים היו בישיבות האשכנזיות המאוחרות, במפנה המאות ה־17 וה־18, ואין להם זיקה כלשהי לענייננו.) אין ספק כי קיים דמיון כללי ברור בין אופני הלמידה וההתקדמות האינטלקטואלית שרווחו במוסדות ההשכלה הגבוהה בצרפת הנוצרית ובישיבות בעלי התוספות שם, אולם בבדיקת הפרטים משתקפים הבדלים רבים, כגון זה שהזכרנו וכגון היעדר סדרי בחינה ממוסדים וקבועים, או מתן ציונים. הבדל יסודי אחר נוגע לדרך ההתנהגות האישית של התלמידים: פחזותם וקלות דעתם של הסטודנטים הצעירים באוניברסיטאות המתחדשות של אירופה ידועה היטב והיתה לשם דבר בימי הביניים, ואף הוכרה במידה רבה על ידי העיר, שהיתה מעוניינת בהגירת סטודנטים אל תוכה, ועל כן הפקיעה את סמכות השיפוט עליהם מבתי המשפט הרגילים וקבעה את ההתדיינות המשפטית בין הסטודנטים המשתוללים והמשתכרים לבין האזרחים שניזוקו על ידם, בידי שלטונות האוניברסיטה בלבד. בישיבות צרפת לא שמענו מעולם על אירועים דומים ועל התנהגות בלתי הולמת של תלמידים, והדבר לא יעלה על הדעת כלל, שהרי מצבי שכרות והוללות נדירים היו באוכלוסיית האם היהודית כולה בעת ההיא, מסיבות חיצוניות ופנימיות שונות. (ידיעה ראשונה על הוללות סטודנטים הגיעה אלינו מישיבות אשכנז רק במאה ה־17.)

יתר על כן. לא רק את עקרון הוויכוח יכלו בעלי התוספות ליטול הישר מן המסורת התלמודית, ולא רק את טכניקות הקושיא, התירץ והחידוש, לקחו משם, אלא שעצם הופעתם ההיסטורית, בצורה שלפנינו, נשענת על מסורת זו. כמו בתלמוד עצמו, שם שזורים ובלועים יחד כל חומרי היסוד המקוריים, השמועה, המימרא, והפסיקה התנאית והאמוראית המוקדמת, בתוך החטיבה הספרותית המאוחרת, כך הם גם דברי התוספות כפי שהם לפנינו. שכבר אין לנו דברי בעלי התוספות הראשונים במקורם, כפי שנכתבו על ידם ממש ובלשונם הם, והכול בא לידינו כשהוא רשום בידי תלמידים וערוך, עריכה אחר עריכה, בידי חכמים מאוחרים להם כדי דור אחר או שניים, ופעמים שלושה וארבעה, ומעובד בידי חותמים אחרתים. וכשם שיכולים אנו לדלות את החומר התלמודי הקדום מתוך מסכת התלמוד כפי שהיא לפנינו, ולהעמיד לנו קובצי ברייתות וקובצי מימרות של אמוראים ראשונים, משוחזרים במידה כזו או אחרת של דיוק, כך יכולים אנו לעשות בחומר התוספות שבידינו, ודבר זה הוא מאבני היסוד הראשונים לחקר ספרות התוספות. דמיון מפליא זה אירע מעצמו, ואינו פרי תכנון מראש או פרי

מחשבה מכוונת מצדם של בעלי התוספות, אולם מובן מאליו כי גם אינו מקרי, אלא מעיד על הפנמת החומר התלמודי ועל מידת ההשפעה המודעת והלא מודעת שנודעה לספרות התלמודית על דרך המחשבה והלימוד.

הרחבת האופקים הגדולה שאנו עדים לה בתלמודם של בעלי התוספות לא באה על חשבון הבנת דף הגמרא באופן סולידי, במקומו ובשעתו וכמו שהוא עומד לפנינו, אלא כקומה נוספת על גביו. אין זה נדיר כלל למצוא דיבור של תוספות, קצר או ארוך, המוקדש למשא ומתן בשאלות של סדר ושיטה בסוגיא המקומית. בעניינים של מוקדם ומאוחר בתוך הסוגיא, ברקדוק לשונותיה ותחבירה בשלביה השונים, ובדיוק דרשותיה. כידוע, מצויות סוגיות תלמודיות לא מעטות העוסקות בכגון זה, ושקלא וטריא כזו תופסת בהן את רוב השטח. כך מצוי הדבר, דרך משל, בסוגיות פתיחה למסכתות מסרימות ולפרקים בתוכן; במקומות אלו הולכים בעלי התוספות בעקבות הסוגיא ומהלכיה ובתנים את משאם ומתנם בדרך דומה. דיבורים ברוח זו נמצאים גם בכל יתר דפי התלמוד, אלא שהתוספות שלנו ערוכים, כאמור, עריכה אחרי עריכה, ובחתימתם הסופית, על ידי ר' אליעזר מטוך ואחרים, כבר עובד החומר, נחמיץ חוכך, והועמד על מבחרו ועל עיקר עיתו הקלסי. בתוך כך הושמטו דיבורים רבים שורח של פשטנות וקדוקית שורה עליהם, ונותרה מוזיגה בלתי פרופורציונלית בין חלקי הפשט והסברה. אולם בקבצים מקוריים יותר של תוספות שנשחמרו פה ושם בידינו, שנכתבו בפני ר"י הזקן או הר"ש משאנץ — קדומים מהם לא הגיעו לידינו — ושנדפסו בשנים האחרונות מתוך כתבייד, יכולים אנו לראות את היחס הפנימי בצורה נכונה יותר. אדרבא, מקבצים מוקדמים אלו מתקבל הרושם כי חידושיהם של רבנו תם וחבריו הוסמכו על ידי ר"י הזקן והר"ש משאנץ, בלימוד הישיבה, אל הערות פשטיות דווקא, והוצגו כמועילים ליישב את פשט הסוגיא במקומה ולאו דווקא את קשייה ההשוואתיים החיצוניים. אולם בכך תודרים אנו לתיאור המשך התפתחותו של מפעל התוספות במאה הי"ג, החורג ממסגרתו ההיסטורית של כרך זה.

פרק ג

אשכנז וצרפת: רקע כללי

מבוא

דומה כי אין חידוש רב באמירה כי תולדות הרחב בישראל בימי הביניים מעורות היו בקורות עמי סביבתם, בכוח מסגרת החיים המשותפת על כל בחינותיה: הפוליטיות, הכלכליות, החברתיות, המשפטיות, התרבותיות והרעיוניות-הדתיות. ואף על פי שבכל אחד מתחומים אלה נכפה על היהודים מצב ייחודי ומעמד של בדידות בלתי זוהרת לעצמם, כמין משבצת נבדלת, מעוררת ומרוחקת מרחק רב ממהלך החיים הכללי, לא היה בזה כדי להפקיע ממידת האחיזה שנודעה למסגרת הסביבתית המשותפת על חיי העם. ההכרה כי בלא פיתוח קשרים של היכרות אישית ומשא ומתן חי ורצוף עם הרוב הנוכרי, לא יצויר כלל קיום למיעוט היהודי בארצות גלותו — למרות עומס המגבלות ההלכתיות העמוקות הרובץ על כינון קשרים אלה — מושרשת היתה היטב בתודעה הציבורית היהודית לדורותיה בימי הביניים, וגם מן הצד הנוכרי קיימת היתה שאיפה מתמדת 'להגיע' אל היהודים, אל נפשם, אם אפשר, ואם לאו — לפחות אל ממתם. המסגרת ההיסטורית הכוללת היא שהעמידה את נתוני הפתיחה לקיום היהודי 'המבודד', והקשרים האישיים הדרסטרניים בין היהודים לשכניהם, אף אם מצומצמים היו באופן יחסי, העמיקו את ההיכרות ההדדית ואפשרו חדירה תרבותית, מן החוץ פנימה, עד לגבולות מסרימים.

גבולות אלו הם עיקרה של הבעיה העומדת לפנינו בפרק זה. עד כה תיארנו בהרחבה את נתיבי ההתפתחות הפנימית שקבעו את מהלכיה של ספרות הפרשנות לתלמוד באירופה במשך מאתיים שנה והצבענו, אנב מהלכנו, על קווי דמיון גדולים וקטנים עם מהלכים מקבילים בסביבה הנוכרית המלומדת. ציונים מזדמנים אלו, שהיו נאים במקומם, טעונים הרחבה, העמקה והבהרה, מתוך ראייה כוללת יותר, ותוך השוואה מלאה ככל האפשר בין פרטי התופעות המקבילות, כדי לעמוד על היקף ההקבלה ולהבהיר את קווי המתאר שלה באמצעות הדגשת גבולותיה. בחינה מדוקדקת שכזו תהא נאמנה יותר לאמת ההיסטורית, ותאיר יפה את המאחד ואת המייחד גם יחד. הבלטת השונה בתוך הדומה והמקביל, וכחינת גבולותיו, תתרום גם להבנה עמוקה יותר של ההקבלה כולה.¹

1. ההשוואות בפרק זה מסתמכות על האמור בפרקים הקודמים, והמחבר מניח היכרות של הקורא עם האמור שם, ולא יזכר הדברים.

זאת ועוד. כבר לימדנו פרופ' י' כ"ץ כי במבט לאחור אין מקום לדבר על 'השפעות' חדרסטוריות, היינו, ראיית מאורעות מקבילים באספקלריה של מוקדם ומאחר, של סיבה ומסובב, שהגורם 'המשפיע' הוא הסיבה הישירה, או העקיפה, להיווצרותה של התופעה המקבילה, 'המושפעת', כ'מסובב' של אותה סיבה. די לנו לקבוע כי תופעות שוות זמן ומקום דומות, או שוות, זו לזו, בכוח היותן מעוגנות בתנאי סביבה משותפים, ואין אחת מהן מושפעת מתכרתה בהכרח, ולא משפיעה עליה. תפיסה זו מבליטה ביתר שאת את הצורך לעמוד יפה על השונה והמיוחד דווקא, מפני שהוא מהווה סטייה אוטונומית מדגם הרוכב הסטנדרטי, ומעיד בכך על שורשיו העדתיים הייחודיים.

לעניין זה חשיבות מעבר לגבול הנרשא שלפנינו, שהוא מטרת סדרי הלימוד והחינוך ומקומה של פרשנות התלמוד בתוכם. לדוגמא בלבד, שעוד נזדקק לה בהמשך הדברים, אזכיר כי בתקופה זו שאנו עוסקים בה, בעיקר במאות הי"א-ה"ג, מדובר רבות במקבילה ההיסטורית המעניינת שבין תנועת חסידי אשכנז, על הסטנדרטים הדתיים, החברתיים והמוסריים שלה, לבין ערכי הנזירות הסגפנית הנצרית, שמצאו את ביטויים בתקנותי המסדרים המפורסמים שנוסדו אז בגרמניה ובצרפת, ובסדרי התשובה והכפרה שניתנו ביד הכמרים המורדים. לעניין זה הקדיש בירור נרחב פרופ' י' בער, באחד ממאמריו היותר מפורסמים,² והוא מנאו — לצד דוגמאות רבות ומגוונות אחרות, כולן מימי הביניים — בין ההשפעות הכרויות על הקהילה היהודית באשכנז מצד הלכי הרוח והמחשבה שבסביבה. באיטליה ובספרד היתה השפעה זו קטנה בהרבה, 'באשר שם מצעה ההשכלה הפילוסופית בעד כניסת הזרמים החיצוניים האלה או, לכל פחות, הגבילה את התפשטותם ולא פסקה מלהילחם בהם' (עמ' 5). המילה 'השפעה', לנטייתיה השונות, מופיעה עשרות פעמים במהלך מאמר זה, אף כי בער עצמו עמד על כך כי קיימים גם הבדלים בתוך המערכות המקבילות. ראה, לדוגמא, קטע זה מתוך מאמרו:

ברור שבסגפנות המרובה ובהשפלתם העצמית (*humilitas*) הושפעו חסידים אלה מן הנוצרים. אלא שחסידותם לא באה לבטל את היסודות העממיים והלאומיים של המסורת היהודית. החסיד היהודי לא קיבל את תורת 'העניות הקדושה' של חבריו הנוצרים, ולא את חובת הנזירות מן האשה... החסיד היהודי האשכנזי עומד בכל גופו ונפשו בתוך הציבור עצמו. החסיד יכול לעסוק בטחורה ובהנהגת הציבור... החסידים האלה אינם חיים ע"פ *regula* מיוחדת כמו הנזירים... (עמ' 10).

למרות הטון השקט והרך שבער מתאר בו את ההבדלים שבין שתי המערכות, יבחין הקורא המתמצא בנושא כי מדובר בנושאים חשובים ומרכזיים ביותר בתפיסת

2 י' בער, 'המגמה הדתית-חברתית של "ספר חסידים"', ציין ג (תרצ"ח), עמ' 1-50 (=מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, בן, ירושלים תשמ"ו, עמ' 125-75).

מושג הנזירות הנוצרית: הפרישות המינית, העניות, הקגולה והריחוק מן הערים; ודי בזה כדי לרחק כל דיבור על 'השפעה' ולקרב במקום זאת תפיסה מאוזנת של דחף אוטונומי מקביל, הגובע מתנאי חיים והורי מקבילים, המביא לתוצאות דומות.

בדבר על פרשנות המקרא האשכנזית כימי הביניים ניסח בער את הדברים בצורה מתונה הרבה יותר:

הנוצרים חידשו את התורות של אוגוסטינוס בצורה המתאימה להם, והיהודים חידשו בפירושיהם על התנ"ך את השקפות המדרש ונתנו להן ביטוי כפי מושגיהם ודרכיהם הם. היה ויכוח ער בין יהודים לנוצרים, ואין ספק שמפרשים כמו רש"י ואחרים קראו את החיבורים התיאולוגיים של הנוצרים וענו עליהם בספריהם. די להזכיר את שמותיהם של ר' גרשום מאור הגולה, רש"י ובעלי התוספות, כדי להבין שלזרמים מן החוץ היתה השפעה ישרה ובלתי אמצעית רק במקצת, וברובם שימשו זרמים אלה כגורמים דוחפים להתפתחות מקורית מבפנים (עמ' 5).

כאן, כמובן, לא היה מקום לטעון כי פרשנות המקרא העברית הושפעה, כשהיא לעצמה מבחינת תכניה, דווקא מן הפרשנות האוגוסטינית. והקורא מתרשם דווקא מן ההבדלים שבין התופעות, ולא דווקא מן הדמיון, שאופיו כללי ביותר. הבעיה המרכזית במאמרו של בער היא בנתינת הדגש על הדומה והמקביל, כדוגמא וכראיה לקיומה של 'השפעה', תוך ראיית ההבדלים כמשניים בחשיבות, וכמייצגים עמידה על משמר האינטרסים 'העממיים והלאומיים'. זאת, במקום למקד את החקירה בהיקף ההבדלים, להדגיש את מרכזיותם במסגרת אותו 'דומה', ולעמוד על משמעותם כמציינים את האוטונומיות ההיסטורית של המקבילה היהודית, כתופעה שוות זמן ומקום למקבילתה הנוצרית, שנביעתה התפתחותית-פנימית ואורגנית לתנאי הזמן והמקום ממש כמקבילתה, ובלתי תלויה בה.

בעוד שעיקרה של הנזירות הנוצרית עומד היה על הפרישות המינית, על עויבת הערים, על הקגולה ועל ההתבודדות מחברת בני האדם, על הריחוק מן החומר המחטיא, ועל הקרשת מרב הזמן לתפילה ולהגות דתית, דחתה החסידות האשכנזית מעליה את ארבעת הסעיפים הראשונים; ואף שגם היא מיוסדת היתה על הקרשת מרב הזמן לתפילה, ללימודים ולהגות דתית, תוך פרישות מהנאות היום יום וממנעמיהם, הרי נתבקש לה כל זה דווקא במסגרת חיי חברה מלאים, המבוססים על היחידה המשפחתית הגדולה — אב, אם וילדים רבים — כשהיא נתונה במסגרת חברתית וקהילתית מובהקת. יראת החטא ועונשו, ריחוק מהנאות חומריות, העדפת הקניינים הרוחניים ובקשת קרבת אלוהים אכן דומים היו בשכבות העלית של שתי הדתות, אולם בשאלת מהות הפרישות והמתחייב ממנה הלכה למעשה, רב ביותר היה ההבדל בין שתי הקבוצות, עד כדי העמדת תפיסות עקרוניות מנוגדות לחלוטין בשאלות יסוד כגון היחס אל החומר בכלל, ואל הגוף האנושי בפרט, אל

החברה בכלל, ואל שאלת המין והגישואין בפרט ובמיוחד. וכל כך למה? בגלל המקום המיוחד שתופסת מצוות 'פרו ורבו' במסורת הדת והחברה בישראל, שהיא המצווה הראשונה בזמן ובמעלה, וממנה אכן פתח להנחלת תורת ה' ועבודתו, והכרזת אמיתו בין העמים מדור לדור. מתוך כך, ומתוך ההקשר הלימודי והחינוכי המתחייב מהרגשת השליחות הנזכרת, נשללה מעיקרה כל חתירה אל הפרישות המינית כערך דתי, ולעומתה הפכה המתכונת הקהילתית, הממוסדת והתומכת, לדגם הבלעדי של מתכונת חיים אידאלית בישראל, שכל הזרמים הרחגניים חייבים למצוא את מקומם במסגרתה דווקא.

הנה אומר: בתוך מסגרת אידאית דומה של הקניית עדיפות מופלגת לעניינים שברוח דרישות הדת והמוסר, על חשבון ויתור קיצוני על תענוגות היוס-יוס הרגילים — כולל דרישה לויתור מוחלט על שעשוע תינוקות וילדים, טיול ושיחת רעים, כמפורש בספר חסידים — קיימת היתה אינטרפרטציה יהודית ייחודית בעלת תפיסה חברתית מעשית כה שונה, עד כי שוב לא ניתן כלל לדבר על השפעה, אלא על היווצרותן של תגובות בעלות שאיפה דתית דומה על רקע נסיבות היסטוריות דומות של זמן ומקום. ואף במקום שלא נתקיימה מציעה רעיונית דוגמת זו שראינו, ונתהו סדרים מעשיים דומים לכאורה, כגון בגושא סדרי התשובה ועונשי הכפרה, עדיין בולטים לעין הבדלים מהותיים רבים, ובעיקר בולט היעדרו של מוסר הווידי האישי כליל מסדר התשובה והכפרה היהודי, ובמקומו נקבעה רשימה אלפביתית סתמית של טיפוסי עברות, שראשיתה סמוך לאחר חתימת התלמוד והיא הלכה ונתרחבה בימי הביניים האשכנזיים. זו מתאימה כסטנדרט ציבורי,³ אינה מסגירה דבר ממעשיו הפרטיים של המתוודה, ואמירתה מהווה את עמוד השדרה של תפילות יום הכיפורים, יום הדין והתשובה. דבר זה אירע משום אופיו האישי-הפרטי והכמעט חשאי של הווידי במסורת היהדות, בעוד שבמערכת הנוצרית נתפס הווידי כגורם מכפר חשוב בין יתר מרכיבי הכפרה, והוא מוטל כחובה על כל מאמין פעמים ידועות בשנה. לעומת זאת, בתחומים שבהם היתה מסורת היהדות שונה לחלוטין ממה שנתפתח בעולם הנוצרי, נוצרה גם מציאות חיים שונה לגמרי, ללא קשר ודמיון לנעשה בסביבה. דוגמא מובהקת לכך הם הילדים הנטרשים, הזנוחים והמופקרים למותם בידי הוריהם בדרכים שונות ומשתנות, תופעה שהיתה רווחת בחברה הלא יהודית, והרבתה עד מאוד להעסיק את המחקר המודרני בתחום תולדות הילדות ומבנה המשפחה בימי הביניים, ואילו בעולמם של יהודי ימי הביניים לא היתה ידועה, ככל הנראה, כלל, בגלל מעמדה המיוחד של ההלכה העוסקת בדיני פיקוח נפש ושמירת החיים.⁴

להלן אתאר בקצור נמרץ את עיקרי תולדותיה של ההשכלה הגבוהה בצרפת

3 על עניין זה ראה סיכומו של י"ם אלכוגן, התפילה בישראל, 'ירושלים תש"ב', עמ' 113-114.

4 על כך ראה מאמרי 'Children of Medieval Germany', *Studies in Medieval and Renaissance History* 12 (1991), pp. 263-280

במאות הי"א-הי"ב (ומקצת הי"ג), ואת מהלך התפתחות התפיסות והטכניקות הלימודיות בה, לשם השוואת הדומה – והשונה – ביניהן לבין עולמן של הישיבות שם; זאת, ומשום שלא מצאתי עד כה תיאור מקיף של הנושא החשוב הזה בשפה העברית. מן הראוי היה להרחיב הרבה יותר בפרטי פרשה זו, שספרות המחקר בעניינה רחבה מאוד, אולם היה עליי להסתפק במעט ההכרחי ובראשי פרקים, ובמנגנון ההעדרת ימצא הקורא המעוניין גישה אל המחקרים החדשים בנקודות המרכזיות של סוגיא זו.

המאה הי"א

המאה הי"א בצרפת מצוינת בהתפתחות בתי הספר שליד הכנסיות והמנזרים, שבהם נתחנכו ילדים שנשתייכו, מסיבות שונות, למוסדות אלו, או שנחלקטו שמה מן הסביבה, במטרה להכשירם לפעול בארמיניסטרציה המלכותית, או ככלי קדוש, לכשיגדלו. מסודת בתי ספר אלו קרולינגית היתה בעיקרה, ולמן אמצע המאה הט', עם התפוררותה של הממלכה הקרולינגית ושקיעת ערכיה, הלכה ונתנוונה גם המערכת החינוכית שהקים מייסדה, אך החלה להשתקם שוב, לאיטה, לקראת סוף המאה הי' וביותר במהלך המאה הי"א.⁵ לצד הלימודים היסודיים, שנסוכו בעיקר סביב שלוש הראשונות (ה-trivium) מתוך 'שבע החכמות' – דקדוק, רטוריקה, דיאלקטיקה, גאומטריה, אריתמטיקה, אסטרונומיה ומוסיקה – מורשת התרבות הפגנית הרומית העתיקה, נתפתחו בצרפת, באיטליה ובצפון ספרד, במהלך המאה הי"א, גם לימודים גבוהים יותר, שנועדו לקבוצות מובחרות, בעיקר בתאולוגיה (ובאיטליה, מקצוע המשפט). לימודים אלו נתבססו על קריאה מדוקדקת – תרתי משמע – בכתבי היסוד של הנצרות ואבות הכנסייה, תוך חתימה לבירור פירושם המילולי, הדקדוקי והתחבירי, איתור תמיהות וסתירות פנימיות בתוכם ויישובן, ואלגוריתציות שונות של תוכנם. השיעורים ניזומו וניתנו בידי מורים שפיתחו עניין אישי בכיוון זה, והרצאותיהם נפלו על אזניים קשובות, ומצאו הד רב בין התלמידים המוכשרים שהאזינו להן. אלו, שלא כתלמידי החינוך היסודי באותם בתי ספר, נודדים היו ברובם, שהגיעו לערים למקום שהגיעו ממולדתם המרוחקת לשמוע תורה מפי מורה נערץ, ולאחר שהות של שנה או שנתיים המשיכו בנודדיהם לשמוע תורה מפי מורים מפורסמים שפעלו במקומות אחרים, ואשר שמע חכמתם הגיע לאזניהם. התפתחות זו משקפת התעוררות אינטלקטואלית עמוקה, שסיבותיה אינן ברורות ואינן מענייננו כאן, ואשר תוך כמה עשרות שנים העלתה בעקבותיה את

5 על המצב בתחום זה בתקופה שלפני המאה הי"א, ראה ספרו של פ' רישה, P. Riche, *L'enseignement du droit en Gaule du VIe au XIe siècle*, Milan 1965, וביקורתו של א' ליתר, קריית ספר נ (תשמ"א), עמ' 148-152. שסקר את הספר מנקודת המבט של תולדות ישראל.

ראשיתו של המהפך התרבותי הגדול הראשון בתולדות אירופה של ימי הביניים, הידוע בכינויו 'הרנסנס של המאה הי"ב'. ראשיתו — באמצע המאה הי"א, והוא קרוא על שם המאה הי"ב, כי אז תלו עיקר התפתחותו ושגשוגו.⁶ מסלול הלימודים כולו, היסודי והמתקדם, על כל צנפיו, מיוסד היה, לעולם, על קריאה בספריהם של ה-auctores העתיקים, ועל פרשנותם הלשונית, הדקדוקית והמילונית המדויקת, כבסיס לכל ניתוח מתקדם יותר. ה-auctores וספריהם היו את מקור הידע הסמכותי היחיד לכל תחומי הדעת וההוראה, בקודש ובחול,⁷ ופרשנותם מיצתה את המאמץ הלימודי והיוותה את תוכנו הבלעדי. בכך החל המהפך החברתי הגדול, שבמסגרתו הפכה המסורת האירופית שבעל פה — כפי שהיתה רוחת עד אז — לתרבות ספר כתובה, על כל המשמעויות העמוקות הגלויות.⁸ עם זאת, יש לזכור כי לא רק השיעורים ניתנו בעל פה, אלא — ובעיקר — הוויכוחים הנלווים, וההנחה המקובלת בין המורים והתלמידים כאחד היתה, כי אין סיכוי לאדם ללמוד מעצמו, בעזרת הספרים בלבד, ועזרתו של המורה המלומד, במסגרת שיעוריו, הרצאותיו וויכוחיו המתנחים, חיונית לרכישת ההשכלה המבוקשת. המתח בין התורה 'שכתב' והתורה 'שבעל פה', אם ניתן להשתמש בהגדרות אלו, וסיפור התפתחותה של פרשנות טקסטית זו, ממעמר של משרתת כנועה וצנועה, עד להייתה גשר רחב להתפתחותן של דעות חדשות הנטלות בחומר הישן כב'אילן גדול', ועד לניתוקן ההדרגתי ממנו, הוא סיפורן של המאות הי"א-י"ג; ומכאן גם חשיבות הנושא לענייננו.

ההוראה הגבוהה חולקה להרצאה כללית (lectio), שבמסגרתה קראו התלמידים, בהנחיית המורה, את הטקסט הנלמד, ושקדו על פרשנותו, ולשיעור מתקדם (disputatio) במסגרת נפרדת, שבה נידונו נושאים עיוניים שעלו במהלך ה-lectio ואשר חרגו בהיקפם מגבולות הפרשנות הישירה של הטקסט, שבה בלבד עסקה, כאמור, ה-lectio. במסגרת ה-disputatio נתקיים דיון מפותח, בצורה של ויכוח מתנה, בין כל הנוכחים, סביב הנושא הבעייתי, שעיקרו הועלה במהלך ה-lectio, ולאחר שהובעו כל הדעות השונות, היה המרצה מחווה את דעתו והכרעתו בנושא, בדרך כלל ביזם המחרת. המהלך כולו סוכם בידי (אחד) התלמידים שרשמו את שלבי הוויכוח והמסקנות, והביאו את החומר המסוכם והמוכרע לאישורו של המורה. לאחר שאושר על ידי המורה (ופעמים אף נכתב על ידו ממש) היה החומר נמסר להעתקה — למעשה, לפרסום — על שם המורה, כחלק בלתי נפרד מחומר

6 ראה תא"ש מע, מנהג אשכנז, עמ' 16, 20 ובהערות שם.

7 על משמעו של המתח auctores בימי הביניים, ומעמדו בהוראה הגבוהה, ראה A. J. Minnis,

Medieval Theory of Authorship, Cambridge 1984

8 זוהי פרשה רחבה ותכבדה מאוד. ראה דברי ראש המדברים ב' סטוק: B. Stock, *The*

Implications of Literacy, Princeton 1985; idem, *Listening for the Text: The Uses of*

the Past, Baltimore 1990; וראה ספרי הלכה, עמ' 13-16 והמצרף שם.

הלימודים לאותו נושא.⁹ תומר [=ספר] עזר זה נדר, לעתים, עם הסטודנטים, או עם המורה, ממוסד לימודים אחד למשנהו, ומיטבו הפך, עם הזמן, לספר לימוד סטנדרטי לאותו נושא. בדומה לכך סוכם גם החומר הפרשני של אותו שיעור. סגל המורים – והתלמידים – נשתייך כולו, כבעבר, למעמד הכנסייה, נתמך על ידיה, והלימודים כולם ניתנו חינם, כחלק מ'תקציב' מוסד האב הכנסייתי. למן אמצע המאה הי"א ואילך נשתכללה השיטה ונתפשטה, וברבע האחרון של המאה כבר נוצרה תחרות אישית של ממש בין המרצים השונים, שמספרם עלה בהתמדה, על הפופולריות בין התלמידים (שגם מספרם עלה בהתמדה), ומספר גובר והולך של ערים בצרפת, באזור שבין הלוֹאֹר והריין, שבהם פעלו בתי ספר גבוהים ממין זה, ידוע לנו למן המחצית השנייה של המאה הי"א, בהם: לֶאֶן, ריימס, מְלֹן, לה-מאנש, אורליאן, שאטודן, שארטור ופריס, לצד מספר גובר והולך בהתמדה של מורים מפורסמים בשעתם הנקובים בשמם.¹⁰ פרט לפריס, שבה פעלו בתי הספר בצורה רצופה, הרי שכשאר הערים היתה פעולתם בלתי רצופה, תוך חליפות של שגשוג ושקיעה, וכפרט כך היה בבתי הספר הצמודים למנזרים, אך גם בבתי הספר שליד הכנסיות, לפי קצב נדידתם של המורים ממרכז למרכז, ששאפו כולם להגיע, בסופו של דבר, לפריס ולהורות בה. פרסומם של מורים אלו נבע משלושה גורמים: (א) בקיאותם הרבה בכל מכמני ספרות הקדמות – ה-auctores – הן בקודש והן במורשת הפגנית-הרומית הקדומה, שספריהם היוו את משאב המידע ומקור העיון הבלעדי של ההוראה הגבוהה (והבסיסית); (ב) שליטתם המלאה ברי הקרוק – מקצוע מפתח שנחשב לאבן פינה ולחזות הכול בתחום פרשנות הטקסט; ובעיקר (ג) ראייתם החדשה והמקורית את הטקסטים הקדומים ונכונותם – ויכולתם – להמציא להם פירושים חדשים, לא מסורתיים, מודרניים (במובנה המדויק של המילה). רוח החידוש וכוח היצירה מלווים חלק גדל והולך של עבודתם ההוראתית – וממילא גם הספרותית – של מורים אלו במחצית השנייה של המאה הי"א, והיא הניצבת במרכז התחרות הגוברת והולכת בין המורים על רכישת לב התלמידים.

9 הספרות בעניין זה רחבה. ראה לסיכום עם פירוט ביבליוגרפי: J. Pinborg, 'Medieval Philosophical History', *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, pp. 24–42.

10 תופעה מקבילה ידועה לנו גם מרמת הלימודים הנמוכה יותר. האב גיבר מנג'ן (Guibert d'Nogent) מספר בזיכרונותיו, כי שלא כבעת זיכרונותיו נכתבים, היינו שנת 1120 לערך, שבה קל היה למצוא מורה הגון לגיל הרך, בגלל ריבוי המשכילים הנודדים, הרי שבשנות ילדותו, היינו בין השנים 1060–1070 לערך, לא ניתן היה לאתר, אפילו בערים הגדולות יותר, מורה המסוגל ללמד את יסודות הקריאה וההבנה; והמעט שהיו, למרו בעצמם בגיל מתקדם ולא היו מוכשרים למלאכתם. המורה שטיפל בו, שעל פי תיאורו של גיבר לא היה מסוגל למלאכתו כלל, נלקח ממשפחה אחרת, שניזוקה קשות אגב כך. ראה: J. F. Benton (ed.), *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, New York 1970, p. 45.

לדברי ס' קוטנר,¹¹ מגדולי חוקרי המשפט הרומי והכנסייתי של ימי הביניים, חידש הבישופ איבו (Ivo) משארטר את ההלכה כי לא כל מה שבא זכרו בספרי הקדמנים, למן המקרא ועד לגדולי העבר הקרוב יותר וחכמיו, חייב — או אף יכול — לשמש תקדים מחייב שלפיו עלינו לקבוע את התנהגותנו במקרים שאין לנו תקדים מחייב אחר לגביהם. לדעתו של בישוף זה, ישנם אירועים המתוארים במקרא או בכתבי אבות הכנסייה הקדמונים, ואשר גיבוריהם הם אישים דגולים עד מאוד, הרשומים שם רק כדי שנעריך ונכבד אותם, אבל לא כדי שישמשו דוגמא ותקדים לדורות. בכך ניתנה, לראשונה, האפשרות ביד חכמי הכנסייה להתעלם מתקדימים לא נוחים בספרי הקודש, ולחפש אחר פתרונות ההולמים יותר את צורכי הזמן. הלכה זו חידש איבו באמצע המאה הי"א, והיא קרויה על שמו. יש הרואים בהתפתחות זו חידוש גמור, בחינת מהפך עקרוני בתחום המשפט הכנסייתי, יש אומרים כי אין זה אלא שלב מתקדם — נכבד ככל שיהא — בשלשלת של התפתחויות פנימיות קדומות וצנועות יותר, המשתלשלות והולכות עד לכלל הקדמון שלפיו יכול האפיפיור לפטור מקיום הלכה באופן זמני, לפי צורך השעה. בין כך ובין כך, מוסכם על הכול כי המדובר בשלב חשוב, מרחיק לכת ותקדימי, שנתחדש סמוך לאחר אמצע המאה הי"א, ומבטא היטב את המהפך בחשיבה ובאווירה האקדמית והיצירתית ששררה בין משכילי הזמן, בלב לבו של הממסד הכנסייתי. סמוך לאותה העת החלו תאולוגים ואנשי כנסייה, לראשונה, לכתוב פרשנות מודרנית לכתבי אבות הכנסייה הראשונים, פרשנות ביקורתית, חרשנית ובלתי תלויה במסורת הפרשנית של העבר. בעשותם כך חשפו עצמם אישים אלה לסכנת המינות, שבה אכן הואשמו פעמים רבות על ידי מתחריהם ואויביהם מקרב הכנסייה. מקרים שכאלה נידונו בדרך כלל בקונצילים, ומקרים מסובכים במיוחד הובאו, לעתים, לדין ולהכרעה עקרונית בפני הפורום הכנסייתי העליון ברומא. דוגמא מובהקת לכיוון זה הוא הבישופ רופרט מדריטץ (Deutz, 1075-1129) בן זמנו של הרשב"ם, שהרבה מאוד לעסוק ב'פשטות המתחדשים בכל יום' כדי לפרש על פיהם כתבי אבות כנסייה קדומים ואף קטעים מן המקרא עצמו. אישים אלו טענו להגנתם, פעמים רבות, כי את פירושיהם המחדשים קיבלו בחלומות ובהארה עליונה, בחינת 'כך הראונו מן השמים', בהדיגשם את האופי האקססטי של חזיונותיהם כאות לאמיתותן. פרשת האשמתו של רופרט במינות, והדיונים בעניינו שנערכו בדרג העליון ברומא, הלוא הם כתובים על ספרי המחקר השונים, ואינה מענייננו פה,¹² ואין היא אלא דוגמא בלבד לתופעה מקיפה יותר. ואם בהלכה ובכתבי הקודש כך, בנושאי חול על אחת כמה וכמה. צא וראה:

S. Kuttner, 'Urban II and the Doctrine of Interpretation: A Turning Point?', *Posi* 11

B. Brasington, 'Non ; וראה גם *Scripta in Honor of Gaines Posi*, 1972, pp. 55-85

Imitanda sed Veneranda, *Viator* 23 (1992), pp. 135-152

R. Lerner, 'Ecstatic Dissent', *Speculum* 67 (1992), pp. 35-57 12

למן ראשית ימי הביניים היה מקצוע הרקדוק אבן פינה וחזות כל לימוד ועיון בטקסט ספרותי סמכותי קדום, דתי או חילוני. מאחר וספרי הקדמונים היו חומר הלימודים הבלעדי בכל מקצועות ההוראה ללא יוצא מן הכלל, הרי ששליטה מלאה בחוקי הרקדוק, כלליו וספרותו, היתה תנאי הכרחי ודרישה מוחלטת מכל העוסקים בהוראה אקדמית, מתקדמת כנמוכה, בכל התחומים. ספרי הרקדוק הבסיסיים שהיו חומר לימודי החובה במקצוע זה, היו אלה של דונטוס (בן המאה ה-9) ופריסקיאנוס (המאה ה-10). האחרון זכה לפירושים קצרים שונים כבר במאה ה-11, וספרו נמסר, לפחות מן המאה ה-11 ואילך, כשהוא מעוטר בפירושים לקוניים בטכניקה של 'דיבור המתחיל' (lemmata), בגיליונותיו ובין שורותיו. גלילות כאלה מצויים עדיין בכתבי-יד רבים, אנונימיים כולם, דומים במידה רבה אך עם זאת שונים זה מזה במידה שאינה מאפשרת התקנת מהדורה ביקורתית לטקסט; כל הגיליונות בחזקת 'מקוריים', אף שמסידרתם נשתנתה בחסר וביתר ובשינוי לשון, בידי תלמידים קדמונים וסופרים, כך שכל נוסח משקף שכבה אותנטית במהלך גלגולי היווצרותו הראשונים של אותו גיליון.

פורמולה ספרותית זאת נמשכה עד לאמצע המאה ה-12. בין השנים 1050-1100 נותרה מהפך של ממש, אשר בעקבותיו החלו הפרשנים לכתוב ספרים עצמאיים, בהיקף של ממש, ובהם פירושים נרחבים בהרבה מקודמיהם, בעלי הגיליונות לספרו של פריסקיאנוס. אף אלה מבוססים היו על טכניקת 'דיבור המתחיל', אך בהם כבר נתפס פירוש הגיליונות הפשוט, המילולי והבסיסי, של פריסקיאנוס כידוע ללומדים, והדיון החדש התפתח אל עבר נושאים עיוניים במעגל רחב לאין שיעור ממה שהיה מקובל בספרות הגליונות. הגיליונות האלה עסקו בעיקר בביאור מילים קשות, מבנים דקדוקיים ועיונים תחביריים (היינו הרחבת דברים בכיוון 'הרטורי'), ואילו הפרשנות החדשה הקדישה עצמה למגוון רחב של בעיות עיוניות העולות מתוכנו הממשי של פריסקיאנוס, מהן פסיקליות של ממש, כגון ניתוח המשמעות הפסיקלית של תופעת הקול (בעקבות ניסיונו של פריסקיאנוס להסביר את תופעת הקול כמכת אוויר), ומהן פילוסופיות ודיאלקטיות המתייחסות אל המושגים הדקדוקיים עצמם שהעמיד פריסקיאנוס, כנושא לימודים דיאלקטי היינו, הרחבת דברים בכיוון 'הדיאלקטי'.¹³ לדיונים מתקדמים אלו לא הספיק שטח הגיליונות — שכבר היה תפוס ברובו ממילא, כמוסבר — והפרשנים חייבים היו להקדיש לעיוניהם ספרים מיוחדים, בהיקף מלא.

שלוש הדוגמאות הללו, הלקוחות מתחומי המשפט הכנסייתי, פרשנות אבות הכנסייה ולימודי הרקדוק, מרגימות את שנתפתח בתחום ההשכלה הגבוהה בצרפת במהלך המאה ה-12, ואת המהפך שאירע שם לקראת אמצעה של אותה מאה:

M. T. Gibson, 'Milestones in the Study of Priscian', *Viator* 23 (1992), pp. 17-34; 13
R. W. Hunt, 'Studies on Priscian in the Eleventh and Twelfth Centuries', *Medieval and Renaissance Studies* 1, 2 (1943), pp. 194-231

ההשתחררות ההדרגתית מן התלות בכתבים מן העבר, בקודש ובתול, הרצון לפרש מחדש, לחדש ולהתאים את הישן לתפיסות הזמן החדש, חידוד חוש הביקורת לכלל כלי עבודה יעיל ושימושי, והעמדת 'תלמידים הרבה'. ואכן, אמצע המאה הי"א הוא מועד תחילתו של הרנסנס המפורסם בצרפת, הקרוי במחקר בשם 'הרנסנס של המאה הי"ב', משום שעיקר שגשוגו, פיתוחו והישגיו, חלו במאה ההיא, אבל תחילתו הממשית, ולא רק שורשיה הראשונים, נטועים היו באמצע המאה הי"א, כפי שציין כבר החוקר צ' היסקינס, שהיה הראשון שהעמיד את נושא הרנסנס הזה כתחום מחקר לעצמו.¹⁴

אחד היסודות המרכזיים המבדילים את מה שהתפתח מאמצע המאה הי"א ואילך ממה שנתרחש עד אז, הוא אופי הוויכוח בין דעות שונות. תחילה נהוג היה שכל צד מציג את דעותיו, משתדל להביא סימוכין סמכותיים רבים ככל האפשר לעמדתו מן ה-auctores הקדמונים, ותוקף בלשון קשה, בוטה ומזלזלת, את עמדת זולתו; לעולם לא התקיים ויכוח ענייני, לגופו של נושא, ושום צד לא טרח כלל לנתח את עמדת היריב ולנסות להוכיח את טעותו באופן הגיוני, מיניה וביה. בתחרות בקיאות זו על הבאת ציטוטים מתוך ספרי הקדמנים, אין הצדדים מתעניינים כלל בסתירה האובייקטיבית, העולה מאליה, לכאורה, מתוך השוואת הציטוטים המנוגדים המובאים על ידיהם מאותם ספרים, ואין עולה על דעתם לנסות לברר שאלה מטרידה זו לגופה. ההכרה כי שום טקסט אינו 'מדבר בעד עצמו', וכי משמעותו של כל טקסט בכלל, וטקסט סמכותי, מקודש וקדום בפרט, תלויה לחלוטין בדרך פירושו על ידי פרשן אנושי זה או אחר, היא אחת ההתפתחויות החשובות בתחום זה, ותחילתה במחצית השנייה של המאה הי"א, ובעיקר היא שייכת למאה הי"ב. טכניקת הוויכוח בתחילת המאה הי"א מזכירה ויכוח בין חירשים, והגורם המכריע בה היא האיכות הסמכותית של הסימוכין, וכמותם, שמצליח כל צד לאסוף, וטון הוויכוח. למן אמצע המאה הי"א, מתחילים להישמע ויכוחים הגיוניים וענייניים, והצדדים משתדלים להבין איש את עמדת רעהו ואת משמעות סימוכיו. שלב זה הוא שהכשיר את הדרך להתפתחות הבאה.¹⁵ כבואו להשוות בין התיאור האמור כאן לבין מהלך העניינים המקביל בתחום תרבות ישראל, יעמוד כל קורא מעצמו על הדמיון הניכר במתווה הכללית. עם זאת ניצבת לנגד עינינו כמה וכמה שאלות מעניינות. יש לזכור כי התיאור דלעיל מתייחס לצרפת בעיקר, ולאיטליה, אך אינו מתאים כלל ביחס למצב ששרר בגרמניה. הוראה גבוהה מן הטיפוס הזה לא נתקיימה כלל בגרמניה, שבה פעלה במאות הי"א והי"ב אך ורק מסגרת ההוראה היסודית, שתפקידה היה, כרגיל,

14 ח"ה כן-ששון ביקש להגדיר ולתאר, בניסיון מחקרי חלוצי, את המקבילה היהודית לרנסנס של המאה הי"ב, אולם ניסיונו לא עלה יפה, ראה תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 20 הע' 14.

15 Ch. M. Radding and W. W. Clark, *Medieval Architecture, Medieval Learning*, New Haven 1992, pp. 17-19

להכשיר כוח אדם לשירות המלך והכנסייה. תלמיד מוכשר שהיה חפץ להמשיך את לימודיו ולהרחיב את השכלתו, היה נענה, דרך כלל, בחיוב, והיה נשלח לאחד מבתי הספר הנזכרים בצרפת, בעיקר בפריס, על מנת שישוכ למולדתו ולשירות הכנסייה עם תום לימודיו. המחקר נוטה לייחס מצב זה לחוכתה של האצולה הגבוהה בגרמניה, אשר לא מצאה עניין וחפץ בהרחבת סדר הלימודים לרמתו הגבוהה האפשרית, דבר שמנע כל תמיכה אפשרית בהתפתחות שכזו.¹⁶ ומכל מקום, העובדה כי האוניברסיטה הראשונה נוסדה בגרמניה רק כאמצע המאה הי"ד, בעוד שבצרפת פעלה אוניברסיטה בהיקף מלא כבר בתחילת המאה הי"ג (ולמעשה כבר לקראת סוף המאה הי"ב), מדברת בעד עצמה. לעומת זאת, הספרות הרבנית שנכתבה באירופה במאה הי"א באה אלינו, ברובה המכריע, מגרמניה דווקא, ולא מצרפת. ואף שגם בצרפת פעלו באותה עת חכמי תורה גדולים וידועים, לא הותירו אלה אחריהם ספרות פרשנית או אחרת של ממש עד סמוך לסוף אותה מאה, עם חזרתו של רש"י לצרפת מלימודיו הממושכים בישיבות גרמניה. המרכז התורני הגדול והחשוב במאה הי"א, בגרמניה היה. שם נתחברו פירושי רבנו גרשום מאור הגולה, על כל הרחבותיהם במהלך המאה הי"א, ושם נתחברו פירושי התלמוד (וספרי הקודש האחרים) של ר' יצחק ב"ר יהודה, ר' יעקב ב"ר יקר, ר' יצחק סגן ליה וואחרים, ולשם יצא רש"י, איש צרפת, להשתלם בלימודיו בישיבות מגנצא וורמייזא. מובן מאליו כי אין מקום לדבר על השפעה סביבתית ככגון זה, שהרי בסביבה הגרמנית לא נתקיימה כלל מסגרת אקדמית של הוראה גבוהה. פתרונה של החידה טמון בכך, שמבחינת תולדות ישראל מהווה חבל לותר וסביבתו יחידה תרבותית אחת באותה תקופה, והחלוקה המדינית הכתר-קורולניגית כמעט ואינה תקפה מבחינה זו. גם ביתר אזורי מערב גרמניה מטושטש ההבדל ביחס לתולדות ישראל; ראה לעיל, עמ' 35. רגמ"ה, שכל הנראה היה מוצאו מצרפת, אפשר שהביא עמו כיווני התפתחות מעין אלו בבואו לייסד את ישיבתו הגבוהה בגרמניה, אלא שדומה כי אין די בזה לבדו כדי ליישב את אי ההתאמה הגאוגרפית העומדת ביסוד המקבילה. כמו כן חסרת כוח שכנוע תהא הטענה האפשרית, כי מוצאם הצפון-איטלקי של ראשוני המהגרים לגרמניה, במחצית השנייה של המאה הי", הוא העומד ביסוד ההקבלה.

עם זאת יש לציין כי פירושי רגמ"ה, המקוריים ממש, שלא שרדו בידינו, והמעובדים המאוחרים יותר הנמצאים בידינו תחת הכותרת 'פירושי רבנו גרשום מאור הגולה', תואמים היטב לאופי פרשנות הגיליונות שהיתה רווחת בצרפת

16 על כל זה ראה: J. Ehlers, 'Deutsche Scholaren in Frankreich während des 12. Jahrhunderts', *Schulen u. Studium im sozialen Wandel des hohen u. späteren Mittelalters*, Sigmaringen 1986, p. 167; J. Barrow, 'Education and Recruitment of Cathedral Canons in England and Germany 1100-1225', *Viator* 20 (1989), pp. 117-137. במיוחד עמ' 126-127.

בתקופה המקבילה, עד לאמצע המאה הי"א. יתר על כן. יש להניח כי כך גם היו כתובים פירושים אלו במקורם, על גיליונות דף התלמוד ובין שורותיו. שלא כבמחקר הכללי, לא נשתמרו בידינו כתבי-יד עבריים אירופיים מן המאה הי"א — ואין צריך לומר מן המאות הקודמות לה — כמעט כלל, ואין אנו יודעים כיצד היה נראה דף הגמרא באשכנז ובצרפת בעת ההיא. אולם אופי הפירוש המיוחס לרגמ"ה, כמו גם תפוצת ההבדלים והשינויים שבו נוסחי כתבי-היד המועטים (והמאחרים) המצויים בידינו, שאינם מאפשרים העמדת מהדורה ביקורתית לטקסט, משום שכל הנוסחים כולם 'מקוריים' ומשקפים שכבות שונות של אותו פירוש המתגלגל מדור אחד למשנהו, וכן השימוש השוטף בטכניקת 'דיבור המתחיל', כל אלו מקרבים אל הדעת כי אכן כך נכתבו פירושי רגמ"ה במקורם. רק כך נוכל להבין יפה, ובאופן הפשוט ביותר, מדוע נקרא פירוש רש"י — והוא בלבד — בפי הקדמונים בשם פירוש 'הקונטרס'.¹⁷ יש להבין מדוע ניתן כינוי זה דווקא לפירוש רש"י, ולא לפירושי מגנצא שקדמהו. לפי פשוטו בא שם זה לציין את העובדה הראשונית, כי פירושו של רש"י — שבא לעולם בשנות 1080-1090 לערך — נכתב בקונטרסים לעצמם, ולא על גיליון דף הגמרא כבעבר.

זאת ועוד. בניגוד למצב השורר במחקר הכללי, שבו מצויים בהישג יד כתבי-יד לא מועטים של ספרים שונים ומגוונים, עתיקים וחדשים, שנכתבו באירופה במהלך המאות ה'-הי"א, הרי שבספרותנו שונה המצב לחלוטין. לא רק שאין בידינו כמעט כלל כתבי-יד אירופיים מלפני המאה הי"ב, כאמור לעיל, אלא שאין בנמצא גם העתקות מאוחרות של ספרים עבריים שנכתבו לפני המאה הי"א, למעט בודדים, כספר יוסיפון, ספר אסף הרופא ומקצת ספרי שבתי דונולו. מתוך כך נבצר מאתנו להתחקות אחר השלבים המוקדמים יותר של הספרות הרבנית בכלל ופרשנות התלמוד בפרט, לפני תחילת המאה הי"א. אין אנו יודעים אם נתחברה פרשנות גיליונות כזו, או אחרת, במאה הי' באיטליה, כטרם נתבססה היהדות האשכנזית על גדות הריינוס לקראת סוף אותה מאה, והאם מהווים הפירושים המיוחסים לרגמ"ה התחלה ראשונה של ממש. מכל מקום, השוואתם של פירושים אלה אל פרשנות הגיליונות הכללית שרירה וקיימת כעובדה בפני עצמה, ומלמדת כי מלבד ההופעה החיצונית והטכנית המקבילה, גם מרכיבי הפירוש דומים להפליא. ברובו ישנם פירושי מילים, התייחסות מועטה לבעיית הנוסחאות, צמידות לטקסט ולהקשר המידי, תוך שמירה על אנונימיות מוחלטת, וציון מקור הדברים בשמועת 'המורה'. עם כל זאת שרירה וקיימת גם שאלת 'גרמניותה' של התופעה הספרותית אצלנו, לעומת אופייה הצרפתי המובהק בתרבות הכללית, ובפרט באזור עמק הריינוס שבה מטושטשים מאוד הגבולות התרבותיים שבין גרמניה וצרפת, וכאמור, ספק

17 מונח זה פירדשו quinternus ולא commentarius כפי שחשבו בעבר, והוא נובע מצורת בנינה של מערכת הדפים המרכיבה את הספר. M Beit-Arié, *Hebrew Codicology*, Paris.

1976, p. 44 n. 77

גם אם מוצאו הצרפתי — ככל הנראה — של רגמ"ה דיו כדי להניח דעתנו בשאלה זו.

שלב ההתפתחות הבא בספרותנו הוא פירוש רש"י לתלמוד, שנכתב עם שובו של רש"י לצרפת מולדתו, בשנים 1075-1080 לערך, וכודאי נמשכה כתיבתו שם שנים לא מעטות. אותה עת כבר נתחולל בצרפת המהפך האקדמי שראשיתו, כאמור, סמוך לאמצע אותה מאה, והוא הולך היה ומתגבר לקראת סוף אותה מאה. קשה להטיל ספק בכך כי רש"י היה מודע לאווירה הלימודית החדשה ששררה בקרב החוגים המשכילים בארצו. מקובל על הכול כי פירוש רש"י לתלמוד מיוסד על פירושי רבותיו הגדולים, ואין ספק כי כך הוא, אולם בהיעדר הנוסח המקורי של פירושיהם, אין בידינו לערוך השוואה נרחבת, משום שפירושי מגנצא נשתמרו דווקא לאותן מסכתות שעליהן לא כתב רש"י את פירושו, או שפירושו עליהן לא הגיע ליד המעתיק. השוואה שכזו ניתן אפוא לערוך לשלושים הדפים הראשונים של מסכת בבא בתרא, למקצת מסכת חולין (שטיב פירוש רש"י עליה טעון חקירה מיוחדת) ולמקצת מסכתות קטנות בסדר קדשים. בבואנו להשוות את שניתן להשוואה, יעלה בידינו כי מגמת ההרחבה של בסיס הדיון ניכרת היטב בפירוש רש"י, ובעיקר מתבטא קו זה במאמציו לשמור על אחדות הפירוש ועקיבותו לאורך מסכת שלמה, כפי שהוסבר לעיל. ההרחבות הפרשניות ברש"י מרומזות ומובלעות בו יותר מאשר הן מפורשות במילים ובמשפטים ברורים, אף כי גם אלה מצויים בו לרוב, וקיומן של ההרחבות הוא מקווי האופי המייחדים את פירוש רש"י מפירושי מגנצא קודמיו. זאת ועוד. בפירושי מגנצא מובאים פירושים שונים מועטים בלבד, ואין ניתוח ענייני של הקושיא במטרה להכריע באמצעותו בין פירושים שונים, במידה שאלה מצויים בו. לעומת זאת, בפירושי רש"י מצויים כבר ויכוחים ענייניים עם פירושים חלופיים שונים — מהם שקיבל מרבותיו ולא נראו לו — והם קרויים לפעמים בשם המפורש של אומריהם ולא בצורה אנונימית כפירושי מגנצא. רש"י דחה פירושים אלה ומסביר את נימוקיו הענייניים. אמנם, אין ברש"י מקרים רבים שכאלה, יחסית להיקף הפירוש כולו, אולם קיומו של היסוד הזה ברור ומוכח מתוכו.

המאה הי"ב

במהלך המאה הי"ב הבשילו התהליכים הנזכרים והשיגו את פסגת פריחתם, בכל ענפי המדע, ההשכלה וההוראה בצרפת. בראש ובראשונה חל גידול רב במספר המורים ששמש הלך לפנייהם כמלומדים בקיאים וחריפים, ותלמידים רבים נאספו לרגליהם. בתי מדרש גבוהים נתקיימו בערים שונות בצרפת, אולם הריכוז הגדול היה בפריס, שרק בכוחה היה להכיל ולכלכל מספר כה רב של מורים ותלמידים, ולהמציא להם מזון ומחיה, דירה, אולמות וחדרי הרצאה במידה מספקת, ולהבטיח

מנגנון יעיל של סדר ומשמעת. באופן זה הפכו כתי המדרש כפרים מבתי ספר מקומיים, שבהם מספר מוגבל של מורים, הפועלים במסגרת מוסדות הכנסייה ובחסותה, ועוסקים בהקניית השכלה גבוהה למספר – מוגבל למדי אף הוא – של צעירים מעם הארץ המבקשים דעת, לכלל *studium generale*. היו אלה מוסדות גבוהים ומוסמכים שבהם מספר רב של מורים, צעירים ברובם הגדול, שכבר סיימו את לימודיהם הגבוהים בעבר וקיבלו 'היתר הוראה', ושיתפו פעולה בהקניית מערכת השכלה מגוונת, מתוכננת ומובנית, בתחומים שונים, לתלמידים רבים ששוב לא היו בגדר עמי ארצות, מפני שלרובם כבר היה ניסיון לימודי באחד מבתי הספר הגבוהים האחרים, שבהם שמעו תורה מפי אחד – או יותר – מן המורים הנודעים. גם המורים עצמם, שכבר נהגו להחליף זה את זה בהוראה, נטלו חלק בשיעוריהם של המורים חבריהם, ואין צריך לומר בוויכוחים, והרמה גבוהה היתה בהרכבה ממה שהיה מקובל בבתי מדרש אלו קודם לכן. תרמו לכך המספר הגדול של המשתתפים בשיעורים ובוויכוחים – הכמות בכגון דא הופכת במהרה לאיכות – הניסיון הלימודי הקודם שהיה לרובם, ובעיקר: ההכרה החדשה רבת החשיבות, כי מקצועות ההוראה השונים, והבעיות הנידונות בהם בנפרד ובמנותק אלו מאלו, קשורים בעצם כולם ואחדים זה בזה, וכי שאלה פילוסופיות 'מנותקות', לכאורה, מהווה, בעומק העיון, חלק משאלה גרולה ורחבה ממנה, ויש לדון בה מתוך אופק אינטלקטואלי רב תחומי רחב הרבה יותר.¹⁸ גורם משפיע נוסף יש לראות בהתפתחות השיטה הדיאלקטית-הסכולסטית עצמה, בעקבות חדירת התרגומים הלטיניים החדשים – מן היוונית דרך הערבית – לחלקים נוספים של הספרות האריסטוטלית, שטרם נודעו באירופה עד סמוך לאמצע המאה הי"ב. במקביל החלה רוחות ההכרה בקרב מלומדי המאה הי"ב, ובעיקר במחציתה השנייה של המאה, כי רמת הידע כבר הגיעה לרמה שכזו שיש בידה להצביע על שגיאות בדברי הקדמונים, כולל בדברי אריסטו עצמו, ואף לתקנם באופן ממשי. אמנם עדיין לא הוטל ספק בגדולתם של הקדמונים וכאמת הכללית כפי שנוסחה בדבריהם – דבר זה יקרה אך ורק במאה הי"ז – וההשקפה הרווחת היתה כי ההתקדמות שאכן הושגה במהלך המאות הי"א והי"ב נתאפשרה אך ורק הודות לשימוש האינטנסיבי של חכמי הזמן בדברי הקדמונים, שחכמי הזמן יונקים מחכמתם והם כ'גנס הרכוב על גבי ענק', הזוכה מתוך כך לאופק ראייה רחב מעט יותר.¹⁹

מתוך כך הלך ונתקרב ה-*studium generale* יותר ויותר למבנה האוניברסיטאי הממוסד, שכבר היה פעיל בפרס בפועל עוד לפני שנת 1200, עת ניתן הרישיון האפיפיורי הרשמי להפעלתו במתכונת זו – לראשונה על אדמת אירופה. בתוך כך הלך ונעלם הממד ההרואי של התופעה, ומספר המורים שנתפרסמו כ'עילויים', ואשר שמם הלך לפנייהם בכל מקום ונישא בפי כול, נתמעט עד כי בטל לחלוטין.

18 ראה תא-שמע, הלכה, עמ' 30-35.

19 ראה על כך ראדיצ' (לעיל, הע' 15), עמ' 57 ואילך.

חלק גדול מאוד מן המורים החדשים היו צעירים לימים, והמבוגרים יותר, שדבקו עדיין בגישה האליטיסטית הישנה, ששמה את עיקר מעינה בעיון מעמיק בספרות חכמי הקדם, על פי עקרונות הדקדוק, הלוגיקה והדיאלקטיקה, 'יצאו מן האופנה'. תכנית לימודים מובנית ואינטגרלית, שעיקרה לימוד שטחי, קצר ומהיר יותר של מקצועות הטריזיוס, ושימת הדגש על הלימודים הגבוהים יותר, ובפרט על המקצועות המעשיים והרווחיים יותר, כגון משפטים ורפואה, הפכו לצו השעה. מתוך כך נוצר ריחוק גדל והולך בין בתי הספר הנסייתיים השמרניים – שרובם נעלו במהלך המחצית השנייה של המאה הי"ב את שעריהם בפני תלמידים מן החוץ, והמשיכו להורות במתכונת הקוריקולרית הישנה – לבין בתי הספר האקדמיים, למרות שזיקתם התוקית של האחרונים לכנסייה, על זכויותיה וחובותיה, נשארה על מקומה. רישומו של תהליך זה ניכר היטב באירופה, כי יחד עמו עברו מן העולם גם ספריהם של חכמי המאה הי"א, שכה נתפרסמו בזמנם, ואת מקומם תפסו ספריהם של מורי המאה הי"ב, בעלי התפיסה הרחבה והאינטגרטיבית של ענפי ההוראה, ושוב לא חזרו לעיין בספרי חכמי המאה הי"א באוניברסיטאות אירופה במאה הי"ג, ואין צריך לומר לאחר מכן.

אם נחזור, לדוגמא, אל נושא לימודי הדקדוק, נוכל להגדיר – ושוב: בעקבות החוקר האנט שהזכרנוהו לעיל – את ההתפתחויות שחלו במעבר מן השליש הראשון של המאה הי"ב אל השליש השני, כך: הספרים החדשים – היינו, תוכן ההרצאות והוויכוחים כפי שסרכמו על ידי תלמידים נבחרים ואושרו לפרסום על ידי המורה – ארוכים היו הרבה יותר, הדיונים כללו דיגרסיות רבות יותר (מעין מקבילה לכתיבת הערות שוליים בטכניקה המודרנית) והפירוט המוצע רב היה לאין ערוך יותר. מורגש ריבוי בולט במספר הדוגמאות והציטוטים המובאים כהסבר וכאסמכתא, ורווחת הערכה ביקורתית וברורה יותר של מנגנון הגירסאות המצויות, תוך מגוון התייחסויות, בלשונות כגון *hoc est recto* (זה נכון), *lectio gravior* (הגון יותר), *lectio potior* (סביר יותר) וכדומה, וכן הערות מפורטות יותר, שתרגומן לעברית הוא: 'בספרים מצויה גירסא זו, ובאחרים איננה, והיא גירסת גיליון הבאה ליישב קושי', וכד', וההקשר כולו מובא בחשבון בעת בחירת הגירסא הטובה והעדפתה.

מהפכה אינטלקטואלית זו נתאפשרה בעקבות תהליכי העיור והרווחה הכלכלית הנלווית, שאפשרו פנאי רב יותר, ועודדו את המיעוט בעל הנטיות האינטלקטואליות לפתח ולשכלל את ידיעותיו ולהרחיב את אופקיו העיוניים, בין השאר על ידי איתור, זיהוי ותרגום של יתר הספרות האריסטוטלית וחכמת הקדם לסוגיא. צידוף זה של קמח ותורה, אף אם לא הוא שהביא במישרין להתפתחות זו, הרי הוא שהביא לשגשוגו של מה שקרוי במחקר, בדרך כלל, 'הרנסנס של המאה הי"ב', שראשיתו, כאמור לעיל, סמוך לאמצע המאה הי"א.

מבחינה פורמלית לכל הפחות, קשורה היתה כאמור גם התפתחות זו, ככל קודמותיה שנסקרו לעיל, בכנסייה הנוצרית ובמוסדותיה. כל מי שנטלו חלק

בעשייה, מורים, תלמידים ואנשי מגננת, נמנו על המעמד הכנסייתי, לבשו את מדי הכנסייה, נהנו מתקציביה, וכו' לפריוורלגיות המשפטיות והכלכליות שלה,²⁰ תזקקו לאישור מוסדותיה הגבוהים לעצם פעילותם, לבייץ תכנית הלימודים ולקביעת המותר והאסור בבחירת חומר הלימודים. עם זאת, נתקיים למעשה מתח רב ומתמיד, שהלך וגבר עם הזמן, בין מודי כתי ספר גבוהים אלו לבין מחנה הכמרים, הדרשנים, הנזירים והבישופים התאולוגים השמרנים, שפעלו במנזרים ובקרב הסקטור העממי (וחלקם אף בתוך מוסדות אלו עצמם). רוח הביקורת שרווחה בחוגים האקדמיים, העיץ המקיף והמתמיד בספרות חול ששורשיה בהווה הרומית-הפגנית, האווירה החומרנית המתירנית והפרועה למדי ששררה בין כותלי האקדמיה, השכלתנות והיהירות האינטלקטואלית לעומת אידאל החינוך לצניעות, למוסר, למידות טובות ולאורח חיים נוצרי אורתודוקסי, והמגע הקרוב (הקרוב מדי) עם דעות 'אריסטוטליות' שהיה בהן יותר מריח של מינות, ואף כפירה, בעיקרי האמתה הנוצרית – כל אלו עודדו תרעומת קשה מצד תאולוגים שמרנים ו'אנשי שטח' של הכנסייה, ותלונות רבות ברוח זו נידונו בפורומים רמים, ועד אל הכס הגבוה של הכנסייה ברומי הגיעו, לפעמים בתוצאות הרסניות לפעולת ההוראה, ועד לקרע גמור עמה. תלונות רבות נשמעו מפי חוגים אלה על אופני הפרשנות הסכולסטית של המקרא ושל כתבי אבות הכנסייה, פרשנות 'פשט' שהיתה מבוססת על כללים דקדוקיים ותחביריים בעלי אופי פורמלי, על הגדרות יעילות של המושגים הנידונים ועל משא ומתן דיאלקטי שהוגדר בפי מתנגדיו כ'סופיסמטה', היינו, כהתחכמויות פלפוליות עקרות של פטפוטי הבל, ברוח הדרישה המתקרת האריסטוטלית וברוח כללי הרטוריקה והדיאלקטיקה הרומית-הפגנית. חוגים כנסייתיים אלו דגלו בפרשנות אינטואיטיבית של הכתובים, הדוקה פחות מן הבחינה הפורמלית אך קרובה יותר אל הלב המאמין ואל החזון המיסטי. דוגמא בולטת למחלוקת קשה זו היא פנייתם המפורסמת של הנזירים מויוויר (Vivier), ומנהיגם בראשם, אל הנביאה הילדגרד מבינגן, במאה הי"ב, בבקשה שחשיב להם על סדרה מפורטת של שאלות במקרא, בעיקר בספר בראשית, לאחר שנאשו, לרביהם, מן הפרשנות הסכולסטית הרווחת, שאינה אלא פטפוטי מילים והבחנות סרק, הרחוקים מרחק רב מרחח הכתובים ומן המסר שהם מבקשים להעביר. תקוותם היתה כי הילדגרד, באינטואיציה הנבואית שלה, תוכל לעמוד לימנם ולסייע להם סיוע של אמת בפתרון שאלותיהם המעיקות ובחיזוק אמונתם.²¹ אישים אלו ביקשו לבסס ולחזק את הדוגמה הדתית, ההתגלותית-האמונית, כתועלת

20 ראה על כך תא-שמע, הלכה, עמ' 70-76.

21 לעניין זה ראה: E. Razzane Elder (ed.), 'From Cloister to Classroom: Monastic and Scholastic Approaches to Truth', *The Spirituality of Western Christendom*, III, New York 1986; A. C. Bartlett, 'Hildegard of Bingen's Solutions', *Viator* 23 (1992), pp. 153-165; J. Leclercq, *The Love of Learning and the Desire of God*, New York 1982; J. Baldwin, *Scholars, Princes and Merchants*, Princeton 1970, pp. 99-101.

העיקרית שיש להפיק מן העיון המעמיק בכתבי הקודש, להתעמק במסתורין הנוצרי, שבו ראו את לב לבה של אמונתם, ולהביא לתיקון אורח חייהם, הפרטי והציבורי, ברוח הדרישה הדתית הנוצרית, ודחו מעליהם את הפרשנות השכלתנית, הפורמלית והטכנית הקרה של כתבי הקודש.

הביקורת האורתודוקסית על המתרחש בין כותלי בתי הספר לא נצטמצמה לחוגים הקרובים אל תורות סוד ומסתורין. ידועה היטב מלחמתו של ברנרד מקליירו (Clairvaux) כנגד אבלרד, שהפכה להיות מלחמה כוללת כנגד הפיכת חכמת האלוהות, כפי שהיא מסורה מפי הסמכויות המקודשות במסורת הנוצרית, ל'תאולוגיה' העוסקת בענייניה הכמוסים ביותר של הנצרות בפומבי, בוריוחיים פומביים בפני, ומפי, עמי ארצות וילדים, ויצרת את התחושה המסוכנת כי עניינים נשגבים אלו ניתנים, עקרונית, להבהרה רציונלית ולמשא ומתן בין הכריות. זאת, מלבד הביקורת הקשה שמתח על המתרחש בין כותלי בתי הספר בפריצת גדרי הצניעות, המוסר והענווה, והשתתת המידות. עלו עליז בביקורתם ראשי המסדר הציסטריאני, בזמנו ובדור שלאחריו, שסמכותם האישית היתה פחותה, כמובן, אולם יכולת הוויכוח וההנמקה שלהם טובים היו משלו. אלה תקפו בעיקר את רדיפת ה'חידושים' בבתי ספר אלו, את סירובם המוחלט של התלמידים להאזין לחומר ישן, ידוע, ואת דרישתם החד-משמעית לשמוע ממוריהם 'חידושים', הן בדרך הצגת השאלות והן בחיפוש אחר תשובות אפשריות, ובכך אילצו את מוריהם לזנוח את החומר המסורתי, הישן, הבדוק והטוב, ולעמוד בלחץ מתמיד לחדש חידושים שדבר אין להם עם רדיפת האמת, וכל מטרתם להפגין יכולת אינטלקטואלית. אלו ואלו האשימו את בתי הספר בזמנם בחקרנות יתרה, ובתפיסת מושג האמת כהשערה הטעונה ביסוס ולא כאמת מוחלטת הנתונה במסורת; ואף אם מטרתם של המורים הדגולים היא לטובה, בבקשם לחזק את האמת באמצעות הוכחות הגיטיות, הרי שבעקבות הטכניקה הפגומה שהם נוקטים בה עלול המצב להדרדר בדורות הבאים לשאלות מכרסמות שלא תזכינה לתשובות מתאימות.²²

סעיף מרכזי בביקורת הרווחת עסק ברגשי הגאווה וההתנשאות שבהם לקו כל המסיימים ומקבלי התארים. הנפילה ברשת הגאווה – במקום לקנות את רגשי הצניעות והענווה, האמורים להיות נחלתו של כל אדם משכיל שרכש חכמה – ורדיפת הממון והבצע, שהיו המניע העיקרי של לימודי הרפואה והמשפטים, כל אלו שימשו היטב את הביקורת, הן זו שמפי אנשי הכנסייה והן את זו הפנימית של אנשי מערכת ההוראה עצמה, ושימשו כהוכחה מובהקת לכך כי אין מקבלי

22 במקביל ניהלו הממזרים תעמולה בקרב תלמידי בתי הספר ומוריהם לנטישת מוסדותיהם ולהצטרפות למנזרים שבהם לומדים תורת אמת בשיטות קרובות יותר אל המקור האלוהי של הרכבים. תעמולה זו – המעידה על מאבקם של בתי הספר שליד הממזרים להתקיים – הועילה במידה ניכרת, ובמיוחד זכה המסדר הציסטריאני לאכלס בתוכו בעלי תשובה שכאלו במספר ניכר. על כל זה, ראה באריכות פוזואלו (להלן, הע' 24), פרקים 3-4.

התארים חכמים באמת, וכי מעולם גם לא ביקשו להיות כאלה; כל רצונם היה לדמות לחכמים, ואת מטרתם זו אכן השיגו. ביקורת פנימית אחרת טענה כי לימודי הטריויזם והקנוודריוזם גם יחד מיותרים, וכי יש ללמוד וללמד אך ורק מקצועות תועלתיים שיש בהם כדי לקדם את השירות הציבורי מחד גיסא, ואת הקריירה של התלמיד מאידך גיסא. טענה הפוכה באופן קוטבי נשמעה אף היא בקרב אנשי המקצוע, ולפיה יש להקדיש זמן רב יותר ללימודי הטריויזם — לכל הפחות — בהיותם הבסיס היחיד שיש בו כדי להבטיח ערך של ממש לכל לימוד מתקדם יותר.

אוניברסיטה, במובן ההיסטורי המדויק של המילה, היא מוסד בן המאה הי"ג. כאמור לעיל, האוניברסיטה הראשונה על אדמת אירופה הוקמה בפריס, וקיבלה אישור מייוחד, מלווה בפריוילגיות ובתנאים מגבילים, מאת האפיפיור, בשנת 1200. ייחודה של האוניברסיטה בפריס — והדומות לה — בהיותה התאגדות של חבר מורים בכעין איגוד מקצועי, שחבריו חתומים על פרוטוקול מפורט של הצהרת כוונות, דרכי פעולה, וחובות וזכויות הדדיות, במטרה לפעול יחדיו לשם הקניית מסודרת של תכנית לימודים מוגדרת ומובנית, תמורת תשלום הוגן, ושכסופה יקבל התלמיד — לאחר שעבר בהצלחה את כל מסלול הלימודים, הבחינות ויתר הדרישות ממנו — תעודה המתירה לו לעסוק בהוראה מתקדמת במוסד לימודים גבוה כלשהו, לפי בחירתו ומזלו. תולדות האוניברסיטה הן פרשה מורכבת ומסובכת מאוד; רבות נכתב בעניינה ואין מקום בספר זה, המוקדש כולו למאות הי"א והי"ב בלבד, להיכנס לנושא זה, מלבד לתיאור הקצר הרשום כאן. אולם, אף על פי שכמוסד מוגדר ומוכר שייכת האוניברסיטה למאה הי"ג, הרי שבאופן לא רשמי, בפועל, כבר קיימים היו רוב מרכיבי המסגרת שלה בסטודיום ג'נרלה הנזכר לעיל של פריס ברבע האחרון של המאה הי"ב, אף אם לא הוגדרו, ולא הוכרו רשמית, כמסגרת תקנונית מחייבת. חובות וזכויות של מרצים, פרופסורות הוראתיות וטקסים שונים, כולל טקס הכתרתו של מרצה חדש בפריס וצירופו לגילדת המרצים, כבר היו קבועים בסוף המאה הי"ב, וכידעו נוסח נאום ההכתרה של סטפן לנגטון (1180), כולל הצעת נושא לזיכרון פומבי — על פי דרישת הטקס. הדרישות מן המורה היו כי יהיה מלומד, עניו ועדין, וחייו האישיים סמל ומופת למעלות המידות ולמעשים טובים, ותפקידו קלל קריאה מודרכת, ניהול שיעורי ריכוז ודרשות.²³ חוקרים מודרניים סבורים כי הסיבה העיקרית שהביאה להתארגנות המקצועית ה'אוניברסיטאית' לא היתה נעוצה רק ברצון הטבעי של המרצים להבטיח את זכויותיהם, או להתגונן יחדיו מפני הביקורת הקשה שכונה נגדם מצד חוגים שמרניים — כפי שהיו סבורים החוקרים עד כה — אלא בהכרה שנתגבשה אז בקרב מלומדי הזמן, כי תכנית הלימודים כולה מהווה יחידת לימודים שלמה, שכל חלקיה קשורים זה בזה; הכרה בעלת חשיבות ראשונה במעלה, המציינת את

שיאו של התהליך הארוך. שראשיתו במחצית הראשונה של המאה הי"א, ושיאו בהפעלת האוניברסיטה של פריס כמפנה המאות הי"ב-הי"ג.²⁴

לפנינו אפוא תהליך שניתן לחלקו לארבע תקופות התפתחות ברורות למדי: (א) התקופה הקדומה, עד לשנת 1050; (ב) השנים 1050-1150; (ג) השנים 1150-1200; (ד) ואילך. בתחום התאולוגיה, התקופה הראשונה מציינת את תחילת ההוראה הגבוהה של כתבי הקודש, המצויה מעבר לגבולות הטריטוריום והקוודריווים הקלסי, ובכיוון פיתוח התאולוגיה כמקצוע לימודים. התקופה השנייה מציינת את ראשית היווצרות הורכבות התאולוגי הענייני, בסגנון הריאליסטי, בין הגישות השונות שהוצגו בפני התלמיד באופן סתמי, זו לצד זו, בגיליות פרשנות עצמאיים ונפרדים, במהלך לימודי התקופה הראשונה, וכן את ההרחבה ההדרגתית של המקצוע אל עבר שאלות תאולוגיות מתקדמות ומורכבות יותר. התקופה השלישית מציינת את היווצרותם של 'החידושים' והעבודה הפרשנית והביקורתית, המקורית והבלתי תלויה במסורת הפרשנית הדוגמטית הרווחת, וברוח הסכולסטיקה המתקדמת. התקופה הרביעית מציינת את גיבושו הסופי של התהליך, במסגרת לימודית מוכרת, ממוסדת ומתוקננת, בעלת היקף כמותי ואיכותי של ממש. פרט לשלב הראשון, עבר תהליך דומה גם על יתר מקצועות ההוראה הגבוהה, כדקדוק ומשפט כנסייתי וכללי. התהליך ההוראתי כולו מיוסד היה בתחילתו על פרשנות של טקסטים קדומים, של קודש ושל חול, על מורים יחידים סגולה, על יסודות מקצוע הדקדוק וחכמת הלשון ועל טכניקה דיאלקטית שכתשתיתה עומד הורכבות. כל זאת במסגרת מערכת החינוך הצרה של הכנסייה, אשר משכה אליה מספר גובר והולך של צעירים מוכשרים, מקרוב ומרחוק, מן הכנסייה ומחוץ לשורותיה. התרחבותה של התופעה, מן הבחינה הפיסית, התכניתית והמתודית, על פי ארבעת דרגותיה הנזכרות, נבעה מן השיפור המתמיד בתנאי החיים והסביבה, אך גם — ואולי בעיקר — מן ההיגיון הפנימי של התופעה, וארבעת השלבים אחרים זה בזה כשלהבת בגחלת תובעים זה מזה על פי היגיון פנימי בסיסי. התהליך כולו מתאר את אשר אירע בצרפת ובאיטליה, ואילו בגרמניה שרר מצב שונה לחלוטין, משום שלא נתקיימה בה במהלך המאות הי"א והי"ב שום מערכת הוראה וחינוך מעבר לגבולות הטריטוריום (ובמקצת גם הקוודריווים).

הנה, בבואנו לדון בתולדות הספרות הפרשנית לתלמוד בצרפת במאה הי"ב, ניצבים לפנינו שלושת השלבים, כ-ד, בבירור היסטורי גמור. תחילה יעלה ריבוא חתנו של רש"י ותלמידו הקרוב, הריב"ן, ר' יהודה ב"ר נתן. אחריו עומדים בראש נכדי רש"י, הרשב"ם ואחיו הצעיר רבנו יעקב תם, ולבסוף ר' יצחק (ר"י) הזקן מדמפייר וחבריו. כל המאוחר לחברו משוכלל ומפותח ממנו, בדרכים ובאופנים שפורשו לעיל, בעמודים המוקדשים לתיאור עבודתם, פרט לר"י הזקן, שענייניו

יבוארו בכרך הבא. לא אחזור על הדברים כאן. אך ארמז בקצרה על סיכומם הנחוץ בהקשר שלפנינו.

הריב"ן החל להוסיף מעט על פירוש רש"י, בחייו ובפניו, בעיקר הרחבות לשון בקצה דברי רש"י ('קודה' [coda] בלעז), בסגנון רש"י ובדרכו, ועדיין קרוב פירושו לפירוש רש"י עד כדי כך שיש מן הקדמונים שראוהו כמהדורה בתרא (או קמא) שלו. הרשב"ם, שפעולתו הספרותית חלה בעיקר בעשורים השני והשלישי של המאה הי"ב, כעשרים שנה לאחר הריב"ן, כבר הרחיב את היקף היריעה הפרשנית הרחבה שיש בה ממש. האריך בדיבור ובהסבר, ובניגוד לרש"י שביקש לייצב פירוש אחד והחליק תחת לשונו, בקיצור נמרץ, ברמזים ובלשון של חכמה פירושים אחרים, הקדיש הרשב"ם מקום ניכר לפירושים השונים ולמשא ומתן ולהכרעה ביניהם, נשא ונתן בכובד ראש בגירסאות מתחלפות שנודמו לפניו, בעיקר בפירוש רבנו תנאל, או שנדמו בעיניו ככתות, נחוצות והכרחיות, העמיד שאלות באופן רחב ועסק בפתרתן תוך הבאת דוגמאות וסימוכין לדבריו. עם כל זאת ולמרות זאת, לא נטה רשב"ם ממסרתם העיקרית של כל פרשני התלמוד שלפניו, כולל רש"י והריב"ן, לפרש את הסוגיא במקומה ולא להופכה ציר לעניינים רחבים יותר, המסתעפים ממנה ומצויים מעבר לה. פירושו של הרשב"ם הוא הגבול האחרון האפשרי במסגרת תפיסה פרשנית שמרנית זו. את התפקיד המהפכני להעביר את הפרשנות מעל הגשר הזה, נטל על עצמו רבנו תם, שהעמיד על ההקבלה וההשוואה העניינית של הסוגיא במקומה עם תוכן התלמוד למלוא רוחב היקפו, והפך את לימוד הסוגיא במקומה לחלק בלתי נפרד של לימוד נושאי-ענייני, ושל עיון תמטי רחב היקף לאורן של סוגיות ש"ס אחרות שיש להן נגיעה אפשרית, ישירה או עקיפה לעניין, ובכך העמיד את 'החידוש' האישי והמקורי בהלכה כערך מרכזי של הלימוד, וכמטרה הנכספת העומדת בפני כל לומד. וכבר ראינו לעיל (עמ' 68) כי עצם המילה 'תוספות' פירושה המקורי הוא 'לחדש'. כיוון חדש זה שהורה רבנו תם לתלמידיו שנים רבות, נתפתח למלוא עוצמתו בידי בן אחותו, ר"י הזקן מדמפייר, אביהם של כל בעלי התוספות שממנו ואילך, ואשר כוחו וגבורתו מלאים את כל התלמוד, דף אחרי דף. ר"י הזקן ותלמידיו ממשיכי דרכו הם השלב הבשל, הממוסד, רב הכמות והאיכות, שבמסגרתו תלמידים רבים ומוריהם פועלים יחדיו בלימוד משותף, מונחה ומדורך אך ביקורתי וחדשני; שלב שבו היתה המהפכה שהנהיג רבנו תם לדרך לימוד סטנדרטית מקובלת ואחידה, בחינת היא ואין בלתי, לעשרות רבות — וככל הנראה מאות רבות — של לומדי תורה בערים רבות ברחבי צרפת, שהמשיכו לתרום מכוחם לפיתוחה ולשכלולה של השיטה עד למיצויה ממש, לקראת סוף המאה הי"ג. ועצם העובדה כי נתרבו התלמידים באופן משמעותי כל כך, היא שגרמה לפיתוחה האינטנסיבי של השיטה כולה, כפי שמוסבר לעיל, וכפי שאירע הדבר גם בחוץ.

המשווה דרגות לימודיות אלו לדרוג המקביל בהתפתחות בתי הספר הגבוהים בצרפת, יראה על נקלה עד מה רב הדמיון בין התהליכים, בכללים, בפרטים ואף

בפרטי פרטים. (מהם רבים שלא נסקרו כאן, כגון השיטה הנהוגה במאה הי"ב, שלפיה מצטטים מדברי החכם בקיצור שמו בלבד, Master G, שכמדהו כרבי ג'–ר"ג, וכדומה. שיטה זו מחייבת את המחקר להשוות מספר רב של כתב־יד ומקורות משניים, בהם מופיעים לעתים קרובות אותיות מקצרות אחרות לאותו קטע, ממש כדרך שהדבר קורה בחקר ספרות התוספות.) יתר על כן. ההקבלה אינה דווקא בין בעלי התוספות לבין הגלוסטורים שפעלו בתחום המשפט הרומי והכנסייתי, כדרך שהעלה פרופ' אורבך בספרו. ואף על פי שהתחום המשפטי הוא הקרוב, מבחינה עניינית, לתחום ההלכה והתלמוד אצלנו, ואף על פי שפעולתם של הגלוסטורים אכן דומה לזו של בעלי התוספות, אין לערוך את ההשוואה דווקא כך. הדמיון רב ועמוק ממה שמעלה השוואה מצומצמת זו, והוא מקיף את עבודתם של מורי בתי הספר הגבוהים בכל תחומי הלימודים וההוראה שנהגו אז באותם בתי ספר, כולל לימודי הדקדוק (שמהם הבאנו דוגמאות לעיל), הספרות, הפילוסופיה והתאולוגיה, ואין לימודי המשפט אלא דוגמא בלבד לתופעה רחבה הרבה יותר. יתר על כן. בתחום המשפטי עצמו מקיפה ההקבלה – זו שבפיתוחה עסק פרופ' אורבך – לא רק את המאה הי"ב, שבה עסק אורבך בספרו, אלא, וכיותר, את המאה הי"א, כמו שהראיתי לעיל (עמ' 88).

גם התופעה החשובה של ביקורת השיטה הסכולסטית מצד כלי קודש ואנשי הכמורה לדרגותיהם השונות, כפי שתיארנוה למעלה, גם היא זכתה למקבילה קרובה זמן ומקום בספרותנו, כדמות ביקורת שיטת התוספות מצד חוג חסידי אשכנז, שאף הם, על פי טיבם וטבעם, קרובים היו יותר לדת אמונית ורגשית, מבוססת על אהבת ה' ויראתו, על בקשת קרבתו המתמדת, ומיוסדת על תשתית חזונית־מיסטית, ועל תורות סוד פנימיות. ביקורת זו באה על ביטוייה ב'ספר חסידים', מסמך היסוד של תנועה רוחנית זו, שזמנו וסדר חיבורו אינם נהירים די צורכם. ר' יהודה החסיד, מראשי התנועה, נפטר בשנת 1217, וחלקו בספר – ואין צורך לומר חלק אביו, שמואל החסיד – נכתב במהלך המחצית השנייה של המאה הי"ב, אך חלקים ניכרים בספר נכתבו, ככל הנראה, במהלך השליש הראשון של המאה הי"ג, כך שאיננו יודעים בוודאות לאיזו תקופה יש לייחס את פיסקות הביקורת. ומכל מקום אין ספק שביקורת זו נתקיימה כבר במהלך המחצית השנייה של המאה הי"ב, בזמנו של ר"י הזקן מדמפיר. ביקורתם של חסידי אשכנז הקיפה גם את הצד החברתי והמוסרי של הנושא, את גאוותם והתנשאויות של תלמידי החכמים המוכשרים, את דרך שימושם בפלפולים וכוויכוחים כאמצעי להפגנת כוח אינטלקטואלית, ואת זניחת דרישת האמת כתוצאה מתאוות הניצוח והניצחון.²⁵ אלא שככל שההקבלה רחבה ומקיפה יותר בזמן, במקום ובעומק החדירה, כך ניכרים יותר מגבלותיה, ויכולים אנו להבחין בצורה טובה יותר במה נשתנה הסדר העברי מן הסדר הכללי שהיה רוח בסביבה. בראש ובראשונה עניין תכנית

הלימודים. שבע החכמות הגלמדות, הכלולות מן הטריזיונים והקוודריזיונים הנזכרים לעיל, לא נודעו בקהל ישראל בצרפת ובגרמניה במאות הי"א-הי"ג, ולא שימשו בפועל כלל, ככל הידוע לנו. מקצועות הדקדוק, הרטוריקה והדיאלקטיקה, אף כי יש כדוגמתם גם בספרותנו, וכל רב, תלמיד חכם ומשכיל בארצות אלו, אמור היה ללמוד ולדעת את כללי הדקדוק העברי ומבנהו, כמו גם תחביר עברי ואופני סגנון איכות, ואף נעשה שימוש נרחב בידע זה כדי לפרש באמצעותו את פסוקי המקרא והתפילה וכד' – ודוגמא מצוינת לכך הם רש"י והרשב"ם, שאף הקדיש חיבור מיוחד לדקדוק העברי – הרי שמעולם לא נתקשר בתודעתם מקצוע לימודים זה עם עולמה של הלוגיקה העתיקה, מורשת התרבות היותית-הרומית, וממילא גם לא עסקו מעולם בלימוד דקדוק ספקולטיבי (grammatica speculativa) ובחקר מבנה השפה ותלקי הדיבור היסודיים שלה, שכה הרבו להעסיק את מורי המקצוע הנכבד הזה, ואת תלמידיהם, בצרפת של המאות הי"א-הי"ב.²⁶ תחום לימודים זה לא נודע במורשת התרבותית היהודית שם, מלבד מה שהשפה העברית, ופחות מכך השפה הארמית התלמודית, אינם נוחים לחקירה מעין זו, המתאימה יפה לשפה הלטינית שבה עסקו מורי בתי הספר הגבוהים בצרפת. ואף על פי שבעוסקם בלימוד דקדוק השפה העברית הלכו, לכאורה, חכמי המאות הי"א והי"ב במידה רבה בעקבות מה שהיה מקובל בחוץ, כפרט בגטייתם לאטימולוגיה ולזיהוי מילים דומות צליל ומבטא כמילים בעלות משמעות זהה או קרובה, הרי שלמעשה היו הם קרובים אל האמת יותר מאשר חכמי הדקדוק הלטיני, בגלל היות השפה העברית, שלא כלטינית, בגויה בשיטה שורשית המקרכת זיהויים מסוג זה אל הרעת. בין כך ובין כך, אין השוואה כלל בין מעמדה של חכמת הדקדוק בכל תחומי ההוראה הגבוהה בצרפת במאות הי"א והי"ב לבין מעמדה בתרבות ישראל בת הזמן והמקום. גם הקוודריזיונים לא נודעו במשכנות ישראל. מתמטיקה וגאומטריה לא נלמדו בין יהודי צרפת, כפי שאנו יודעים יפה מעדותו של החכם הספרדי אברהם ב"ר חייא הגשיא שחיבר, לקראת סוף המאה הי"א, ספר עברי להוראת מקצועות אלו בין היהודים היושבים באירופה הנוצרית, שכדבריו, אינם מייחסים חשיבות לנושאים אלה, אף שלדעתו הוא יש להם חשיבות רבה מבחינת קיום ההלכה היום-יומית, כפי שהדגים בהקדמת ספרו.

זאת ועוד. מלבד המקרא, שהיה חומר לימודים משותף לשתי הדתות – אף שלמדוהו בדרכים שונות לחלוטין – היו כל יתר ספרי הקודש שנלמדו בישיבות גרמניה וצרפת, ובהם סידור התפילה, הפיוטים, מדרשי חז"ל, המשנה והתלמודים, התרגומים וכד', בעלי אופי שונה לחלוטין מספרות החול והקודש ששימשה חומר לימודים בבתי הספר הגבוהים. ספרות חז"ל, על כל אגפיה, מיוחדת בכך שיסוד

K. M. Fredborg, 'Speculative Grammar', in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth Century Philosophy*, Cambridge 1988, pp. 177-195; M. M. Tweedale, 'Logic: From the 11th Century to the Time of Abelard', *ibid.*, pp. 196-226; *idem*, 'Logic: The Later 12th Century', *ibid.*, pp. 227-254

המחלוקת מהווה בה עמוד ברזל ואבן פינה, ואין לך כמעט משנה אחת, ולא דף תלמודי אחד, שאין בו כמה וכמה מחלוקות, בין תנאים ואמוראים, בינם לבין עצמם, ובין הפירושים השונים המוצעים להסבר דבריהם על ידי אמוראים אחרים או על ידי 'סתם הגמרא'. המחלוקת בספרות חז"ל אינה בגדר מקרה אלא עצם מעצמות הספרות הזו, ואם תסלקנה ממנה תימצא ספרות זו בטלה מעיקרה. זהו מצב מיוחד במינו, שסיבותיו שונות ואין כאן המקום לדון בהן, ואף אם הורגלנו כל כך לזה עד ששוב אין הדבר נראה מוזר בעינינו, הרי אין כיוצא בו בספרות הקודש הנצרית לדורותיה, שלומדיה הורגלו לראות במחלוקת מצב ארעי, הנובע מחוסר ידיעה מספקת ודורש את פתרונו והכרעתו, אם אך אפשרי הדבר. ההומניסט ג'ון מסולסבורי, מעמודי התווך של הרנסנס של המאה הי"ב, תלמידם של רוב המורים הגדולים במאה ההיא, מונה את מחלוקות ה-auctores כאחת משמונה התקלות המרכזיות העומדות למכשול על דרך התקדמות המדע, לצד פגמים אנושיים בסיסיים כגון חטא היוהרה וההתנשאות. בספרות חז"ל, שהיתה רובה של חומר הלימודים בימי הביניים, רווחת המחלוקת במידה רבה שכזו, ששוב אינה מאפשרת ללומד לראות את אחד מבעלי המחלוקת כטועה, כי באופן זה יימצא רוב התלמוד כולל חומר שיסודו בטעות, ועל כן הלומד נוטה לראות את דברי כל בעלי המחלוקת בדרך של 'אלו ואלו דברי אלהים חיים'. ראייה כזו, המאפשרת קיום יחדיו של ההפכים, זה לצד זה בעת ובעונה אחת, שוללת מיסודו כל מבנה לוגי הדוק של מערכת הדיון וההוכחה, ומאפשרת ניתוחים עריניים והבחנות דקות לאין ערוך ממה שניתן להגיע אליו בדרך הדיון הלוגי-האריסטוטלי. יתר על כן. השיטה הדיאלקטית כולה, מן המסד ועד הטפחות, בלועה ומובנית אל לב לכה של הסוגיא התלמודית הקלסית, והרגיל בלימוד התלמוד מורגל ממילא, על פי טבע העניין, אל המהלך המחשבתי הדיאלקטי. הבעיה עד לתקופה שאנו עומדים בה נעוצה היתה בחוסר הסמכות, רוצה לומר: בהכרה הכללית כי מה שמקובל היה ורווח בלימודם של האמוראים איננו בהכרח בגדר האפשר והמותר לאחר חתימת התלמוד ולאחר שנשללה מן הדורות המאוחרים הזכות לחלוק או להתווכח עם מה שנחתם וסוכם שם. מהלכי השיטה הדיאלקטית ואופניה נהירים היו ללומדי התלמוד, מפרשיו ופוסקיו בימי הביניים, גם מבלי שנוקקו לעיין לשם כך בשרירי הספרות האריסטוטלית שגרמה להתעוררות הזאת בחוץ, אלא שלפני המאה הי"ב לא נתקבל על דעתם כי ניתן ליישם את השיטה ולהפעילה מחדש, לאחר הפסקה של כחמש מאות שנה ולהמשיך, כביכול, את הדיון התלמודי מן הנקודה שבה נפסק, ולפותחו — תוך הסקת מסקנות מתחייבות — לכיוונים נוספים. ההקבלה הקיימת אפוא בין פריחת הלימודים הדיאלקטיים בחוץ לבין ההתרחשויות בישראל, תקפה למחצה: הנכונות והיזמה לפתוח מחדש בהליכים לימודיים מן הסוג הזה מושרשת היתה אכן באווירה האקדמית של סוף המאה הי"א, אולם פיתוח השיטה והבאתה לכלל הפריחה הגדולה שבה זכתה, יונקים אצלנו הישר מן המקורות בלי שום מחיצה ואינם חלויים בהקבלה החיצונית.

באופן זה נוכל להבין בצורה טובה יותר את סיבתו של אחד ההבדלים המכריעים בעולמם של הלימודים הגבוהים בישראל ובסביבה הגוכרית, הנוגע למעמד הוויכוח ולאופיו. חוקרים רבים עסקו בשאלה מהו מקור צמיחתו של הוויכוח בעולם האקדמי של ימי הביניים. יסוד הוויכוח תפס מקום מכריע בהווי הלימודים אז, ומלבד היותו חלק בלתי נפרד מכל תכנית לימודים, לצד ההרצאה הכללית כפי שראינו לעיל, הרי שמבחינת משך הזמן שהוקדש לו – מהלכים רצופים של ימים אחדים, להעלאת ההנחות, הטענות שכנגד, ההוכחות, הסיכומים וההכרעות הסופיות – ואופי המעמד, שנכחו בו (תוך נטילת חלק פעיל) כל חברי הסגל האקדמי ותלמידים נבחרים מכל הכיתות והקבוצות, ברור שהפליגו בחשיבותו מעבר למה שיחסו לשיעור הקריאה הרגיל. מלבד מקומו המרכזי בסדר הלימודים ובמערכת הבחינות השנתיות והמסכמות, תפס הוויכוח מקום חשוב בהופעות מתוכננות – מעין הצגות פומביות, שהחוקרים משווים אותן למפגנים הצבאיים שנועדו לשעשע את הקהל – של חברי הסגל האקדמי ותלמידיו בפני הציבור העירוני, ברחבת העיר או בכנסייה, ובמיוחד בימי חג ומועד של הכנסייה והעיר. הוויכוחים לוו בכללי משחק רבים, שנועדו לקבוע את שלבי הוויכוח ואת סדר העלאת הטיעונים, טיעוני הנגד וההוכחות, מצד כל המשתתפים בהם, את תורם של המשתתפים השונים וכו', ונקבעה שורה ארוכה של קנסות למי שהפר את הכללים המסובכים האלה, ואין צריך לומר למי שהתערבותו הפכה אלימה, הן בביטוי פה והן בהשלכת אבנים וכדומה. כמו כן נקבעה שיטת ניקוד לשיפוט מדי של מידת ההצלחה בוויכוח מצד כל משתתף. נקבעו מנצחים לוויכוח ומפסידים, וניתנו פרסים, לצד 'עונשים', לזוכים ולמנצחים. יש חוקרים הסבורים כי חשיבותו של הוויכוח באה לו בהשפעה אריסטוטלית כזו או אחרת, אולם כיום ברור כי הוויכוחים רווחים היו באירופה זמן ניכר לפני חדירתן של השקפות אריסטוטליות שמה. חוקרים אחרים סבורים כי מקור השיטה בלימודי משפט רומי וקנוני באוניברסיטאות האיטלקיות, ויש סבורים כי מקור השיטה בארצות האסלאם דווקא. אפשר גם כי הוויכוח הוא תוצאה ישירה והמשך ישיר להרצאה הכללית הקדומה, ומהווה התפתחות פנימית והגיזנית מתוכה.²⁷ אחרים סבורים כי מקורו בתקופה הרומית-הפגנית דווקא. בין כך ובין כך מהווה מעמדו המרכזי של הוויכוח בעולמם של הלימודים הגבוהים בימי הביניים עניין המוסכם על הכול.

והנה, אף על פי שגם בספרותנו כך הדבר, והוויכוחים מהווים, כידוע, את עמוד השדרה של העיון והדיון בספרות התוספות כולה, כולל העמדת הנחות, העלאת טענות וטענות שכנגד, העלאת הוכחות וסתירתן, מצד משתתפים רבים, והבאת דעת בעל התוספות, ראש קבוצת המתווכחים, לסיכום הוויכוח – למרות

27 על כל זה ראה A. Kenny, 'Medieval Philosophical Literature', in N. Kretzmann and A. Kenny (eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, pp. 11–43.

זאת בולט לעין-כל ההבדל המכריע בין הגישה הרבנית לבין מה שרווח בסביבה. ברור ממקורותינו כי לא נתקיים כל סדר בוויכוח, וכי הכול היו חופשיים להתערב ולהביע את דעתם, כרגע שנראה להם, באופן שנראה להם, ובלי קשר לנקודה שאליה הגיע הוויכוח בשעת מעשה. ואף על פי שאין לנו ראיה ישירה לכל זה, הרי צורת הוויכוח ואופן הצגתו לאורך כל ספרות התוספות שבידינו, דיה כדי להצביע על כך בבירור. ברור גם כי לא נתקיימה שיטה של שיפוט וניקוד המתווכחים לשם מתן ציון, ולא נתקיימו טקטי מתן פרס ועונש למנצחים ולמפסידים, אף אם אי פעם הוגדרו ככאלה. אין במקורותינו רמז לקיומם של ויכוחים מחוץ למסגרת הישיבה, ואין רמז לכך שנתקיימו מבחנים, שנתיים או כלליים, או טקס מתן תעודות הסמכה להוראה. הוויכוחים במסגרת החשיבה הרבנית לא ינקו ממסורת אריסטוטלית או חיצונית אחרת, והם חיקו את צורת הוויכוחים שכתלמוד גופו, שם הם חסרים לחלוטין גורמים של סדר ומשמעת, של תחרותיות ופומביות. מסגרתם חופשית לגמרי, פעמים רבות פיקטיווית לחלוטין, ומטרתה האחת והיחידה היא בירור האמת, על ידי כל מי שיהיה, בכל עת ובכל שעה, ובלי טקסיות כלשהי.²⁸

28 סקירה מצוינת על האופי הטכני של הוויכוחים הפומביים, ראה I. Angelelli, 'The Techniques of Disputation in the History of Logic', *The Journal of Philosophy* 47 (1970), pp. 800-815. לאופיים של הוויכוחים במהלך ההוראה הפרונטלית, ראה H. Roos, 'Ein unbekanntes Sophisma des Boethius de Dacia', *Scholastika* 38 (1963), pp. 378-391. הביטוי הרווח 'צריך עיון' (Dubium/Dubitandum est) מוצא באודיה לימודית זו. ואין אפשרות להאריך כאן בעניין זה.

פרק ד

צפון אפריקה

מבוא

בבואנו לסקור את תולדותיה של הספרות הפרשנית לתלמוד בצפון אפריקה ובספרד המוסלמית, עומדים אנו בפני מציאות חברתית ודתית שונה מאוד מזו שהיתה קיימת באשכנז ובצרפת, ואשר ממנה נודעו תוצאות רבות ומגוונות לטיב הספרות הפרשנית שנוצרה שם, היקפה ומגמותיה. מלבד ההבדל המכריע ביחס אל תרבות הסכיבה הנוכרית, אל הפילוסופיה ואל ההשכלה החילתית, הבדל שהוא מן המפורסמות ולא נדון בו כאן, קיים מאפיין אחר, המזדקק לעין כבר בתחילת העיון ולו חשיבות מרכזית בהקשר שלנו. בארצות המוסלמיות הנזכרות נתקיים – או, לפחות, ידוע לנו – מוסד תורני סמכותי מרכזי אחד למדינה כולה, באזוריה המדיניים דאז, ישיבה גדולה שחכם גדול בתורה ומיחוס עומד בראשה, עשירי הקהל תומכים בה, תלמידיה המוסמכים משרתים בתפקידי רבנות והוראה בערי המדינה, וממנה תורה יוצאת למדינה כולה.¹ מבנה ריכוזי זה, כמוהו כמבנה הארגון הקהילתי כולו בספרד, פעל כמתכונת השלטון הפוליטי הריכוזי ששרר במחוזות ההם; זאת, בניגוד למציאות הפוליטית הדדיצנטרליסטית במובהק ששררה אז באירופה הנוצרית, ושכמקביל לה פעל גם הארגון הקהילתי היהודי שם. בצרפת ובגרמניה נתקיימה ישיבה חשובה, סמכותית ועצמאית, כמעט בכל אחת מן הערים הגדולות והסמוכות זו לזו במדינה, וגדולי תורה מקומיים עמדו בראשה והרכיזו תורה לתלמידים שרגילים היו לעבור משיבה לשיבה ומרב לחברו, במסגרת נדודיהם בשאיפה להשתלמות מתמדת בלימודיהם. מציאות זו ניזונה לא רק מן השוני שבמסגרת הפוליטית הסובבת אלא, ואולי בעיקר, מהבדלי גישה פנימיים ועקרוניים בשאלת מקומה של מצוות תלמוד תורה בעולמה הרוחני של היהדות. בימים ההם היו הכול מודים כי קיום מלא ומדוקדק של מצוות התורה, ברמה האישית, הציבורית והלאומית, הוא המגדיר הבלעדי של חיי הפרט והכלל היהודי, אולם

1 תיאור זה אינו כא לשלול, כמובן מאליו, את קיומן של מסגרות לימוד מפורסות אחרות, בעלות אופי ארצי או קבוצי, לצד הישיבה-המדרש הסמכותי המרכזי; ראה בן-ששון, הקהילה, עמ' 199-200 ועוד.

בעוד שבארצות הנוצריות סבורים היו כי לימוד התורה, בהיקף מלא ובלא סייגים של זמן, רמה והשקעת מאמץ אישי וציבורי, מהווה דרישה דתית מרכזית מן הכלל ומן הפרט כאחד, בלא קשר לתועלת הצומחת מזה לידיעת ההלכה למעשה, ראתה יהדות המזרח בתלמוד תורה כלי עזר עיקרי – מוטב: בלעדי – לידיעת דרישות ההלכה, וההתמחות בה מהווה דרישה מקצועית שרמתה נקבעת על פי מעמדו, כישרונותיו ותפקידו המיועד של כל יחיד בחברה. וכשם שאין היחיד נדרש להשתלם בכל רזי חכמת הרפואה כדי להבטיח את בריאותו, והחברה כולה שומרת על בריאותה על פי ידע בסיסי מסורתי ובהדרכת רופאים מקצועיים שאומנותם בכך, הוא הדין והיא המידה גם בחכמת התורה. בארצות האסלאם נקבע סטנדרט אחיד, תלמודי-גאוני מובהק, למסורת הפסיקה וההוראה על פי הדרכתו של ראש הישיבה המרכזית. תלמידיו המתפזרים לאחר הסמכתם בערי המדינה וקהילותיה, מהורים את שכבת ההוראה המקצועית במדינה, והם ממשיכים לשמור על קשר מתמיד עמו כדי לברר את ספקותיהם והתלבטותיהם. בעוד שבצרפת ובאשכנז היו מורי ההוראה בעצמם נושאים עמם מסורות ומנהגים שונים, מגוונים ומפוצלים, כפי שהיו רווחים בישיבות ובקהילות שבהם למדו, ועל כן היו הם עצמאים בהוראותיהם ובפסיקותיהם.

מלבד זאת נבדלים היו האזורים זה מזה ביחסם אל המנהג כיסוד בעל ערך דתי בעולמה של ההלכה, ובפרט בשאלת משקלו מול ההכרעה הנובעת מן הסוגיא התלמודית. הבדלים עמוקים אלו הביאו לכך שבארצות האסלאם הוקדש מאמץ עיקרי להסקת פסיקה ברורה, אחידה ומחלטת מסוגיות התלמוד, על פי מסורת הגאונים, והעבודה הפרשנית משועבדת היתה במידה רבה למגמה יסודית זו. מתוך כך רבה לאין ערוך ספרות הפסק שנתחברה שם, וכך נוצר מצב מיוחד במינו בתחום תרבות זה, שמקצת גדולי רבניה ומאורותיה התודניים כגון: הרב חנוך ומשה בנו, יהודה הברצלוני, יוסף אבן אביתור, אברהם ב"ר חייא הנשיא והמחבר האנונימי בעל 'הלכות ספר תורה' – לא יידתו כלל בספרנו, משום שלא הותירו אחריהם ספרות פרשנית לתלמוד, על פי הגדרתה כאן. צרור אלמנטים זה, שמרכיביו כרוכים ואחוזים זה בזה כסיבה ומסובב, מניע ותוצאה כאחד, ומביאים לידי ביטוי חפיסת עולם בבלי-גאונית אחדותית, נידון על ידי באריכות במקום אחר, ומשם יקחנו הקורא המעוניין.² בשילובם יחרו יוצרים אלה מציאות חינוכית ותרבותית סביבתית שונה, שהשלכותיה ניכרות בתחומים רבים, ובין היתר גם בספרות הפרשנית לתלמוד שאנו עוסקים בו. את סקירתנו נפתח בצפון אפריקה, וידתנו בה הפירושים לתלמוד של ר' נסים, רבנו תענאל, ר' יצחק אלפסי ורבנו אפרים.

רבנו חננאל

כתב־יד, דפוסים ומהדורות

פירושו של רבנו חננאל הוא הפירוש השיטתי הראשון לרוב התלמוד — היינו לשלושת הסדרים המרכזיים שלהם השלכה על ההלכה בזמן הזה: מועד, נשים ונוזקין (ומסכתות ברכות וחולין) — שהגיע לידינו, וחשיבותו לא פחתה במאותה עד היום הזה, כאלף שנה לאחר כתיבתו. לצד פירוש רש"י, שנתחבר כידבר ומחצה לאחריו, מיקד פירוש רבנו חננאל את עיונם של לומדי התורה בכל תפוצות ישראל, במזרח ובמערב, במידה המחוקה שבה הכירוהו, לרוב מכלי שני ושלישי. שלא כפירוש רש"י, שנדפס בכל מהדורות התלמוד כחלק בלתי נפרד ממנו מאז המצאת הדפוס ועד ימינו, וגמרא נדפסת ללא פירוש רש"י בצדה אינה ידועה כיום כלל, זכה רבנו חננאל להגיע אל הדפוס רק לקראת סוף המאה הי"ט — בעיקרו על פי כתב־יד בודדים (ראה להלן). קרעי קטעים וקבוצות דפים פזורים מתוך פירושו מתלקטים והולכים מתוך אוצרות הגניזה הקהירית שנפוצו בספריות רבות בכל רחבי העולם, ורק לאחרונה החלה פעולת ההדרה שיטתית על פי המקורות הראשוניים, המשניים והשלשיים, וכבר ראו אור במסגרת זו פירושו למסכתות אחרות. אמנם גם רש"י לא זכה עדיין למהדורה ביקורתית, אף לא למסכת אחת, אולם שלא כרבנו חננאל מצויים בידינו כתב־יד רבים באופן יחסי, שלמים ומקוטעים, של פירושו, ויודעים אנו כי הנוסח שכדינו משקף יפה למדי את נוסח המקור, למרות בעיות טקסטואליות שונות הכרוכות בפירושו. שונה לחלוטין מצב פירושו של רבנו חננאל, שממנו מצוי בידינו לכל מסכת כתב־יד רצוף אחד בלבד, ודבריו נודעו לבני הדורות הקודמים בעיקר מתוך הבאות משניות בספריהם של חכמי ספרד ואשכנז מימי הביניים, אלה שעדיין ראוהו במקורו.

מתוך כ"י וטיקן 126 ו־128 הדפיסו בני משפחת ראם בוילנה, בין השנים תר"ם-תרמ"ו, את פירוש רבנו חננאל לכל סדר מועד, ומתוך קצת כתב־יד אחרים, שרשימתם ניתנה ב'אתרית דבר' למהדורתם, גם למקצת סדר נזיקין. במסגרת מהדורת התלמוד המפוארת והמשוכללת שיזמו והפיקו. כתב־יד אלו הם איטלקיים־ביזנטים מן המאה הי"ג בעיקר, ומשקפים את מסורת פירוש רבנו חננאל כפי שהיתה רווחת באותם אזורים. מלבדם נדפסים והולכים בהתמדה, מתוך אוצרות הגניזה, קטעי ר"ח רבים, גדולים וקטנים, מעל בימות תורניות ומחקריות שונות. חלק ניכר ממה שנדפס עד זמנו, שילב ד"ר ב"מ לוין במדור מיוחד לעצמו בכרכי 'אוצר הגאונים' אשר לו, וצירף לו לקט מקיף מתוך ספרי הראשונים. מאמץ נרחב הקדיש ד"ר א' הורוויץ לאיתור, זיהוי ופרסום קטעי רבנו חננאל רבים מן הגניזה. אוסף קרוב לשלמות במידת האפשר נמצא ברשות מפעל המשנה של האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, בראשותו של פרופ' י' זוסמן, ואוסף חשוב אחר נמצא ברשות 'מפעל התלמוד הישראלי השלם', בראשותו של הרב י' הוטנר. שלא ככתב־יד היד האיטלקיים הנזכרים לעיל, קטעים אלו משקפים את

מסורת פירוש רבנו חננאל בארצות המזרח. למן שנת תש"ן הולכת ומתפרסמת מהדורה ביקורתית ומוערת של פירוש רבנו חננאל, על ידי הרב דוד מצגר, והיא מלוקטת מארבעה מקורות המידע העיקריים שבידינו: (א) קבוצת כתבי-היד=דפוס ראם; (ב) קטעי הגניזה המרוכבים; (ג) המובאות הרבות שנשתמרו בספרי הילקוט המזרחיים הגדולים מימי הביניים, כגון 'ספר הנר' לר' זכריה אגמתי (ראה להלן, עמ' 56) וספר 'שיטה מקובצת' לר' בצלאל אשכנזי, מחכמי מצרים במאה הטי"ז; (ד) המובאות המקוטעות בספרי ההלכה והפרשנות של חכמי אירופה בימי הביניים, כגון ספר 'הערוך' לר' נתן ב"ר יחיאל מרומי בן המאה הי"א,³ להלן, עמ' 217, ספר 'אור זרוע' לר' יצחק מורינה בן המאה הי"ג, ועוד, המשקפים מסירה איטלקית-אשכנזית קדומה (ממש כתלוקה הגאוגרפית שכן סעיפים א' ו-ב'). עד עתה (תשנ"ח) הופיעו הכרכים למסכתות ברכות, שבת, עירובין, פסחים, יומא, מועד קטן, יומא וסוכה. הרב דב דומב ההדיר באופן דומה את הכרכים למסכתות בבא קמא ובבא מציעא והרב יקותיאל כהן – למסכת בבא בתרא. מהדורה זו מהווה התקדמות של ממש, אולם אוצר קטעי ר"ח שבגניזה עדיין רחוק ממצוי בדפוס. מספרם הרב של קטעי רבנו חננאל – הנאמד כאלפים – העולה מן הגניזה, מלמד על מקומו המרכזי של הפירוש כמלווה הנאמן של לימוד התלמוד בקרב חכמי ארצות אגן הים התיכון, מעין המעמד שתפס פירוש רש"י בין חכמי אירופה הנוצרית. וכמיעוט כתבי-היד האירופיים של פירוש רבנו חננאל, כך מועט הוא מספר קטעי פירוש רש"י לתלמוד העולים מן הגניזה, אף על פי שברשימות הספרים מן הגניזה ניכר מקומו יותר; וכדבריו של רב יוסף 'ראש הסדר', מחכמי מצרים בזמן הרמב"ם, בהמליצו על הספרייה הבסיסית הנחוצה לכל תלמיד חכם: 'החכם מוסיף על [לימוד] המקרא וההלכות [לר"י] והסודור [של רב סעדיה גאון] ג' דברים, המשנה והתלמוד והפירוש, ואותו הפירוש שרמזתי עליו הוא פירוש רבנו חננאל בן חושאל ז"ל למועד ונשים ונוזקין, ופירוש רבנו ברוך ב"ר יצחק ז"ל לקדשים ופירוש רבנו יצחק בן מלכיצדק לזרעים וטהרות'.⁴ אמנם, למן השליש השני של המאה הי"ב ניכרת חדירה משמעותית ביותר של פירוש רבנו חננאל לכל רחבי היישוב היהודי באירופה הנוצרית⁵ (ולמן המאה הי"ג – גם של פירוש רש"י לארצות המזרח), אולם למרות ההשפעה העמוקה שהיתה לחדירה זו על חכמי אירופה (ובמידה פחותה מזה – השפעת רש"י בארצות המזרח), לא נשתנה מעמדם המרכזי של השניים כנושאי מסורות המזרח מחד גיסא והמערב מאידך גיסא, בארצותיהם ללשונותיהם.

3 בספר הערוך מצויות כמה מאות העתקות מן רבנו חננאל, בשמו ובסתם. על מקצת עושר זה ובעיותיו המיוחדות ראה ש' אברמסון, 'לחקר הערוך', לשוננו לו (תשל"ב), עמ' 149-125.

4 ש' אסף, 'פירוש לסודור רב סעדיה גאון', קריית ספר יח (תש"א-תשי"ב), עמ' 65.

5 'תא-שמע', 'קליטתם של ספרי הר"ף, הר"ח והלכות גדולות כצורת ובאשכנז', קריית ספר נה (תש"ם), ובפרט עמ' 196, 206.

לצד קטעי רבנו חננאל מקוריים מעלה הגניזה גם מעין 'קיצור רבנו חננאל' ואף עיכודים שונים שנעשו על גבי פירוש, על ידי לומדי התורה במזרח. עובדה זו, המקשה על זיהוי בטוח של קטעי הפירוש באוצרות הגניזה, מעלה את השאלה – יותר נכון, את האפשרות – שמא עשה רבנו חננאל עצמו 'מהדורות' שונות לפירוש, כדוגמת הספק שהעלינו לעיל לגבי פירוש של רש"י. דוגמאות ברורות למצב ספרותי 'זויל' זה ניתנות עתה לעיון בנקל, לאחר שרוכזו כל החומר המצוי בידינו במהדורות הנזכרות לעיל (למסכת ברכות השוה, לדוגמא, מהד' מצגר הנ"ל, עמ' צ-צא, ובסוף פרק שמיני של המסכת); ועוד נשוב לזה להלן. תלותו הרבה של פירוש רבנו חננאל בתורת גאוני כבל – כפי שיבואר להלן – מוסיפה אף היא ספקות בדבר זהותם וטיבם של קטעי גניזה שונים, שתוכנם זהה לפירוש רבנו חננאל שבידינו, לפעמים בהשמטת משפטי 'פירוש' שונים הנמצאים בנוסח הנדפס. ייתכן שקטעים אלו מקורם בהעתקת חומר גאוני שגם רבנו חננאל השתמש בו, ומכאן ההקבלה המטעה, ועל כן אין להוכיח מקטע הגניזה כי משפטי 'פירוש' שלפנינו אינם מקוריים. מלבד כל זאת, מתייחד נוסח פירוש הנדפס של רבנו חננאל ברפיון תחבירי ניכר, ומירון הלשון שבו לוקה, במידה ניכרת, כמגרעות לשוניות ותחביריות, עד כדי סתירה פנימית, והדבר יכול ללמד לכאורה על הטלאות ספרותיות מסוגים שונים שנעשו בידי מאן דהוא. רפיון תחבירי זה מתחזק יותר לאור השוואה שיטתית של הנוסח המדפס עם נוסח קטעי הגניזה, אלא שכאמור נוסח קטעים אלה בעייתי מאוד לפעמים מצד עצמו, ועל כן אינו יכול ללמד דבר ודאי.⁷

ביוגרפיה

ידיעותינו על רבנו חננאל, ור' חושיאל אביו, מועטות ביותר,⁸ ובעיקר תלריים אנו בסיפורו של אברהם אבן דאוד, ב'ספר הקבלה'. לדבריו נמנה האב על 'ארבעת

6 ראה: א' אפטוביצר, 'נוסחאות שונות מפירוש רבנו חננאל', הצופה לחכמת ישראל ז' (תרפ"ג), עמ' 82-85; א' הורוויץ, 'פירוש רבנו חננאל למסכת נידה', הדרום נא (תשמ"א), עמ' 3-42.

7 הבעייתיות הזו מודגמת היטב במאמרו המצויין של הרב א' סולובייצ'יק, 'על פירוש רבנו חננאל לחלמה', טוריה כא, רמג-רמד (סבת תשנ"ז), עמ' צג-קב. המחבר העלה תאוריה קיצונית, שלפיה כתב רבנו חננאל שני ספרים נפרדים, האחד מבוסס על הפראפורה של הסוגיא, כולל ביאורים מקומיים ופסק הלכה, והאחר 'ספר פירושים על מקומות הקשים שבתלמוד, כולל הבאת ברייתות מהתוספתא ותמצית סוגיות מקבילות שבירושלמי'. מאן דהוא שילב ברשלנות את שני הספרים וכך יצא מה שיצא.

8 מתוגרפיה חשובה, ויחידה מסוגה, כתב ש"י רפפורט, בשנת תקצ"ב, כחלק מסדרת ה'תולדות' שלו, שהיוו אבן פינה בחקר המדעי של תולדות הספרות הרבנית בימי הביניים; וכפירוש רבנו חננאל עצמו, לא נס ליחה עד היום הזה, ואף על פי שנתבססה על מובאות מכלי שני בלבד, כיוכל שנים לפני שהחל גרפס גוף הפירוש. המתוגרפיה עצמה קצרה מאוד, כשיעור שני עמודים בסך הכול, אך היא מלווה בעשרות הערות מפורטות, מלאות בקאות והבנה היסטורית חודרת, המכוונות את הקורא אל כל מה שניתן היה לדעת מתוך המקורות שעמדו לפניו אז. עבודה חשובה עשה אחריז פוחנאנסקי, במאמרו 'אנשי קירואן', שגרפס

השבוים' אשר יצאו בספינה מן העיר בארי שבדרום איטליה בדרכם אל מקום כלשהו, נשבו על ידי שוודי ים, נמכרו כתופים שונים לאורך הים התיכון, נפרו על ידי יהודי המקום והקימו במקומם החדש ישיבות חדשות לתפארת, וכבך ביססו לראשונה לימוד תורה מקורי, עצמאי ופורח במקומות אלו. לפי המסגרת ההיסטורית של הסיפור אירע המעשה בין השנים 950-960. ר' חושיאל נמכר בעיר קירואן, בצפון מרכז תוניסיה דהיום, והעיר הראשה ליהדות צפון אפריקה במאות ט'-י"א, ו'היה לראש' במקומו, ושם נולד רבנו חננאל. 'אחר פטירת רב חושיאל נסמכו במדינת אלקירואן רב חננאל ורב נסים ב"ר יעקב בן שאהון, שקבלו מר' חושיאל.⁹

סיפורו של אבן ראוד מופרך בפרטים שונים מתוך תעודות היסטוריות מקרימות ומאומתות, אשר מתכן עולה כי ר' חושיאל יצא ממדינתו לרצתו, כדי להגיע למצרים, ובעוברו דרך קירואן, סביב שנת 1005, נתעכב שם לרצונו, תחילה בהמתנה לבנו 'אלחנן' – הוזה כנראה עם 'חננאל', או שמא אחיו היה – ולבסוף, משום שבני הקהילה עיכבוהו שם לכבודו ולכבודם.¹⁰ גם רב שמריה, 'השכור' האחר, הגיע למצרים מרצונו החופשי, וכבך אביו היה מראשי החכמים בארץ זו. מכאן ואילך נחלקו החוקרים בהגדרת היקפו של הגרעין ההיסטורי הממשי הטמון בסיפור.¹¹ מוצאו של ר' חושיאל אכן מדרום איטליה היה, ואפשר מאוד כי מן העיר בארי, שנודעה לשם בחכמי התורה שפעלו בה;¹² ככל הנראה נולד גם רבנו חננאל בנו שם, והגיע אף הוא לקירואן, זמן מה לאחר בוא אביו לשם. מעניינת העובדה כי חכמי אשכנז בני המאה הי"ב שראו עצמם קרובים במוצא וברוח לבני איטליה, קוראים את רבנו חננאל 'איש רומי', אף כי ידעו היטב כי 'באפריקי היה'. במכתבו לקירואן כותב רב האי גאון,¹³ בסוף שנת 1006, כי שמועה שמע שהגיע לשם

בספר היוכל לא"א הרבני, פטרבורג תרס"ט, החלק העברי, עמ' 192-198. וראה א' נחלון, 'עיונים ברבנו חננאל', שנתון המשפט העברי יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 407-412, ושם ביבליוגרפיה נוספת. במחקר המקיף של פרופ' ש' אברמסון, פירוש רבנו חננאל, יש אוסף עשיר של מראי מקום מודגמים ומבוארים בקצרה להיבטים שונים של הנושא. עיון בראשי הפרקים המנויים בתוכן העניינים לספרו, יפטור אותנו מלהביא דוגמאות לראשי הפרקים המקבילים בספרנו. וראה להלן, הע' 11.

9 על כל זה ראה מהדורת ספר הקבלה שהוציא לאור ג' כהן, פילדלפיה 1967, על פי המפתח. וכן G. D. Cohen, 'The Story of the Four Captives', *PAAR* 29 (1960-1961), pp. 55-131.

10 תיאור היסטורי מדויק של סדר השתלשלות הדברים, למן בואו של ר' חושיאל לקירואן ועד לאופן התבססותו שם וקורות רבנו חננאל בנו, ראה בך-ששון, הקהילה, עמ' 221-231.

11 ראה אברמסון, עמ' 15-17, שהציע להניח שתי ביאות נפרדות של ר' חושיאל לקירואן, האחת כשבו – שממנה שב לארצו – והאחרת מרצונו, שנים לאחר מכן.

12 יבני בארי, שהיו קורין עליהם 'כי מבארי תצא תורה ודבר ה' מאוטונטו' (ספר הישר לרבנו תם, חלק השו"ת, עמ' 90). תחיתחו הכמעט ודאית על תשובה מן העיר בארי, וזההה על ידי מ' מרגליות, הלכות קצוות, ירושלים תש"ב, עמ' 4-5.

13 איגרתו נתפרסמה בשלמותה, ובתיקונים, על ידי ש' אברמסון, במרכזים ובתפוצות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 95 ואילך.

חכם גדול, 'הר שלתורה', בשם 'רב חושאל בן מר רב אלחנן', והוא מבקש ממנו ליצור קשר מכתבים עם הישיבה בכבל. שנת פטירתו של רבנו חננאל משוערת סביב שנת 1055-1056,¹⁴ ואם כן יש לשער כי נולד בדרום איטליה, ככל הנראה בעיר בארי, בשנת 980 לערך, וכי בבואו לקירואן היה כבן עשרים שנה ומלומד בתורה. לאחר פטירתו של ר' יעקב ב"ר נסים, ובהיות בנו נסים צעיר לימים עדיין, הועמד ר' חושאל בראש הישיבה בקירואן, סביב שנת 1010, ורב נסים קורא אותו 'ראש בי רבנן', מכנהו 'מורי', ואף מביא עניין אחד בשמו ובשם רבנו חננאל בנו, בתחילת פירושו למסכת ראש השנה.¹⁵ ר' חושאל נפטר בשנת 1027-1028 ואז עמד בנו, חננאל, בראש הישיבה.¹⁶ מלבד פירושו לתלמוד כתב רבנו חננאל תשובות בהלכה שמקצתן — כעשרים במספר — נמצאות בידנו, קבוצת פסקי הלכות בכמה נושאים, שרובם אינם בידנו,¹⁷ וכן 'ספר דינין', אשר דף הקולופון שלו, משנת 1067, נמצא בגניזה,¹⁸ אך טיבו ועניינו אינם ידועים. פירושו לתורה הובאו על ידי כמה מחכמי הראשונים ונאספו כמה פעמים.¹⁹

14 ראה: נחלקן (לעיל, הע' 8), עמ' 408; אברמסון, רב נסים, עמ' 13. בן-ששון (הקהילה, עמ' 229) קובע את שנת מותו בשנת 1057, שהיא גם 'מעתד סגירתו של בית המדרש בקירואן'.

15 אברמסון, רב נסים, עמ' 13.

16 על חלוקת התפקידים בינו לבין רב נסים, ראה בן-ששון, הקהילה, עמ' 229-231.

17 ראה אברמסון, רב נסים, עמ' 58.

18 ש"ד גייטלין, 'קולופון לפירוש מסכת חגיגה של ר' האי גאון ולספר הדינין לר' חננאל, כתוב ביד אביתר הכהן', קרית ספר לא (תשט"ז), עמ' 368-370. דבריו של נ' אלוני, במאמרו 'לקולופון לפירוש מס' חגיגה של רב האי גאון', שם לב (תשי"ז), עמ' 375 — כי הרב ש' אסף פרסם שני קטעים מספר זה — בטעות יסודם, ותתחלף לו רב האי ברכנו חננאל.

19 ח"ד שעזעל, פירושי רבנו חננאל על התורה, ירושלים תשל"ב, ושם ביבליוגרפיה. ענין רב יש לצטט כאן מדברי מ' צוקר, במבואו לפירושי רב סעדיה גאון לבראשית, ניויורק תשמ"ד, עמ' כט: 'לפי בעיה מיוחדת אנו עומדים באשר לפירושים המובאים בפירושו של ר' בחיי בן אשר על התורה ובדרשות אכן שורייב בשם רבנו חננאל [וזה הודו המכריע של כל מה שהובא בשמו בספרות הראשונים! ת"ש]. במקום שיש לנו מקטעי פירושו של רס"ג נמצאים כולם, בלשונם ממש, או בשנויי לשון, אצל רס"ג. ובכן, מפני מה ייחסו שני המחברים הגיל את פירושי רס"ג לרבנו חננאל? ההסבר היחידי שאני יכול להציע לתופעה מתמיהה זו הוא: רבנו חננאל, ראש הישיבה בקירואן בתקופת המעבר מערכית לעברית בספרות היהודית, הקליט, כידוע, מתורתם של הגאונים בערכית לתוך חיבוריו העבריים. ניחן אפוא לשער שהיו לו לר' חננאל באמתחותיו תרגומים עבריים מפירושי רס"ג לתורה. וכשנמצאו לאחר זמן בבית מדרשו נתקבלו כפירושי הווא...'. וראה רמ"מ כשר, תורה שלמה, יג, ירושלים תשי"ד, עמ' מ-מב. לכאן יש לצרף את העובדה האחרת, שהעלה א' גרינבאום במבואו למתודות פירוש התורה לרב שמואל בן חופני, ירושלים תשל"ט, עמ' 48-49, כי חמישה מתוך שנים עשר הביאורים שהובאו אצל רבנו בחיי על שם רבנו חננאל בבראשית לא, מג עד סוף הספר — היינו במקום שניתן להשוות עם פירושי רשב"ח לתורה שההדיר הוא — נמצאים ברשב"ח, כולל קטע מהספרו של רשב"ח על אביו, המופיע כאילו הוא הספרו של רבנו חננאל. קטעי רס"ג לבראשית שהדפיס צוקר מכסים פרשיות בראשית-תולדות, ואילו קטעי רשב"ח מכסים פרשיות וצא-רחי, ועל כן קשה להמציא פתרון מיושב לתופעות אלו. הפתרון שהציע גרינבאום דומה לזה שהעלה צוקר: יש לנו יסוד להניח

פירוש רבנו חננאל ופירושי הגאונים

פירוש רבנו חננאל הוא הפירוש השיטתי הראשון לתלמוד שהגיע לידינו, אף על פי שכבר קדמוהו אחרוני הגאונים, בעיקר רב שרירא ורב האי, שכתבו פירושים למקצת פרקים, ואף מסכתות, על פי בקשת שואליהם, כמה עשרות שנים לפניו. אלא שפירושיהם מצומצמים היו כפי דעת השואל ובני תכורתו, ועשויים על פי ניסוחה המוגדר והמדויק של הבקשה בפי שואליה. פירושיהם התרכזו לרוב בענייני גירסא, מילונאות וביאורים קלים, הילכו בדרך כלל בטכניקה המרחיבה והמיוסדת על הפראפרזה, נטו למילוליות ונתכוונו לפתור, בקצרה ככל האפשר, את הנקודות על פני הסוגיא שהיה מקום לשער כי בגללם נתקשה השואל. בניגוד לכך, נכתב פירוש רבנו חננאל ביזמתו שלו, במסגרת תפיסה שיטתית ברורה, כוללת ומקיפה, ונועד לפנות אל לומדי התורה בכל מקום שהם במגמה מפורשת להקל על לימודם, ולהעשיר את ידיעותיהם יותר ממה שנמצא בטקסט התלמודי אשר לפניו, הן ביחס לתוכן הסוגיא והן כלפי פסק ההלכה היוצא ממנה. הבדל זה הוא, כמובן, מכריע ויש בו, לכדו, בכדי לשוות אופי שונה לפירוש. אף על פי כן קיים קשר הדוק בין פירושי הגאונים ופירוש רבנו חננאל, כי פירושיהם מהווים את עמוד התווך של פירושנו,²⁰ במידה כה גדולה, עד כי ניתן לראות את הישגו העיקרי בכך שהצליח לגבש את קטעי תורתו של רב האי, שאותה שאב ממקומות שונים ובלתי רצופים, לכדי פירוש מסודר, שוטף ושיטתי, לסוגיות התלמוד, כשהוא משולב במשא ומתן מקיף יותר ועל רקע רחב יותר של דעות וקבלות שונות, כפי שאנו עתידים לראות. דרכו להעתיק מדברי רב האי בצורה מילולית ובשטף, על פי רוב בצורה אנונימית. רב האי נזכר בשמו בפירוש פעמים אחדות בלבד, וגם בברכת החיים: 'וראיתו שפירש בה רבנו האי גאון נר ישראל יחיה ויפרה לעד' (שבת קטו ע"א; וראה שם קד ע"ב); ואם כן נתחבר הפירוש למסכת שבת לפני שנת 1038, שנת פטירתו של רב האי גאון. שנת 1037-1038 נזכרה כתאריכו של שטר לרוגמא בפירוש רבנו חננאל למסכת בבא קמא, שלא הגיע אלינו במקורו, אולם צוטט בלשוננו בספר 'הערוך' (ערך עד זומם), בספר הראב"ן למסכת סנהדרין (דף לב) ובספר 'אור זרוע' למסכת בבא קמא (סי' שה). שנת 1041 נזכרת בפירושו לבבא בתרא (כט ע"א) ושנת 1053 נזכרה בפירושו למסכת עבודה זרה (דף ט ע"א). מלבד רב האי נזכרו בשמם עוד חכמים.²¹ עד כדי כך גדולה תלותו של רבנו חננאל בפירושי רב שרירא ורב האי,²² שפעמים רבות אין אנו יודעים אם קטע

שביאורי ר"ש בן זושני לתורה נתרכז בקירואן בבית מדרשם של רבנו חננאל ואולי גם של רבנו נסים... אולם שמו של ר"ש בן חופני נשתקע מן הביאורים ונזכר בשם רבנו חננאל... אולם בעיית ההספד 'המשותף' אינה עולה יפה בפתרון זה.

20 ראה א' הורוויץ, 'שרידים מפירושי הגאונים למסכת שבת', הדרום מז (תשל"ח), עמ' 132-136.

21 רשימת המובאות מדברי רב האי גאון והגאונים האחרים, מקורותיהם ומקצת משא ומתן שבהם, ראה אברמסון, רבנו חננאל, עמ' 78-94. וראה להלן, הע' 36.

22 ראה ש' אברמסון, 'פירוש רבנו חננאל לבבא בתרא פרק ב', סיני יב (תשמ"ח), עמ' נז פו.

גניזה שהעלינו לקוח מפירוש רב האי או מפירוש רבנו חננאל המעתיק מפירוש רב האי, ותופעה זו מכבידה אף היא מאוד, כאמור לעיל, על זיהוי ודאי של קטעי פירוש בין אוצרות הגניזה. מחלוקותיו של רבנו חננאל עם הגאונים מועטות מאוד, ואופיינית הערתו לסוגיית בבא קמא רף כב ע"א: 'ודאינו לרבותינו הגאונים בשמועה זו פי' ונראה לנו בו פירכא בעיקר הדין ולפיכך נמנענו מלדבר לא בענין הפירוש ולא בפירכא'.

תלמוד ירושלמי

היסוד השני הבולט בכל עמוד מן הפירוש היא זיקתו העמוקה לתלמוד הירושלמי. כאופן קבוע מקפיד רבנו חננאל להביא דברים מן הירושלמי לסיכום הסוגיות שהוא עומד בהן, פעמים כדי לקרב אל הפשט, אך בעיקר כדי לסייע בקביעת פסק ההלכה למעשה. מספר ההבאות בחלקי הפירוש הגמצאים בידנו עולה קרוב לשלוש מאות,²³ אך גם בהיעדר הזכרה מפורשת של המקור הירושלמי ערוך פירוש, פעמים רבות, על פי הסוגיא המקבילה שם.²⁴ כיתר חכמי הראשונים משתמש רבנו חננאל באופן ניכר בכל קשת המקורות של ספרות חז"ל, אולם זיקה עמוקה שכזו לתלמוד הירושלמי אינה אופיינית כלל לגאוני בבל, אם לנקוט לשון המעטה, ומנוגדת לרוחם ולמסורתם, אף כי חשוב לציין כי אין הירושלמי משמש לרבנו חננאל מעולם מקור לפסיקה המנוגדת למה שנאמר בבבלי.²⁵ התעניינות מופלגת זו בתלמוד הירושלמי עוררה עניין רב ופרשנות מגוונת בין החוקרים. יש הסבורים כי לדבר זה קשר הדוק עם מוצאם (הדרום) איטלקי של רבנו חננאל וחושאל אביו, בהנחה כי באיטליה היתה השפעתו של התלמוד הירושלמי, ומסורת ארץ ישראל בכלל, חזקה יותר, בעוד התלות בגאוני בבל – הרחוקים ורחוק גאוגרפי, פוליטי ולשוני רב – חלשה היתה שם עד למאוד, וכמעט כלתי קיימת

23 בפירוש רבנו חננאל מצויה הרבה פרשנות ופסיקה בעקבות הירושלמי מבלי להזכירו כלל. ראה לדוגמא, ריש סוכה, שם פסק ר"ח טעם פסולה של סוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה על פי טעמו של רבה, שצריך אדם לדעת שהוא יושב בצל סוכה. זוהי דעה כודרת, וכבר רמז אליה הר"ף ודחאה, והכריע שהפסול הוא מטעם דידת ארעי. אולם טעמו של רבה הוא הטעם היחיד הנמצא בירושלמי מכל טעמי הבבלי. כמו כן בדף ו' שם פירש ר"ח, כאופן מפתיע, כי המימרא 'ואתא הלכתא ואעמידנהו על טפח' מתייחסת ל'הילכתא' של ר' אושעיא בנדה דף כו ע"א, המונה חמש הלכות שלגביהן נאמר ר"ח טפח. רש"י וכל יתר הראשונים פירשו שהמימרא מתייחסת ל'הלכה למשה מסיני' הנזכרת כאן בדף ה' ע"ב. גם כאן נאמרו דבריו בעקבות הירושלמי על אתר הסבור שד"ן טפח ברופן שלישית (או רביעית) גובה מכך שדופן זו אינה אלא מדרבנן, ועל כן הצריכו טפח. בניגוד לעמדת הבבלי הרואה כזה 'הלכה למשה מסיני'. ואין כאן המקום לפרט יותר. וראה עוד: ארצה"ג לברכות ס' קכ: 'פחמי אתה' – עושה מעשה מחט שמלאכתן בפחמים, וכן בירושלמי: 'אשכחיה יתיב עבד מחטיף'. ועוד הרבה כיוצא ב.

24 ראה למשל פירוש ר"ח בראש מסכת סנהדרין, השונה מפירוש רש"י. והשווה אל דרך הירושלמי (הובא מקצתו בסוף התוספות הגדול על אתר).

25 ראה על כך באריכות אברמסון, רבנו חננאל, עמ' 68-78.

כלל. עם הגיעם מאיטליה לצפון אפריקה, נשתלה מסורת ארץ ישראלית זו על ידם במולדתם החדשה, וזו פעלה את פעולתה כמקביל למסורת הגאונות-הבבלית המקומית החזקה ששלטה במקום מאז ומתמיד, ואשר כסופו של דבר הטילה את מרותה גם על גדולי התורה החדשים שבאו אליה ממקום אחר. מכאן, לדעתם, האופי 'הכפול', הבבלי והארץ ישראלי, של פירוש רבנו חננאל. מתוך כך יש לראות, לדעת חוקרים אלה, בהפצת העיון בתלמוד הירושלמי יסוד נוסף במאבקם של חכמי הזמן נגד מרות הגאונים ובחתימתם לעצמאות הלכתית משלהם. הנחה זו מסבירה יפה גם את השימוש הניכר שעשה רב נסים גאון, חברו, בן זמנו וכן מקומו, של רבנו חננאל, ותלמיד אביו ר' חושיאל, בפירושי רבנו חננאל לתלמוד — ראה להלן, עמ' 139. אביו של רב נסים, ר' יעקב, שהיה נציגם המובהק של גאוני בבל בצפון אפריקה, רחוק היה הרבה מכך. אולם הבן שלמד ככל הנראה גם בישיבתו של ר' חושיאל, לצד רבנו חננאל המבוגר ממנו, כבר הושפע מן המהלך החדש ודרך בעקבותיו. חוקרים אחרים כופרים בהנחה זו מיסודה, בהצביעם על כך שאין לנו מקורות המורים על לימוד הירושלמי באיטליה דווקא, והשימוש בו היה ידוע בצפון אפריקה גם זמן ניכר לפני רבנו חננאל, אף אם לא בהיקף כזה. רב האי גאון עצמו כבר הרבה, באופן יחסי, להשתמש בתלמוד הירושלמי מקודמיו ויש, לדעת חוקרים אלה, לראות בהתגברות העניין בתלמוד הירושלמי ובמסורותיו התפתחות היסטורית נורמלית, המאפיינת נטייה להרחבת אופקים כללית בקרב בני דורות מאוחרים יותר, החל במאה ה-26.

בין כך ובין כך, ברור לחלוטין כי גם אם מדובר כאן בהתפתחות תרבותית פנימית, שאינה תלויה באזור גאוגרפי זה או אחר דווקא, ואשר ראשיתה אינה קשורה באישיותו של רבנו חננאל דווקא, הכול מורים כי נודע תפקיד מכריע בתהליך זה לרבנו חננאל ולפירושו לתלמוד, וכי תרומתו לקידום העיון בירושלמי גדולה מאוד.²⁶ פירוש הר"ח הוא המקור הקדום והמקיף ביותר המצוי ביננו כיום לחקר נוסח התלמוד הירושלמי. לעניין זה קשר ודאי עם ההשפעה הארץ ישראלית הביזנטית על יהודי דרום איטליה, שרב היה כוחה שם לאין ערוך מכוחה של בבל, וברור הדבר כי למוצאו האיטלקי של רבנו חננאל היתה השפעה על נטייתו הכוללת לאזן בין מסורות בבל וארץ ישראל. שאלה נפרדת היא האם היתה

26 ראה: א' אסטוביצר, 'רבי חושיאל ורבי חננאל', סיני ה' (תרצ"ח); י' מאן, 'עניינים שונים לחקר תקופת הגאונים', תרכ"ח (תרצ"ד), עמ' 286-301; ל' גינצבורג, 'פירושים וחיידושים לירושלמי', א. ניר-ירוק תשי"א, עמ' צא-צו, קז; ש' אברמסון, 'מתורתו של רב שמאל הנגיד בספרד', סיני ק' (תשמ"ז), עמ' כה-כו. ולסיכום מלא ומפורט של העניין הזה ראה מ' בן-ששון, 'בני המגרב וקשריהם לארץ ישראל במאות ט-יא', שלם ה' (תשמ"ז), עמ' 36 ואילך. ובפרט עמ' 46-49.

27 כאן המקום להעיר כי פרשנות שיטתית לתלמוד הירושלמי, או לחלקו, תחילתה בפרובנס בשליש האחרון של המאה הי"ב. וראה ש' ליברמן, 'משהו על מפרשים קדמונים לירושלמי', ספר היוכל לא' מארכס, גיד-ירוק תשי"א, עמ' רפו-שיט.

גם בצפון אפריקה מסורת מקומית, עצמאית ועתיקה, בעיון התלמוד הירושלמי ובהליכה בעקבות מנהגי ארץ ישראל ומסורותיה. שאלה זו קשורה בהערכת דבריו המפורסמים של פרקוי בן באבוי באיגרתו לאנשי צפון אפריקה, ובדרך פתרונו של חידת ספר 'מתיבות' חזמנו, ואין כאן מקומו של דיון זה; ראה להלן, עמ' 149. לאחרונה חלק מ' בן-ששון (בספרו הנזכר), בתוקף רב, על הנחת מציאותה של מסורת מקומית קדומה שכזו בצפון אפריקה, ונראים דבריו.

במצאו האיטלקי של רבנו חננאל נראה לתלות גם את העובדה כי ספרו כתוב היה עברית כולו, שלא כמפעלו הפרשני המורכב של רב נסים חברו וכנראה גם תלמידו, שהיה כתוב חלקו עברית וחלקו ערבית, פעמים זה לצד זה. גם כאשר הביא רבנו חננאל דברים מתוך חשבת רב האי שהיתה כתובה ערבית, כתבה הוא בעברית (ברכות, מהד' מצגר, עמ' ס טור א; עמ' סח טור ב; אוצר הגאונים, שם סי' קמד, קסד ועוד). בפירושי רבנו חננאל מצויים לעזים מרובים למדי בערבית, למעלה מארבעים פעם במסכת שבת לברה (לעזים בודדים בשפה הפרסית כלולים בקטעים הלקוחים מתוך פירושי רב האי גאון),²⁸ ותפקידם הוא מילוני שימושי מעין תפקיד הלעז הצרפתי בפירושי רש"י. לצדם מצויים בפירוש, מדי פעם, פירושי מילים על בסיס השפה היוונית, כעין מילון אטימולוגי שתפקידו להסביר לקורא את מוצא המילה התלמודית.²⁹ בדרום איטליה עדיין דיברו יוונית במחצית השנייה של המאה ה'י, ומשולש השפות, עברית, ערבית, יוונית — בתוספת מעט הפרסית — משקף יפה את מגוון מקורות ההשפעה הספרותית והתרבותית שפעלו את פעולתם על רבנו חננאל, כמבואר לעיל.

פירוש רבנו חננאל הוא פירוש קודסורי, שוטף ומיוסד על רצף הסוגיות בתלמוד, אולם נוטה להתרכז בעיקר בנקודות המפנה של המשא והמתן ההלכתי שלאורך הסוגיא, ולמקד את העיון במהלכיה העיקריים, באותם חלקי סוגיא הנראים לו מרכזיים יותר, או בעייתיים יותר. על היתר הוא מדלג, תוך אמירה כי 'יתר השמועה פשוטה היא', 'ודברים פשוטים הם', 'וכלה פשוטה היא', וכדומה הרבה מאוד.³⁰ בכך שונה פירושו מזה של רב נסים, תלמידו וחברו, המיוסד על פראפרזה מלאה של הסוגיא התלמודית, תוך חזרה על כל תוכן הסוגיא, לכל שלביה, במילותיו המרחיבות של המפרש. שירות חשוב אחר שרכנו חננאל מגיש ללומדיו, הוא

28 ראה לדוגמא מה שכתב לדף צג ע"א: 'שהמלכים צדין בהן עופות וקורין אותו באז, והאחר העוסק [בהן] קורין אותו בלשון פרסי באזאר, ובזמן שהוא יותר מאחד קורין לו באזארן, יש להם סוסים מיוחדים... וקוראים באזי'. והשזזה אוצר הגאונים על אחר.

29 במסכת שבת מתפרשות עשר מילים על פי מוצא יחזי. אוסף הדוגמאות מתוך המבואות שבספר הערוך רשם שי"ר בתולדות רבנו חננאל (לעיל, הע' 8), הע' 23.

30 ובהקשר זה מעניין להפנות אל דבריו בפירוש המימרא 'כולהו תנאי בניין הדין' — כי 'כאותם הדורות לא היו יגיעים אלא בדברים הקשים, אבל השאר פשוטים היו להם ולא היו צריכים לטרוח בהם' (ברכות, מצגר, עמ' לה).

ציין מראי מקום בספרות חז"ל למקורן הראשון של המימרות התנאיות (בעיקר) והאמוראיות המובאות במהלך הסוגיא כצורה סתמית; בנקודה זו מתקיים דמיון בין פירושו ליספר המפתח למעצולי התלמוד' לרב נסים גאון, שנועד כולו למטרה זו, ואשר נכתב בסמיכות מקום וזמן לפירושו וכווראי נסתייע בו. לעומת זאת שונה פירוש רבנו חננאל תכלית שינוי מפירוש רש"י — המיוסד על שימוש מינימלי במילות הסוגיא, ואף מעט זה לשם אוריינטציה בלבד. הלומד בפירושו של רב נסים אפשר לו לדעת ולהבין בנקל את מהלך הסוגיא כולה, בצורה טובה, מבלי לעיין בגוף הסוגיא ומבלי לפותחה כלל, דבר שקשה לאומרו ביחס לפירוש רבנו חננאל. עם זאת, ניתן להפיק מושג כללי ומסכם על עיקר הסוגיא מן העיון בפירוש רבנו חננאל לבדו, בעוד שמפירוש רש"י לבדו לא ניתן להבין אפילו שורה אחת מן הסוגיא מבלי לעיין בגופה, כמבואר לעיל, עמ' 42. גם מן הבחינה הזו יש לראות את פירוש רבנו חננאל כתלוי בפירושי הגאונים שקדמוהו, שגם הם התרכזו בדבריהם בביאור הנקודות שנראו להם סתומות בסוגיא ודילגו על היתר.

פסקי הלכה ומקומם בפירוש

פירוש רבנו חננאל מצטיין בהקפדתו העקיבה להכריע את ההלכה בכל מקום כחלק בלתי נפרד ממהלך פירושו. גם השימוש הרב בתלמוד הירושלמי מגמתו היא, על פי הרוך, לכלול את הנאמר בו במסגרת שיקולי הכרעת ההלכה ופסיקתה לקראת סוף מהלך הפירוש. פעמים הרבה מקדים רבנו חננאל מילות 'ועיקר דהאי שמעתתא' לפני הבאת דרך הירושלמי, וההבאה משולבת כחלק טבעי ממהלך הפירוש ומהלך מחשבתו; והוא הדין בהבאות המודמנות מן התוספתא. וכמה אופייני לו מה שפירש על דברי הגמרא כעבודה זרה (יו ע"ב): 'כל העוסק בתורה בלבד, דומה כמי שאין לו אלוה' — ופירש רבנו חננאל: 'העוסק בתורה בלבד ואינו מתעסק במצות וגם להוציא הדין לאמיתו וההוראה כתיקנה, כאילו גם תורה אין לו'. בהכרעותיו ניתנה תשומת הלב גם למנהג הרווח בישראל כאינדוקציה לכיוון הנכון בפסיקה, כגון: 'וכן עמא דבר שנהגו כל ישראל להימנע מן התפילה עד שיטהרו בנתינת ט' קבין מים' (מהד' מצגר, ברכות, עמ' מד); 'זכן מנהג [להקדים תפילת מעריב] ועל דא אנא סמיק' (שם, עמ' נו); 'ועכשיו נהגו כל ישראל כרבנן להתפלל מנחה עד הערב' (שם, עמ' נז); 'והאידנא לא רגילי רבנן בהכי ומזמנין אפילו על עם הארץ' (שם, עמ' קח); 'מיהו חזינן דנהגו לצלויי כי הא דרב בתפילת המנחה בעידנא דממהרי, ולא חזינן רבנן קשישאי דהוו מחו בידיהו, ש"מ דהלכתא כרבי' (שם, עמ' סה); ואף הערת אגב בנוסח: 'הא דאמרינן [ברכות ה ע"א] צריך לומר מפסוקי דרחמי כגון "בידך אפקיד רוחי", נהגו לאומרו בכלל השכיבנו, וטפי מהם לא מטרחינן ליה' (שם, עמ' ז); ועוד הרבה. וכבר הערתי במקום אחר, כי אף זו מסורת ירושלמית מובהקת היא.¹ לעומת זאת יש לציין את השילוב המצוי בפירוש

פעמים רבות למדי, של קושיות ותירוצים בעלי אופי פרשני מובהק, אם בהצעה ישירה באמצעות מילות פתיחה כגון 'וקשיא לך', 'ואיכא למידק', 'תשובה', וכו', ואם בפיתוח משא ומתן הלכתי מגוון ובהצגת מעלותיהן וחסרונותיהן של שיטות קדמוניות שונות לעומת שיטתו הוא. וגם בזה נשתנה פירוש רבנו חננאל מפירושי רב נסים, ששיקולי פסיקה רחוקים מעבודת הפרשנות שלו, והרחבות למדניות של קושיות ותירוצים אינן מצויות בספר פירושו לתלמוד אלא בספר 'המפתח' בלבד, כמו שיבואר להלן בפרק על רב נסים.

המתח שבין כיווני הפסיקה והפרשנות בפירוש רבנו חננאל מהווה את אחת השאלות המרכזיות בהערכת המגמה המקורית של הפירוש. אין ספק כי פני הספר לפרשנות — אף שאין 'תלמידים' נזכרים כמעט בספר (ראה שבת פג ע"א), לעומת ריבוי הזכרתם וההתייחסות אליהם אצל רב נסים — אולם מגמת הפסיקה אינה טפלה לה בשום פנים. בולטת היא בכל מקום, ואין לך סוגיא, עיקרית או משנית באופייה, שאינה זוכה לסיכום בלשון 'והלכה כפלוני', 'וכך הלכה', 'והדין כך הוא' וכו', אם בדרך פשוטה ואם בעזרת אחד מכללי הפסיקה המגותיים שנקט בהם רבנו חננאל בעקבות הגאונים.³² מלאכת הפסיקה הצריכה לעתים להקדיש דיון מיוחד לכך, למן מקרים פשוטים יותר כגון 'והני שיטה גינהו [=ואלו 'שיטה' הם] ולית הלכה כחד מיניהו', דרך הכרעות בסגנון 'וקי"ל כרב אשי דהוא בתראה... וקי"ל כרב באיסורי, ואע"ג דאיכא למימר מעשה רב... כיון שלא איתמרא בהדיא [=נאמרה בפירוש] לא שרינן ליה'; או: 'ואע"ג דרב כהנא לגבי רב תלמיד הוה, כיון דאשכחן בתלמוד א"י דקיימי כוותיה [=שהם סבורים כמותו]... וכיון דקיימי חכמים כרב הונא קי"ל כוותיה' (שבת עה ע"א); ועד למבנים מסובכים, כגון: 'וכר' חנינא קי"ל, דר' יוחנן לגבי רב חנינא תלמיד הוא. והא דאמר ליה איפה לרבה בר בר חנה אתון [=אתם] תלמידי ר' יוחנן עבדו [=עשו] כר' יוחנן. לאו משום דהלכה כר' יוחנן, אלא משום דבאתריה [=שבמקומו] דר' יוחנן... נהגו בו איסור... אי אתה רשאי להתירו בפניהם' (שם ס ע"ב); ועד לדיון הארוך ביותר, תוך כדי מחלוקת עם דעות אחרות, בשאלת כללי ההלכה הנכונים בסוגיית שבת צו ע"ב. ובסוגיית קלף ודוכסוסטוס (שם עט ע"ב), שלא נתפרשו בה כלל פרטי העניין וסדרי הכתיבה, קבע רבנו חננאל קטע ארוך מאוד, שתחילתו 'מנהגא' וסופו 'וכן הלכה וכן מנהג', הבא להשלים חסר זה.³³

ניתן לומר — אולי בהגזמה מסוימת — כי הלכות הרי"ף, הקבועות על בסיס הסוגיות התלמודיות ומהלכן, משקפות ניסיון לזקק מגמת פסיקה ברורה יותר מתוך (ואף כי לאו דווקא בעקבות) חיבורו של רבנו חננאל, שהוא מאוזן יותר, בדרך

32 לענין זה ראה אברמסון, רבנו חננאל, עמ' 140-200, שהאריך מאוד בפרטים וכדוגמאות.

33 הקטע כולו לקוח, כרגיל, מחשובת רב האי גאון, אף ששמו לא נקרא על הקטע, ראה צ' גרונר, 'תשובות רב האי גאון בענין תפילין', מכתם לדוד [אוקס], רמת-גן תשל"ח, עמ' 172-182.

כלל, בין שתי המגמות. לעתים רחוקות בלבד מביא רבנו חננאל פירושים אחרים לסוגיית התלמוד שעולה מהם 'נפקא מינה' למעשה, ובמקרים כאלו הוא נמנע על פי רוב מלהכריע ביניהם, ואף טורח לעתים להתנצל על כך, כבמסכת שבת קלח ע"ב – לאחר שהביא 'יש מי שאומרים מושלכות היו בארץ, שאסור לטלטלן בשבת, ואנו קיבלנו מרבתינו כי גטירות היו מערב שבת ומשוכות למעלה וכו', הביא המשך דברי הסוגיא, ובסופה כתב: 'ואנו פירשנו מה שקיבלנו, ולפי שהוא מלאכת שמים הזכרנו דברינו [כך צ"ל] ודברי זולתינו שאמרו מוטלות ומושלכות היו לארץ, לא כתבנו הפירכא שעל הדברים הללו, וראינו סיוע על הטעם שהזכרנו, כי קבלנוהו. יתר על כן. פעמים שהוצרך רבנו חננאל להאריך למעלה מן הרגיל בפירושו, משום ההיכט הפסיקתי-המעשי של הסוגיא, ובמקרים כאלה מתנצל רבנו חננאל במילים ברורות: 'הוצרכנו לפרש כולי האי, שראינו בפירושי רבתינו הראשונים כללא פירשו בדברים ובכיוצא בהם דברים שצריך ראיות ובידוד דברי חכמי התלמוד, כי לא בידרו טעמם יפה יפה' (ברכות כז ע"א, מהד' מצגר, עמ' נד). דו-ערכיות זו עולה גם מן העובדה כי לא הקיף פירושו אלא אותם סדרים שיש להם משמעות הלכתית בזמן הזה, אף כי לא נמנע מלהאריך גם בפירוש סוגיות תאורטיות לגמרי, כענייני טומאה וטהרה, הכלולות במסכתות שאותן פירש, כגון אריכות דבריו לסוגיית ר' חנינא סגן הכהנים במסכת פסחים, סוף פרק ראשון, פירושו לחלק שני של מסכת פסחים מפרק 'תמיד נשחט' ואילך, ועוד הרבה כיוצא בזה. כאמור, המתח בין מגמות הפסיקה והפרשנות בספר ניכר לכל אורכו, והאיזון המופלא המושג בניהן, הוא מן המאפיינים הייחודיים של הספר.

קבלות איטלקיות

עמדנו לעיל על שני מקורותיו העיקריים של פירוש רבנו חננאל: דברי הגאונים ומסורת התלמוד הירושלמי. מקור שלישי, מצומצם יותר בכמותו משני אלה אך בעל משקל איכותי רב, הוא 'קבלת רבותינו' שאינה תורת גאוני בבל, אלא לרוב שונה מהם ומרמזת על קבלות איטלקיות, מבית מדרשו של אביו, ר' חושיאל, וממסורת קדמתו חכמי איטליה. דוגמא ברורה לכך מצויה לנו במסכת שבת ח ע"א: 'אמר אביו זרק כוורת לרשות הרכים... חזינו לרבותא מגאונים פי' שמועה זו... ואנו קיבלנו מרבנן [צ"ל: מרבנן] זכר אדוננו לברכה, כי כוורת זו היא עגולה וצריך להיות חללה ד' טפחים על ד' טפחים...', עיי"ש באורך פרטי מחלוקתם.³⁴ וכן: 'ורבותינו הגאונים אמרו פירוש אחר, ואנו כתבנו מה שקבלנו מרבתינו' (שם קכג ע"ב); 'וכבר ראינו פי' לרבתינו זולתי זה, אבל אנו כתבנו הפירוש שהוא קבלה בדינו' (עירובין כז ע"א); 'זה הפירוש קיבלנו מרבתינו קבלה' (שבת קכט

34 ראה ברכות (אוצה"ג סי' קלח): 'ואמר רבנו יחי' לעד... וכן אמר יחי' לעד... סופר טעה וכתב ר' יהודה, וראו הגאונים בזמן הזה שאין באותו הדור ר' ואמר כך'. בקטע זה מצטט אביו את פירוש הגאונים.

ע"א); ועוד הרבה. ומעניין מאוד הנוסח הבא: 'ומצאנו בתלמוד א"י בסוף מסכת סוטה קרוב לזה הפירוש, מיהו פירשנו מה שקיבלנו וכתבנו מה שמצאנו' (פסחים יז ע"א); ובדומה לו: 'כך קבלנו מרבותינו הראשונים שיש בידם קבלה, כי "מרחב" זה כשיתעטף אדם בטליתו... ויש אומרים זולתי זה הפירוש, אבל חובה עלינו לומר בלשון רבותינו ומה שקיבלנוהו' (שבת קמז ע"א); וכן: 'ויש מחכמי רבותינו הגאונים ז"ל שאמר... ומפני שהיא מלאכת שמים כתבנו מה שקיבלנו מרבותינו מפה לאחזן וכתבנו פירוש הגאונים שראינו' (ספר הנר, עמ' 234). ובפירושו למסכת בבא בתרא, שלא הגיע לידינו, נאמר כך: 'כיון דפסק אמימר דהוא בתרא הכי, שמעין מנה דהלכתא כחכמים... כך קיבלנו מרבותינו, ועיינא בה טובא ולא איפשט לן [=ועיינו בה היטב ולא הוברר לנו] הבעיות... ולולי הקבלה לפי עניותן [=עניות דעתן] הכי הו' פסקינן, שכך דעתנו נוטה, מיהו לא סמכין אלא אקבלה דבידין' (ספר המכריע לר' ישעיהו די טראני, סוף סי' כא). 'קבלת' רבותיו הגיעה אליו בעל פה, ופירוש הגאונים — בכתב.

פעמים מתעורר ספק בכוונת רבנו חננאל, ואף בגוף הנוסח של דבריו, האם כוונתו לרב האי גאון או לאביו, ר' חושיאל, דווקא — ראה דבריו בפירושו למסכת סוכה לו ע"ב: 'וכך קיבלנו מרבנו האי זצ"ל, והעמדנו עיקר דבר זה מתלמוד א"י...' — אבל הנוסח המובא בספר ההלכות של ר' יצחק אבן גיאת הוא: 'וכך קיבלנו מרבנו האב ז"ל' — הבדל באות אחת בלבד! לשתי הנוסחאות גם יחד מצויות עדויות מספיקות בדברי ראשונים אחרים, ומלבד זאת קיימת גם אפשרות שלישית, כי מילת 'האב' מתייחסת אף היא אל רב האי, מתקופת היותו אב בית דין בימי גאונות אביו.³⁵ 'קבלות' אלו מתייחסות למסורות שבעל פה ולא לחיבורים כתובים, ומתוך כך נשתרשה הדעה בין חכמי הראשונים כי 'כל דברי רבנו חננאל דברי קבלה הן', ומיחסת להן חשיבות רבה. עם זאת יש לזכור כי לעתים, רחוקות אמנם, משתמש רבנו חננאל במונח הזה לציון חומר גאוני-בבלי, כגון מה שהבאתי לעיל ממסכת סוכה דף ל"ז. כאמור, רובו המכריע של השימוש בדברי קודמיו, הגאונים וחכמי אירופה כאחד, אנונימי באופיו, וספק רב אם קיים — ואם ניתן לזהות — מפתח למונחים האנונימיים המגוונים שהוא משתמש בהם, כגון: 'רבנן', 'הגאון', 'רבותינו הגאונים', 'רבותינו', 'יש מי שאמר' ('שאומר'), 'פרושים אחרים',

35 האריך בעניין זה, ואסף פרטים רבים עד מאוד, בבקאות גדולה וברגישות לשנית מופלגת, כדרס, הרא"ש רחנאל, במאמרו 'למילין התלמודי', איראנו-יודאיקה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 104-106. הוא נוטה לקרוא 'האב' וליחס את הכוונה לר' חושיאל אביו, ואף המציא ריגמא נוספת לכך מפירושו לפסחים כא ע"א בעניין 'הכרעה שלישית', שבמקום הכתוב לפנינו בנוסח הרפוס 'ור' האי ז"ל היה אומר', כחוב בכ"י וטיקן: 'ורבנו האב היה אומר'. ראה יצאת דופן לאמיתות הכיוון הזה הבאתי מכתב-יד של מחזור ויטרי הגורס במקום המתייחס לדברי ר"ח הג"ל שכמסכת סוכה: 'מאבינו הזקן זצ"ל'. והיא גירסא יחידאית שלא נרשמה עדיין כדוגמתה במקום אחר; ראה י' תא-שמע, 'על כמה ענייני מחזור ויטרי', עלי ספר יא (תשמ"ד), עמ' 85 הע' 10א.

'פרשו הראשונים',³⁶ ועוד (מלבד מונחי ה'קבלה' שהזכרנו). במקרים מסוימים ניתן לזהות את הדוברים ובמקרים אחרים לא ניתן. ומכל מקום ברור כי במקרים רבים מעמת רבנו חננאל חומר גאוני עם חומר שאינו גאוני, חומר כתוב עם חומר שבעל פה, חומר בבלי עם חומר איטלקי. הדיון בשאלת יחסו של רבנו חננאל למסורות השונות מבחינת שיקולי ההכרעה הפסיקתית, חורג מגבולות הספר הזה, המוקדש לספרות הפרשנית לתלמוד, ולה בלבד, ומבחינתה אין ספק כי רבנו חננאל מייחס לכולן חשיבות רבה.

פעמים רבות דוחה רבנו חננאל פירושים קדמונים אחרים, המובאים אצלו כמעט תמיד בצורה אנונימית. פעמים מלווה הדחייה במשא ומתן תלמודי, ארוך או קצר, אך לרוב נדחים הדברים בצורה קטגורית, בלי פירוט הטענות, ובסגנון נחרץ והחלטתי: 'יש שמפרשין שמועה זו פי' אחר... ולא סלקא' (שבת עח ע"א); 'יש שגורסין שיטה זו... ואנחנא לא קא סלקא לנא הכי' (שם); 'יש רבנן דהוו מפרשי... ואנן לא קא מתחזי לנא היכי הוי הכין...' (שם קיב ע"א); 'איפרש בה כמה פירושי ולא קא מסתברין, והכי קא חזינא' (שם פה ע"ב); 'והמשנה נקרא הדיוט, ומעניות דעתם עושים תורה כשתי תורות, ומחמירין בקלות ומקילין בחמורות' (ברכות, מהר' מצגר נז ע"א), וכדומה.

אגדת התלמוד

בדרך כלל אין רבנו חננאל מתייחס אל חלק האגדה שבתלמוד. אמנם, אם נודמן קטע אגדי במהלך סוגיא הלכתית יאמר רבנו חננאל מעט פרשנות נחוצה בעניינה, אולם סוגיות שלמות וארוכות שעניינן באגדה, כלולות בפירושו כשהן מתומצתות מאוד ומועמדות על עיקרן. כגון בראש מסכת עבודה זרה, ואינן זוכות לשום הארה עניינית מצדו.³⁷ ואף לזה השלכה ידועה על שאלת שילוב מגמות הפסיקה והפרשנות בפירושו — מאחר שאין לאגדה תוצאות בהלכה הפסוקה, ממועט ממילא עניינו של המפרש בה. עם זאת, זוכה נקודה מרכזית אחת להדגשה מיוחדת במסגרת טיפולו המצומצם באגדה, והיא נוגעת להרחקת אגדות מופלאות המגשימות את

36 ואלו הגאונים הנזכרים בשם בפירושי רבנו חננאל: 'מר רב יהודאי גאון' (ברכות, מצגר, עמ' קכ; שבת צו ע"ב); 'מר רב צמח גאון' (ברכות, מצגר, עמ' קכ); רב האי גאון (שבת עט ע"א; קטו ע"א [בברכת החיים]); קד ע"א: פסחים כא ע"א); 'מר רב סעדיה גאון' (שבת פה ע"א); 'מר יהודה רב גאון' (זקנו של רה"ג) דהוא מרבנן קשישי ראשונים' (שבת קח ע"א).

37 כדאי להעיר כי כל ההתייחסויות לנצרות שנודמנו בפירוש נמחקו על ידי הצנזור מתוך כתב־היד (האיטלקיים, כזכור) ששימשו למדפיס, ואינם ניתנים לפענוח, ובדרך כלל לא הוער עליהם במהדורה. גם במקום שיד הצנזור לא נעשה — נגעה יד המדפיס; ראה בפירוש למסכת עבודה זרה דף ו ע"א: 'פי' יום ראשון של שבוע לעולם יום אידן הוא...' — אבל בכתב־היד: 'פי' נוצרי יום ראשון של שבוע לעולם יום אידן הוא...'. וכן להלן ז ע"ב: 'יום א' לדברי ר' ישמעאל לעולם אסור' — ובכתב־היד: 'נוצרי לדברי ר' ישמעאל לעולם אסור'.

הבורא בפשטן המילולי, וקידוכן להבנה הגיונית בדרכים שונות, בעיקר בהצגת תוכנו כאירועים שקרו בדמיון או בחלום. מפורסמים דבריו בברכות ו ע"א בענין 'אמר ר' יצחק, מנין שהקב"ה מגיח תפילין', שאין הדברים כפשוטם חלילה, אלא

שהקב"ה מראה כבודו ליריאו וחסידיו באוכנתא דליבא [=בהבנת הלכ] כדמות אדם יושב... וכיון שנודע לנו שמתראה לנביאים בענין הזה, נתברר לנו כי ראייה האמורה – בראיית הלב ולא בראיית העין היא... כך ייתכן לומר שאפשר לאדם לראות בראיית הלב דמות כבוד כראש ועליו תפילין... אבל ראייה ממש חס ושלוש שיש מי שעולה על דעתם, וכי ר' יצחק חולק על התורה שנאמר כי לא יראני האדם וחי... ולמביני מרע יראי שמים בפחות מזה די להם להבין ולידע שאין בכל התלמוד דבר מודיע שיש בישראל נותן דמות לכבודו... אמנם חלוקי לב רשעי ארץ המינים [מחפאים] דברים [אשר] לא כן כדי לגנות עצמם... ואלו הדברים והעניינים קבלה למשה רבנו מסיני היו בידם ומקבלה פירשו, שאי אפשר לדברים הללו להתפרש מן הדעת כלל.

ולהלן בדף ז ע"א: 'מכאן שהקב"ה מתפלל... תניא א"ר ישמעאל פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונישא ואמר לי ישמעאל בני ברכני...' וכו' – ועל זה כתב רבנו חננאל: 'גם זה פירושו כמו שפירשנו למעלה... שראה ר' ישמעאל... בראיית הלב'.³⁸ הרעיון המובע כאן הוא תמצית תורת הכבוד שפותחה על ידי רב סעדיה גאון, ונקלטה מאוחר יותר גם על ידי ר' יהודה הברצלוני ובעיקר על ידי חסידי אשכנז; ואין כאן מקומו של עניין נכבד זה.³⁹ הרחקת הגשמות משתקפת גם בנוסחתו ובפירושו הכמולקוני לברכות ג ע"א: 'בית קול יוצאת מלפני הקב"ה כאילו שואג... ואומר אוי להם לרשעים כי עזותיהם גרמו שהחרבתי את ביתי...', וכן להלן באגדה שם, לעניין הקב"ה שהוא שואג כארי, עיי"ש. דברים אלו כולם מפורסמים על

38 ראה הקטעים בשלמותם וציון מקורותיהם באוצר הגאונים לברכות, חלק פירוש הר"ח, עמ' 3-5. מעניין הדבר כי בספר 'שכל טוב', שהוא לקט מדרשי שנערך בידי ר' מנחם ב"ר שלמה, אשר חי ופעל באיטליה במחצית הראשונה של המאה הי"ב, לשמות ג, י, נאמר: 'אוחה שעה [=בסנה] רצה הקב"ה להראות לו [=למשה] כבודו ממש בראיית העין, ולא רצה מפני ענותנותו', וכו'. לדעת חכם זה ישנה שם ממשות הניתנת לראיית העין.

39 ראה י' דן, תורת הסוד של חסידי אשכנז, ירושלים תשכ"ח, פרק ה: תורת הכבוד. לדחיית ההגשמה השתמש רבנו חננאל גם ברעיון הדיבור במשלים, כגון: 'זכל חכמי התלמוד כולם פה אחד, הבקינא'ים בדברי חכמי התלמוד, מפרשים הדברים הללו בתורת משלים... וכי אפשר לומר [בעקבות קצת פסוקי מקרא שהביא] שיש עין... שיש אף ופה, אלא בתורת מדמין, כך כל דברי חכמים בתורת דימה, אבל הכל מודים שאין לפניו לא בכיה ולא שחוק ולא דמעה ולא אנחה מגוף...' (לברכות ג ע"א, מהר"י מצנר, עמ' קלא). וכיוצא בדברים אלו גם אצל רב האי גאון ואצל רב נסים חבד של רבנו חננאל, כמו שציון המהדיר בהערותיו.

שם רבנו חננאל, אולם לאחרונה נתברר כי הם לקוחים, בלשונם כמעט, וכרגיל, מחשובת רב האי גאון בעניינים אלו, שנתפרסמה לאחרונה.⁴⁰ שיטה זוהי נקט רבנו חננאל לא רק להרחקת הגשמות אלא גם להרחקת מעשי נס המתנגדים אל הטבע. וכך כתב בעניין המחלוקת המפורסמת בשאלת תנור של עכנאי (כבא מציצא נט ע"א-ע"ב), ועל דברי ר' אליעזר שאמר 'אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו, חזרו אמת המים לאחוריהם', וכו', כתב רבנו חננאל:

זה הענין... שהם כמו אותות ומופתים, ויש מי שאומר שהקב"ה מראה כגון אלו הדברים על ידי הצדיקים בדרך תפילה ובקשה... ואין זה רחוק מן הדעת. ויש אומרים כי חכם מחכמי [בית] המדרש נתנמנם במדרש וראה בחלום שהיו חולקים החכמים על רבי אליעזר ואמר להם... וכל הענין... ומפני מה לא פרש כי דברי חלומות הן? מפני שהיו בידם החלומות קרובים לנבואה. אבל סמכו בזה הענין 'והחלומות שוא ידבר', וקיימו 'אחרי רבים להטות'.

הובאו דברים אלו, מתוך פירושו האבוד למסכת, על ידי ר' בצלאל אשכנזי בשיטה מקובצת על אתר.

וכעין זה להלן במסכת בבא מציצא (קז ע"ב): 'והסיר ה' ממך כל חוליי' – אמר רב זו עין [רעה]. דרב סליק לכי קברי, עבד מאי דעבד, אמר צ"ט [מתים] בעין רעה ואחר בדרך ארץ'. וברש"י: 'יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזו מיתה מת, אם מת בזמנו או בעין רעה'. אולם בשיטה מקובצת שם העתיק מתוך פירוש רבנו חננאל: '[כגון; ראה ערוך, ערך עבד 2] שאלת חלום ואמרו לו בחלומם וכו'. והגאון אמר אנו לא גרסנו "עבד מאי דעבד".

ובסוכה מה ע"כ: 'אמר חזקיה... משום רשב"י ראיתי בני עלייה והן מועטין, אם אלף הן אני ובני מהן... אם שנים הן אני ובני מהן'; וברבנו חננאל שם: 'פי' ראיתי ברוח הקודש, כגון ראית חלום...'. ולמעלה מזה, שם: 'א"ר ירמיה משום רשב"י יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין'; וברבנו חננאל שם: 'רשב"י היה במערה י"ג שנה תראה לו בדרך מראות אלקים גודל כבודו, והיה יודע בעצמו שהוא חסיד גדול...'.⁴¹

במקומות לא מועטים משלב רבנו חננאל פירושים 'שקטים' לקטעי אגדה, המכוונים להתמודד עם טענות קראיות – בדרך כלל – גלויות או נסתרות. דוגמא נאה לכך הראני פרופ' י' בלידשטיין, בדברי רבנו חננאל למסכת עבודה זרה כד ע"ב, בעניין הנאמר שם בגמרא כי הפרות שהובילו את הארון ממחנה פלישתים למחנה ישראל, שעליהן נאמר בפסוק 'ויישרנה הפרות בדרך' – 'אמרו שירה' – ועל כך הוסיף רבנו חננאל: 'ואל תתמה שהרי אתן של בלעם דיברה עימך'. וכוונתו להעמיד תקדים מקראי, שגם הקראים על כורחם מודים בו.

40 א' הורביץ (מהדיר), תשובות הגאונים, נדפדף חשנה, סי' סו-סח.

גידסאות התלמוד

מסורת הנוסח שבפירוש רבנו חננאל איתנה מאוד, וספקות ודיונים בשאלות של גירסא מועטות אצלו. וכידוע, עניין זה הוא מן היסודות המבדילים את פירושי התלמוד שנכתבו בארצות האסלאם מחבריהם שנכתבו בארצות הנוצרים, ופירוש רש"י בראשם. לאחרונים לא היה קשר עם ישיבות בבל – ערש יצירתן וגידולן ההיסטורי של מסכתות התלמוד – ובעיית הנוסח 'הנכון' בסוגיא עולה בדבריהם בכל עמוד ועמוד. הנוסח שבכתבי-היד שלהם לא היה יציב, וחכמיהם נאלצו לתקנו על פי סברת לבם. בפירוש רבנו חננאל, כאמור, הנוסח יציב ואיתן, ובעיית הנוסח עולה לעתים וחוקות בלבד. הבה נראה כיצד מתבטא רבנו חננאל במקצת אותם מקרים מועטים.

- א. 'זו השמועה משוכשת היא בנוסחאות, אבל אנו נסחנה מן הנוסחה שבאה מבבל, וכן סידורה' (ברכות, מהד' מצגר, עמ' קלו).
- ב. 'ואיכא דטעו בגירסא דהא ברייתא... טעות גדולה היא...' (שבת פ ע"א).
- ג. במקום אחד מכריע רבנו חננאל את הגירסא על פי הירושלמי: 'ואיכא מאן דגרסי קושיה דלעיל נמי... ולא צריכא מילתא להכין [=השמועה אינה צריכה לכך]... ואיכא דמקדמי וגרסי ליה להאי קושיה ולהאי פירוקא מבתר אוקימתא [=יש המקדימים וגורסים קושיא זו ותירוצה לאחר האוקימתא]... ואיכא דגרסי ליה הכי... כי דסדרנא לשמעתתא מפרש בתלמוד א"י שמעתתא [=כאשר סידרנו את השמועה כך מתפרשת שמועה זו בתלמוד הירושלמי] (שבת פו ע"א).
- ד. במקום אחד מאריך רבנו חננאל בעניין הגירסא הרבה מאוד, וטורח לבטל גירסא ששיבושה נובע מכך שהיא בנויה על דעה דחויה שאין הלכה כמותה לדעתו: 'שמעתתא דבתרא קא גרסין ליה... ואנחנא חזינן דהא טעותא היא... הילכך מאי דגרסי טעותא היא, אלא הכין בעי למיגרס...' (שבת צד ע"א).
- ה. דוחה גירסא ממסורת שבידו: 'והא דגרסי'... שמיע לן מרבוותא דליתא מעיקרא דשמעתתא, וגירסני דלאו בקיאין אינון קשיא להון וטפלה הדין גירסא לסוגיא' [=שמענו מגדולים שאינה מעיקר השמועה, וגרסנים שאינם בקיאים קשה היה להם וטפלו גירסא זו לסוגיא] (שבת צו ע"ב).
- ו. 'ואית מרבנן דטעו ותמהו... ושניה לקושיה וגרסי מסבריהון [=וגרסו מסברתם]'. וזו היא הגירסא לפנינו בדפוס (שבת קו ע"א).
- ז. 'והיו מן החכמים מפרשין ואמרי האי גירסא מאן דגרסי ליתקע טעותא היא' (שבת קיד ע"ב).
- ח. 'משום דאית טעותא בנוסחאות בהא שמעתתא כתבנא כולה' (שבת רטו ע"ב).
- ט. 'בכאן הנוסחאות מתחלפות' (עירובין כב ע"א).
- י. לפעמים אומר שאמנם יש שתי גידסאות אבל הכול עניין אחד (שבת צו ע"ב; פסחים מב ע"ב).

בעיית המהדורות

כבר אמרנו לעיל, עמ' 120, כי שונים קטעי הגניזה באופיים ממה שנמצא לפנינו בכתבי-היד ובספרי הילקוט הנזכרים לעיל. קטעי הגניזה משקפים מהדורה קצרה יותר של הפירוש, בעוד כתבי-היד וספרי הראשונים האירופיים – החל בספר 'הערוך', שנתחבר באיטליה כמה עשרות שנים בלבד לאחר זמן חיבור רבנו חננאל – משקפים מהדורה ארוכה ועשירה יותר, ואינם מכירים כלל את הנוסח הקצר. אולם השוואת הנוסח ('הארוך') שבכתבי-היד עם הנוסחים שבספרי הילקוט הנזכרים, שאף הם מן המהדורה הארוכה, מעלה כי נתקיימו לפחות שתי מהדורות 'ארוכות', הדומות מאוד זו לזו אולם כל אחת מהן כללה, לעתים, הוספות ענייניות חשובות, וניסוחים חלופיים בעלי משמעות מהותית, שאין בזולתה. ואם לא די בזה, הרי המובאות בספרי חכמי הראשונים הספרדים בני המאה הי"ג מעלות, לעתים, חומר שלא נשתמר באף אחד משלושת המקורות האחרים המנויים לעיל. אין בידינו לענות תשובה ברורה לעניין זה, ונראה כי אכן כתב רבנו חננאל עצמו תוספות לנוסח הראשון של פירושו, וכן ניסוחים חלופיים בעלי חשיבות, ואלה נשארו באירופה ולא נדעו בארצות הגניזה במאות הי"ב והי"ג; ופרק זה צריך עדיין עיון גנול (וראה אברמסון, עמ' 41).⁴¹

תלמידים והשפעות

השפעתו של רבנו חננאל על המשך התפתחות הספרות הרבנית והתלמודית היא מכרעת. כבר הזכרנו קודם לכן כי בספר הערוך, מילוגו התלמודי של ר' נתן ב"ר יחיאל מרומי, שנכתב פחות מיובל שנים אחרי פירוש רבנו חננאל, שולבו כמה מאות מפירושי רבנו חננאל, בלשונם, בשמם ובסתם, עד כי ניתן לומר כי פירושו הוא עמוד השדרה של הספר. התמודדות מתמדת, עקיבה ושיטתית עמו מצויה בספר ההלכות של ר' יצחק אלפסי, שלפי המסורת היה תלמידו של רבנו חננאל ולמד בפניו. קשה לפרנס מסורת זו על פי סדר הזמנים והמקומות שבידינו, כי לא נודעה שהייתו של הרי"ף בקירואן כלל, ולא שהייתו של רבנו חננאל בעיר פאס או קלעא. הרחוקות שתיהן מרחק רב מקירואן. הרי"ף מביא אמנם פעמים רבות את דעת רבנו חננאל, לרוב מתוך פולמוס ומחלוקת, אולם רק לעתים רחוקות מאוד הוא קוראו בשמו, וכדרך כלל הוא מציע דבריו בסגנון 'ואיכא מאן דאמר' לצורותיו השונות.⁴² גם צורת ההתייחסות ודרך המחלוקת והמשא והמתן עמו אינה כשל תלמיד לרבו, וגם אינו קורא לו (ולאף אדם אחר) 'מורי'. עם זאת רבה מאוד תלותו של הרי"ף בפירוש רבנו חננאל, גם כאשר אינו מזכיר את פירושו כלל, ויש

41 ראה: ג' רובנר, 'יחסו של ר' נתן מרומי אל פירוש רבנו חננאל', דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 191-197; הג'ל, 'הראיות למהדורה קדומה של פירוש ר"ח למסכת בבא מציעא', *PAAJR* 60 (1994), עמ' 31-84.

42 ראה: אברמסון, רב נסים, מפתח בערכו; י' שציפאנסקי, רבנו אפרים, ירושלים תשל"ז, עמ' 39-40; ש' שפר, הרי"ף ומשנתו, ירושלים תשכ"ז, עמ' 63-73.

רגליים להנחה כי במקומות הרבים שבהם הביא הרי"ף מדברי הירושלמי, עשה כן בעקבות דברי רבנו חננאל שלפניו ומתוכם. גם סגנון דיבורו של הרי"ף לקוח מסגנונו הפולמוסי של רבנו חננאל, אף שאצל הרי"ף מרובים מקומות הפולמוס הרבה יותר, באופן יחסי, מאשר אצל רבנו חננאל, הממעט להתפלמס. השפעתו העמוקה של פירוש רבנו חננאל ניכרת ביותר בספר 'אור זרוע' שחיבר ר' יצחק ב"ר משה מזוינה במחצית הראשונה של המאה הי"ג, ואשר נודעה לו השפעה רבה מאוד על תורת חכמי אשכנז. השפעה עמוקה נודעה לפירוש רבנו חננאל על פרשנות התלמוד הענפה שנתחברה בפרובנס, בספרד ובארצות אגן הים התיכון המזרחי, כמו גם על ספרות הפסיקה הענפה שנתייסדה שם.

אולם בעיקר אי אפשר להפריז בחשיבותו של פירוש רבנו חננאל כגשר הגדול שאפשר קיום שפה משותפת והפריה הדדית בין חכמי התורה שגדלו במסורת תורת הגאונים וחכמי ספרד הקדמונים, לחבריהם שבאשכנז ובצרפת הצפונית שגדלו על מסורת פירושי מגנצא ופירוש רש"י, שהיא שונה לגמרי. לעיל, בדברנו על הרשב"ם, עמדנו על חשיבותו הרבה של פירוש הרשב"ם לתלמוד, שלצד ספר 'הערוך' שבנוי בסדר אלפבית ולא בסדר התלמוד, הציג לראשונה בצרפת, באשכנז ובפרובנס, משנה סדורה ושיטתית של פירוש רבנו חננאל לתלמוד, שנכללה בפירושו — לרוב מתוך הסכמה, אם כי לא תמיד — והעמיד לראשונה לעיתים של הלומדים מערכת גדולה ומפותחת של נוסחאות תלמודיות מבוססות ומבוארות, שחותם גאוני בכל מאחוריה; זאת בניגוד למסורת הנוסח האשכנזית־הצרפתית הקודמת לזה, שהיתה רובה ככולה פרי העיץ והסברה העצמית. חשיבותו של גורם פרשני זה לא נעלמה, כמובן, מחכמי הזמן, וראשון להם רבנו תם, שקבע: 'וגם תראה בגירסת רבנו חננאל תלמיד רב האי, ובגירסת רבנו ר' יצחק אלפס תלמידו, כי גרסתם נכונה ומישרת, שמקומות [יש] שהחמיר רבנו חננאל ולא כהילכתא, וגם אין פירוש סברתו מכוון במקומות מועטים, אבל שמועתו עיקר' (ספר הישר, חלק השו"ת, עמ' 89). מאז ואילך מהווה פירוש רבנו חננאל עמוד ימני בכל הספרות התורנית שנתחברה באשכנז ובצרפת, בפרשנות ובהוראת הלכה. ולא זו אף זו. עיצו האינוטנסיווי של הרשב"ם בפירוש רבנו חננאל, והמשא והמתן הממושך בדבריו, הוא שהקל על קליטת פירושו למסכת בבא בתרא על ידי חכמי פרובנס של אמצע המאה הי"ב, והיווה את הגשר שעליו עברו פירושי צרפת לפרובנס — שהיתה נתונה עד אז כחוג המשיכה של תורת חכמי ספרד — וגרמו להידוצרות מחנה תורני צרפתי שם. ובמקום אחר הארכת את הדיבור בעניין זה, ובשאלת אופן קליטתו של פירוש רבנו חננאל באשכנז ובצרפת, וסיבת השוני שבינו לבין ספר הרי"ף — התלוי בו — שחלף קליטתו שם היה איטי ומהוסס בהרבה,⁴³ וצינתי שם שחי סיבות עיקריות לדבר: רתיעתם העמוקה של האשכנזים מסמכות פסיקה מרכזית ומספר

43 י" תא"שמע, רבי זרחיה הלוי, עמ' 43-44, 68-72, 93-95, 106-112, 148-149, והמצוין שם בהערות.

פסקים חתוך, החלטי וחד-משמעי, שבתחום תרבותם מעולם לא נתקיים דבר שכזה, לא אז ולא בשום תקופה בעתיד הרחוק יותר, ובעיקר – תחושתם כי המסורת ההלכתית המשתקפת בו אינה תואמת את מסורתם הם, שלא היתה תלויה כל כך, עוד במאה הייב, במסורת התלמודית-הגאוןית דווקא.

רב נסים

רב נסים (990-1060 לערך) 'מרוכז ברבנות' היה, כלשתו של פרופ' ש' אברמסון, אשר הקדיש ספר גדול למחקרו ולחקר תורתו – 'רב נסים: חמשה ספרים נפתחים' (ירושלים תשכ"ה) – ואביו היה נציגן של ישיבות סורא ופומבדיתא לצפון אפריקה. את התלמוד פירש רב נסים בכמה צורות, ובמסגרות נפרדות. פירושו השוטף לכמה מסכתות מן התלמוד נכתב עברית כרוכו, אך כיום מצויים בידינו שרידים מועטים מתוכו בלבד, למסכתות ברכות, עירובין, ראש השנה ויבמות, ואלה נרשמו – וקטעים מתוכם נדפסו – בספרו הנזכר של אברמסון, עמ' 193-153. פירושו מיוסד על פראפרזה מלאה של סוגיית התלמוד, לכל אורכה, במילותיו שלו. פירושו ותפיסתו משולבים במארג הפראפרזה, כמו גם פירושי גאונים שהביא בקצרה מדי פעם וחילופי גירסא, ויכול אדם ללמוד מתוך פירושו זה את כל מהלך הסוגיא לפרטיה ללא שיהא צריך לפתוח את גוף הגמרא ולעיין בה. מהלך זה מייצג תפיסה שלפיה תפקיד הפרשן להקל על מלאכתו של הלומד ככל שאפשר ולטחון בשבילו עד דק ככל שרק ניתן – תפיסה השונה באופן מהותי מזו המשתקפת בפירושי אשכנז, ורש"י בראשם, שפירושם נועד לעמל ויגיעה, כמוסכר לעיל (עמ' 42). פרשנות פראפרסטית בהיקף ובתנופה כאלו של רב נסים נוטה, בהכרח, ליצור סטנדרטיזציה של הרמה הלימודית ותפיסה אחידה של מצע הסוגיות התלמודי, בניגוד לפרשנות הפנים-אירופית, המייצרת רמה גבוהה מאוד של מחלוקת אישית בקרב לומדיה בכל הנוגע למשמעות שיש להסיק ממצע הסוגיות. ככל הנראה נתחבר ספר מוקדם זה של רב נסים לפני פירוש רבנו חננאל, בן זמנו ובן מקומו, אשר הציע פראפרזה מתונה בהרבה אך משוכללת לאין ערוך משלו, ועל כן נדחק פירושו של ר' נסים לשוליים, כמעט ואינו מצוטט בספרות הרבנית שאחריו, מספר הקטעים שנותרו בידינו קטן ביותר, ואפשר שלא נשלם מעולם.

שונה לגמרי הוא ספרו האחר, 'ספר המפתח למנעולי התלמוד', שמטרתו ומבנהו שונים לחלוטין, ואף גורלו שפר הרבה משל קודמו. הספר נכתב ערבית במקורו, והיקף מסכתות רבות, אולם לידינו הגיע תרגומו העברי לשלוש מסכתות בלבד, ברכות, שבת ועירובין, והוא נדפס כיום בשולי מהדורת התלמוד שבדפוס וילנא תר"ם-תרמ"ו וכמהדורת פירושי רבנו חננאל, הנזכרת לעיל, עמ' 121. מן הגניזה עלו, ועדיין עולים, קטעים מן המקור הערבי, למסכת שבת, והבאות הגיעונו בכלי שני ושלישי. התרגום העברי הנדפס אין ידוע מי עשאו, ומכל מקום כל המשתמשים

בספר זה קראהו במקורו הערבי, וכדברי אברמסון: 'הספר לא נתפשט כפי ערכו. ודאי גרמה לו לשונו שאין אנו מוצאים ציטאטים מפורשים ממנו אלא בספרים של מחברים שהכירו לשון ערבי'.

כאמור, שונה מטרתו של ספר זה מקודמו, וניכר בו מצבה הראשוני של פרשנות התלמוד העצמאית אז. לדברי מחברו, ניגש לכתיבתו כי ראה ש'התלמידים' מתקשים מאוד באיתור ההבאות הפנימיות הרבות המצויות בסוגיות התלמוד, שדרך להביא מימרות תנאיות ואמוראיות בסתם, מבלי לציין היכן מקורן. אי ידיעת המקור מטשטשת את ההבנה — ראה לעיל, עמ' 22 — בגלל ניתוקה הנוכחי של המימרא מהקשרה הראשון, ופעמים לוקה משום כך הבנת הסוגיא כולה, כי 'מי שלא עיין בה לשם [=במקורה] אינה מתפרשת לו כאן' (שבת יח ע"א). מטרתו העיקרית לפתוח את 'מנעולי התלמוד', באמצעות הצבעה על מקור הדברים, תוך כדי ביאור המימרא על רקע מקורה. כיום נראית לנו משימה זו פשוטה, קלה ומוכנת מאליה, לאור מסורת הש"ס, פירוש רש"י והשכלול הטכני העצום שבעקבות המצאת הדפוס, האחדת המתכונת הצורנית, והפצת ספרות חז"ל לכל היקפה במהדורות משוכללות. אולם לא כך היה הדבר במאה הי"א, ולעינינו משתקפת מן הספר הזה בקיאות איתנה בכל רחבי ספרות חז"ל, בהלכה ובמדרשי הלכה ואגדה, הן באיתור מקורות גלויים והן באיתור מקורות חבויים וחידתיים יותר. עם זאת, פעמים הודה רב נסים כי אינו יודע את מקור הדברים, וכי דברי הגמרא במקומם הם, ככל הנראה, המקור עצמו (שבת קה ע"ב); ויש גם שהמקור שעליו הצביע אינו ישיר אלא עקיף, ואין ודאות כי הוא אכן מקור הדברים. כאמור, משלב הפירוש מראי מקומות עם ביאור נרחב של הקשר הדברים במקורם ותפקודם כאן, ומדי פעם ניצל רב נסים את הבמה כדי להציע תירוץ מחדש משלו לקושיא ששאלהו תלמידיו, או שלא מצאה מענה נוח תוך כדי לימוד התלמידים בישיבה. בנושאי הלכה מסובכים ומורכבים, כענייני טומאה וטהרה, הציע רב נסים יריעה רחבה להסברת ההלכה לפרטי פרטיה, תוך ציון מראי מקום מדויקים בספרות חז"ל למקורותיהם של פרטים ופרטי פרטים אלה, ופעמים נהג כך גם בסוגיות מרכזיות פחות, כגון אריכות דבריו בסוגיית היתר קציצת אילנות (ברכות לו ע"א). אף כי לא נתן דעתו, בדרך כלל, להעלות פסק הלכה למעשה מתוך הדברים, לעתים רחוקות עשה כך, כגון דבריו בעניין בין השמשות (שבת ב ע"ב), בעניין טלטול מוקצה: 'ומכאן תדע שאלו שמניחים כבר על המנורה שהדליקו עליה נר שבת... בניגוד לאמת ולנכון ושהוא אסור אין לעשותו כלל...' (שבת ל ע"ב), ועוד. לעתים הקדיש מילים אחדות להסברת ההיגיון הדרשני אשר ברקע הטיעון התלמודי, כגון: 'ולפי שאי אפשר להיות דברי הכתוב סותרין זה את זה, כי כולם נכוחים למבין, העתיקו לנו קדמונינו פירושם, והעמידו לנו כל אחד ואחד מאלו המקראות בדבר שהוא

44 מונח זה נזכר מדי פעם בפירוש, והוא מציין בדרך כלל את תלמידי ישיבתו. פעם אחת הזכיר 'שאלני תלמיד מבני ספרד' (ברכות נה ע"ב).

מיוחד לו, ואמרו "הא כיצד" (ברכות ב ע"א); וכן: 'אמר לו ר' מאיר אני אני סובר כדעתך בבין השמשות... ואני סובר בבין השמשות כדעתו של ר' יוסי... ואל תשיבני אתה מדרך הדעת שלך כי אני סובר כדבריך, אלא כר' יוסי אני סובר' (ברכות ג ע"א); וכן: 'שאי אפשר שיזכיר [הכתוב] דבר שאין בו תלמוד, כדכתיב "כי לא דבר ריק הוא מכם", ואין לנו דרך לידע לאיזה תלמוד נכתבו כולם אלא מקבלת החכמים ז"ל...' (ברכות יט ע"ב). הערות לנוסח הגמרא וגירסתה נדירות מאוד בספר, וניכר כי נוסח התלמוד שלפניו איתן ויציב.⁴⁵

אין הכוונה לומר כי לא מצויות היו נוסחאות 'מתוקנות' (=משוכשות) לרוב גם בצפון אפריקה; אדרבא, מצויות היו גם הן, כמוכח ממה שהבאתי בהערה 45, וכדומה. אלא שהנוסחאות שזוקקו ונתבררו על ידי גדולי התורה שם, זכו לאמון מלא, משום שבדיקותיהם נסמכו על חומר גאוני רב שהיה מצוי להם ובסביבתם, ואלו נעלים היו מכל ספק בעיניהם, ובעיני הלומדים — הספרדים, בעיקר — בכל הדורות. חומר רקע כזה לא נתקיים באשכנז ובצרפת אלא באופן מקרי.

במקביל, הקדיש רב נסים מקום נכבד יותר מאשר רבנו חננאל לענייני אגדה ואמונה הגידונים בתלמוד, כגון הקטע הגדול על דחיית ההגשמה (בסוף פירושיו לברכות), וכגון דבריו על המעשה הנזכר בתלמוד, שלפיו בת קול שיצאה מן השמים נדחתה על ידי גדולי התנאים, בטענה כי 'לא בשמים היא', ומשתמע מזה לכאורה כי תוכנה מוטעה היה או בלתי רצוי. וכיצד ייתכן כדבר הזה? ועל כך השיב רב נסים כי: 'לא היתה הכוונה אלא לנסות את החכמים אם יניחו הקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשכיל בת קול אם לאו, ודומה למה שכתוב "כי מנסה ה' אלהיכם אתכם"... כי תורת ה' תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו כי אינו מחליף ממנה דיבור אחד, ואין בתורתנו חסרון ולא ספק כדי שנצטרך אל ראייה מן השמים...' (ברכות יט ע"א).⁴⁶ ומהדהד כאן ויכוח בין דתי יהודי-מוסלמי. על הנסים המתוארים בבבא מציעא (נט ע"א) בסוגיא זו, כגון שנסתה אמת המים ותכופף התרוב, העיר רב נסים — בדומה לרבנו חננאל לפניו (לעיל, עמ' 135) — כי אפשר שהעניין כולו נתרשש בחלום ולא במציאות, אלא שחז"ל ייחסו חשיבות לחלומות גם כן. ואף אם נאמר כי אכן קרה כך במציאות ובפועל ממש, סירבו חכמים להתייחס לנסים אלו, כי עצם התופעה היא טבעית, 'לפי שכן דרכו של עולם להתנהג', אלא שהעיתוי והנסיבות היו בדרך נס. במקומות כאלה הציע רב נסים את דבריו מחמת חשיבותם לגופם, גם מבלי שתתעורר לגביהם שאלת מקור הדברים כלל, וזאת מפני הערך הרב שייחס לנשאים שבאמונה, ועל כן חתר בכל כוחו ליישב את הקשיים הרעיוניים הברורים שהציגו סוגיות אלו בפני

45 הערה נדירה שכזו היא: 'שמרעה זו עיקרה במסכת ברכות פסקא, ומשובשת היא בכל הנוסחאות, ואנו תיקנוה מנוסחי הישיבות, והנה אנו כותבין בגירסא כפי מה שתיקנו הישיבות' (סנהדרין סז ע"א; גנז קדם. א, סי' ז); זמקצת הגורסין אין מעמידין הדבר אלא שגורסין כך... ' (שבת, קלב ע"א).

46 ודוגמאות נוספות לנקודה זו ראה אברמסון, רב נסים, עמ' 5, 165-166.

הלומדים; פעמים רמוז על ויכוח בין דתי בהקשר זה, כגון מה שכתב על דברי הגמרא (ברכות לב ע"א) 'אמר לו הקב"ה למשה החייתי בדברך':

זה הדבר קשה היה בפני התלמידים, והיו מלעיוזין בו עלינו התולקים על דברי רבותינו ז"ל, ואמנם כי פשוטו של זה הדבר נראה שאינו מתקבל על הדעת... דע לך כי החיים והיכולת שתי מידות הן ממידותיו של הקב"ה, שהן מידות עצמו וגדולתו שאינן נחלפין ממנו כלל, כי הכוח והיכולת אינן נמצאין אלא במי שהוא חי, ומי שהוא חי העולמים אי אפשר שלא יהיה יכול. וזה הדבר אף על פי שהוא שריר ומקויים בסברא יש לו חיוזק מן הכתוב... הודיע לנביאו שבודאי אילו השמידם לעם היו האומות ואומרות שאין לו יכולת... והואיל ואין מתברר להם שהוא יכול גם כן אין מתברר להם שהוא חי... כלומר, שבשביל עתירתך גרם הדבר ותברר לאומות שאני חי.

וכל כך נחפעל רב נסים מפירושו־תירוצו זה ער שסיים ואמר: 'זוה הוא צד התירוצ' של זה הדבר, והיה נעלם מאוד, וסייעני הקב"ה לגלותו ולפרשו, ולא ראיתי אדם שקדמני לזה התירוצ' ולזה הפירוש. יהיה שמור בידך' (שם לב ע"א). יש ושאלות אמוניות מלוות סוגיות הלכתיות מובהקות, וגם באלה טיפל רב נסים יפה, כגון: 'וכזה הפירוש שפירשנו יסור מלבך ספק גדול שמסתפקין בו בני אדם ושואלין עליך, כיצד זה 'עשה דוחה לא תעשה' והרי 'לא תעשה' חמור, כשלעצמו, מן העשה? 'ופעמים שעולה על דעתך שיש בזה ענין חזרה בדבר הראשון', היינו שהתורה עצמה חזרה בה מדבר שנאמר בה, והדבר עלול להעיד חלילה על אפשרות שיחול שינוי בדיני התורה, ששוב אינם נצחיים — גם זה נושא רווח בפולמוס האסלאמי-היהודי. לדברי רב נסים אין 'לא תעשה' נדחה מפני עשה, אלא שעיקר נתינתו של הלאו היתה על תנאי שאין עומדת מולו מצוות עשה, עיין בדבריו (שבת קלכ ע"ב), שבסיכומם נשתבח רב נסים בעצמו ואמר: 'הבן דבר זה ושמור אותו כי הוא ספק גדול והרי גילינו אותו'.⁴⁷ תחושת השמחה והגאווה על שזכה ליישב שאלות קשות שקדמוניו — גאוני בכל בפירושיהם שבכתב וחכמי מקומו, בזמנו ולפניו, בדרך לימודם שבעל פה — התלבטו בהן הרבה ולא פתרו אותן באופן משביע רצון, מלווה את עבודתו לכל אורכה, גם בענייני הלכה מובהקים, והוא נתן לה ביטוי ברור: 'דע כי זו החלוקה גלאו למצוא אותה הרבה מהחכמים, ולא תמצא אחד מן הקדמונים שפירשה וביררה, ואנא ברחמי שמים כבר יגעתי ומצאתי כתוספתא... והזהר לך בזה הפירוש כי נסתר הוא מאוד, וכבר סייעני המקום לגלותו ולבררו' (שבת טז ע"ב); וכן: 'וכבר טרחו בזה השינוי

47 קטעים מקוריים נוספים, ארוכים ומפורטים, בשאלות של אמונות ודעות, מתוך ספר 'מגילת סתרים' לרב נסים גאון, פרסם ש' עמנואל, 'שריד חדש מספר מגילת סתרים', ספר היובל לרב מרדכי בריאר, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 531-535.

ששנה אביי הרכה מן החכמים ולא שמעתי מהם כלום, ולא מצאתי בו לאחד מן הגאונים פירוש, אבל טרחתי על שינויו ומצאתי... וכבר זה הפירוש הודענו באלו הימים לתלמידנו ופירשנו להם בזה הענין... (שבת מז ע"א). תשובותיו המקוריות של רב נסים התקבלו יפה בין תלמידיו, וכאשר נשאל על ידי תלמיד מספרד מדרע 'אין מראין [כתלום] דילועין אלא ליראי שמים' (ברכות נה ע"ב), העיר שלא קבלתי בה כלום וגם לא נשאלתי עליה קודם לכן מעולם, אף על פי כן לא נשתמט אלא העמיד לו תשובה יפה: 'זהיה ישר בעיני השואל זה הפירוש, גם בעיני כל התלמידים שהיו לשם, ולפיכך כתבתי בזה המקום'.

ספר זה, מגמתו, תוכנו, מבנהו וההערות האישיות הפזורות בו לרוב, מדגים יפה עד כמה כרוכה היתה היצירתיות התלמודית-הרבנית המתחדשת בצפון אפריקה — כמו גם באירופה הצפונית (ראה לעיל, עמ' 25) — בהוריי השיבות ותלמידיהן, ואלה היו הרקע האמיתי למהפך המתהווה והולך במרכזים התורניים החדשים מחוץ לבל. לימוד התלמוד בתורה, במסגרת ישיבתית מגוננת, והוריי השאלות, הקושיות, התירוצים וההסברים, הנלווה באופן אוטומטי ללימוד מדרך בצוותא מן הטיפוס הזה, כמו גם התחרות המתמדת על 'פתיחת מעולי התלמוד' בפני התלמידים ועל העמדת תשובות טובות יותר לשאלותיהם, שתתקבלנה יפה על דעתם ותשבענה את רצונם, כל אלה משתקפים היטב בספר המפתח לרב נסים.⁴⁸ רב נסים מזכיר בספרו מדי פעם את הגאונים רב שרירא ורב האי, שאילתות וספר הלכות גדולות, ופעם אחת הזכיר את ר' חושיאל וקראו 'רבי אדוננו הקדוש רבנו חושיאל מעלמי [=מורי] ריש כי רבנן ז"ל ולתחיה' (ברכות ח ע"ב) ואת רבנו חננאל ב"ר חושיאל וקראו גם הוא 'מורי' (שם), אף כי השתמש בדברי רבנו חננאל בסתם, בלא הזכרת שמו (סנהדרין טז ע"א ועוד). כמו כן הזכיר מדי פעם 'גאונים' סתם, וב'קבלתם' השתמש לציון מקור שאינו מפורש כגמרא (ברכות ה ע"ב), כדרך שהשתמש בתלמוד הירושלמי להשלים פרטים שאינם כתובים בסוגיא הבבליית (שם ט ע"ב). שימוש בידושלמי נפוץ למדי, ואף זו היתה לו למנה מפידושי רבנו חננאל שהיתה להם השפעה רבה על פירושו, ופעמים שהוא מכנה קטע ירושלמי בתואר 'חביב' (שבת יג ע"א).⁴⁹ אף לא נמנע מלעמת בין השניים, כגון המקרה המעניין הבא:

וכתב אדוננו האי ז"ל דהגי מילי דכתיבן בהלכות [גדולות], הנזכר למעלה מזה] רבוואתא דבתר רבנן סבוראי פירשו לה... ואית לה להא מילתא סייעתא בתלמוד ארץ ישראל ומילתא מוכחא היא, עד הנה דברי גאון ג"ע. ואני

48 הזכרות נוספות של 'תלמידים' מתקשים פזורות לרוב בספר, כגון: 'זה הוא פירושם והחקקתי לכתבו הנה מפני שראיתיו קשה לתלמידים וכיאתיו כדי שיתגלה לכלי' (שבת טו ע"ב); 'זה שהוצרכתי לפרש דבר זה לפי שראיתיו מסוכן אצל כל התלמידים ובאתיו כדי שיתגלה ויחבר' (קלא ע"א).

49 או 'ראה ביותר' (שבת נה ע"א).

עיינתי בתלמוד א"י וכתבתי ממנו הלכה שהוקדם זכרה, וכפשוטן של דברים יראה [ממנו] סיוע גדול לאותו הפרט שפרטתי, אבל כשתעיין בסוף הדברים שנאמרו לשם... לא הוי סייעתא, אבל סמכתי על דברי אותם גאונים (שבת יב ע"א).

נראה כי רב נסים כתב את פירושו לפי סדר התלמוד, ורמיזותיו אל מקומות אחרים בספרו שבהם נתפרשו עניינים שונים, מפנות כולם אחורה, לפי סדר התלמוד, ולעולם לא קדימה. עם התקדמות פירושו יכול היה רב נסים להשתמש ברמיזות פנימיות רבות יותר, וכבר במסכת עירובין יש בפירושו רמיזות פנימיות רבות, והוא מאבד מתגופתו העצמית הרבה הניכרת במסכת ברכות (ופחות מכך במסכת שבת). השאלות והתשובות המקוריות ומגעיו עם ה'תלמידים' מתמעטים והולכים עד שהם נעלמים לגמרי. במסכת עירובין חזר הספר אל מתכונתו הראשית, השקטה, כפי שתוכננה מראש, ובעיקר הריהו מתרכז בהפניה אל מקורות חז"ל חבויים, כהבטחתו בהקדמתו, וכל היתר מתמעט והולך עד להיעלמותו המחלטת. ברכה לעצמה קובעת ה'הקדמה' הארוכה והעשירה בתוכן של ספר 'המפתח'. שבה ביאר המחבר את מגמתו, ברוח הדברים שהזכרו לעיל, ומלבד זאת העלה שורה של רעיונות שנועדו לחזק את רוח האמנה בבחירת עם ישראל ובקדושת תורתו המיוחדת לו, וערך יתר אומות העולם מן הבחינה הזו, וכמו כן רשם בפירוט רב את 'סדר מקבלי התורה', היינו את סדר הקבלה ואופן מסירת תורה שבעל פה מדור אל דור, והוסיף להביא הרבה דוגמאות לדרך חשיפת מקורות פנימיים בספרות חז"ל, ואף רשם חלוקה מפורטת של חמישים צורות ספרותיות המופיעות דרך שגרה בתלמוד שיש בהן, בדרך כלל, התייחסות, דרך רמיזה סתמית, אל מקורות המצויים במקומות אחרים.

הספר שפרסם את תורתו של רב נסים ביותר, הוא ספרו השלישי: 'מגילת סתרים'. ספר זה מורכב היה סימנים סימנים, הכיל עניינים שונים בהלכה, באגדה, בפסיקה, בפרשנות מקרא ותלמוד, תשובות לשואלים, בירורים במקורות מנהגי ישראל, ענייני אמונות ודעות והויכוח הבין דתי, ועוד הרבה. חלק גדול ממאות סימניו מתייחס לפרשנות תלמודית במישורן וחשיבותו לענייני רבה מאוד, ולא רק מפני כך, אלא בעיקר משום שלא כשני ספריו הקודמים שהזכרנו לעיל, הרי רשימת המשתמשים בספר 'מגילת סתרים' רחבה מאוד, ומקיפה את כל גדולי הראשונים במזרח ובמערב. להם שימש הספר מקור מידע רב חשיבות בזכות הבקאות הרבה בכל ספרות חז"ל המשתקפת בו, כמו גם בכל רחבי ספרות הגאונים, שממנה ציטט מלוא חופניים: רב האי ורב שרירא, רב סעדיה ורב שמאל בן חופני, ראשי ישיבות' ועוד. סייעו להתפשטותו של הספר רוחב אופקיו וקשת הנושאים המגוונת ביותר שהעסיקה אותו, אופיו המעין-אנציקלופדי והעובדה כי לא היה בנמצא באותה עת — חמץ רב אחריו — ספר אחר דוגמתו שהקיף כמעט את כל מה

שחכם תורני מבקש היה לדעת. מלבד מעלותיו אלו היה ספר זה דרלשוני מעיקר נתינתו, ומקצת סימניו נכתבו ערבית ומקצתם עברית; ואף שישנם בידנו קטעים שבהם עולה חומר זה במעורב, יודעים אנו כי כבר בחיי המחבר — בשנת 1051 — נתחלק הספר לשני חלקים לשוניים נפרדים. עובדה זו אפשרה לחוג קוראים רחב ביותר להשתמש בו, מלבד עובדת קיומם של תרגומים קדומים לעברית למקצת סימנים שהיו כתובים ערבית. קוראי עברית ערכו להם קבצים משלהם מתוך הספר, וקוראים אחרים ערכו לעצמם ליקוטים שונים מתוכו, על פי צורכיהם. רשימת המשתמשים בספר, שערך אברמסון וכלל בספרו הנזכר (עמ' 234-244), עשירה ביותר, ומיוצגים בה חכמי מזרח ומערב, ובכללם חכמי צרפת ואשכנז קדמונים רבים. קטעי הספר המתלקטים בידנו כיום מוצאם מקטעי גניזה ומשלל המובאות בספרות הרבנית, ובין קטעי הגניזה נמצא גם מפתח קדום של הספר, מסודר לפי המסכתות ולפי העניינים, המשקף אמנם את מצב הספר כפי שהיה ביד בעליו זה — ובודאי נתקיימו גם מבנים אחרים של הספר — אף על פי כן מקל מפתח זה על זיהוי הקטעים ואופן שיבוצם. חומר רב מאוד בענייניו של 'מגילת סתרים' נאסף בספרו הנזכר של אברמסון, והוא מהווה את הפרק המרכזי בספרו מאיר העיניים. ועד כמה עמוקה היתה השפעתו של רב נסים על גדולי התורה הספרדים שאחריו, לפחות עד אמצע המאה ה"ב, אפשר לנו להכיר מתוך דברי הרמב"ם שהובאו להלן, עמ' 188.

ר' יצחק אלפסי

הכללת ספר 'הלכות רבתי' של ר' יצחק אלפסי (הרי"ף) — שהוא ספר פסיקה מובהק, מן הראשונים בספרותנו, ראשון לארבעת עמודי הפסיקה הקלטיים — בחיבור על פרשנות התלמוד, דורשת הסבר. ספרו של הרי"ף מיוסר על סוגיות התלמוד כלשותן, מתוך התייחסות לאותם חלקים בלבד בתוכן שיש להם השלכה על דרך הכרעת ההלכה ופסיקתה למעשה. חלקים אלו מובאים בלשונם, פעמים כמות שהם ופעמים תוך הרחבות של משא ומתן, על רקע פרשנות הגאונים בתשובותיהם, מתוך הסכמה — או התנגדות מלומדת לה. באופן זה הופכת הפסיקה להיות מנומקת, וכרוכה בטקסט התלמודי עצמו, על סבכי פרשנותו. מצב עניינים זה כשלעצמו מצדיק — ואף מחייב — את הכללת הרי"ף במסגרת ספרות הפרשנות לתלמוד, אולם אין זו הסיבה היחידה, או העיקרית, לכך. חשובה הרכה יותר לענייננו היא הפיכתו של ספר הרי"ף, תוך זמן לא רב לאחר השלמתו, לספר לימוד שהחליף את התלמוד עצמו. תופעה זו היא מן החשובות בתולדות לימוד התלמוד, הן בשל מניעיה והן בשל תוצאותיה.

לספר 'הלכות רבתי' מבנה מיוחד: הוא מצטמצם בשלושה הסדרים המעשיים בלבד, מועד, נשים ונזיקין, ולמסכתות ברכות מסדר זרעים, חולין מסדר קדשים

ונדה מסדר טהרות (כלולה אצלו בפרק שני ממסכת שברעות),⁵⁰ משמיט חטיבות גדולות ואף פרקים ומסכתות שלמות העוסקים בעניינים שאינם נוהגים בזמן הזה (כגון מסכתות נזיר ונדירים והחלק השני של מסכת פסחים), מוותר על חלקי הסוגיא שאינם תורמים להכרעת ההלכה ומכליל את המועט יחסית הרלוונטי לה, כלשונו בתלמוד. מבה זה הניע רבים לוותר על לימוד התלמוד במקורו, ולקיים מצוות תלמוד תורה בספר ההלכות של הרי"ף דווקא.⁵¹ טענתם היתה כי במהלך המשא והמתן התלמודי מובאות דעות תנאיות ואמוראיות רבות, מהן הנתונות במחלוקת ומהן סתמיות, אשר בסופו של דבר מופרכות בראיות ברורות ונדרות ונדרות מן ההלכה, ומאחר ואינן אמת אין גם היגיון וטעם להשקיע מאמץ לימודי בהבנתן. ואף כי המשא והמתן שבקצבותיו מופרכות דעות אלו יש בו ענין לגופו, הרי לאחר שהופרכו הדעות שוב אין צורך להטריח עצמנו בהבנת טעותן ובסיבת הפרכתן, ומוטב לנו להקדיש את מאמצינו ללימוד הדעות האמיתיות שבהן תומכת ההלכה למעשה במסקנת הדין. לענין זה קשר הדוק עם התפיסה הספרדית — הנזכרת לעיל — בדבר אופייה 'המקצועי' והמעשי של מצוות תלמוד תורה, שמטרתה לשפר את איכות שמירת המצוות ורמתה. זאת בניגוד לתפיסה האשכנזית הקלסית, הרואה במצוות תלמוד תורה עיסוק אוטונומי, שאינו בא לשרת שום מטרה מעשית מעבר לעצמו, והוא מן הדברים שאין להם שיעור בזמן ובמקום. כפי שאנו עתידים לראות להלן. קנתה לה תפיסה פרגמטית זו, לאיטה, אחיזה גם בפרובנס כמאה הי"ג, ומאחר יותר גם באשכנז גופה, בעיקר לקראת המאה הי"ד. ספר ההלכות של הרי"ף נחן, לראשונה, בידי חוגים אלו אמצעי נאות להשיג את מטרתם בדרך מובחרת, ובמהלך הזמן הפך ספר הרי"ף לספר המחליף את לימוד התלמוד, ומחברים רבים כתבו ספרי פרשנות מיוחדים לספר הרי"ף, לצד עבודתם הפרשנית על התלמוד עצמו, לתועלת לומדים אלו. בכך הפך ספר הרי"ף לחלק בלתי נפרד מתולדות לימוד התלמוד ופרשנותו. יש רגליים לסברה כי מגמת קיצור התלמוד ופרשנותו, היתה אחת ממטרות היסוד של הרי"ף עצמו בצאתו לכתוב את ספר ההלכות שלו בדרך זו דווקא. אמנם, אין בידינו מפתח של ממש לבחון באמצעותו מה כלל הרי"ף בספרו מתוך הסוגיא ומה דחה, אולם אין ספק כי ניתן היה להשמיט ולקצר עוד מתוכן הלכות הרי"ף מבלי לפגוע במתכונת הספר ומטרתו, אלא אם כן היה רצונו מלכתחילה לערוך את ספרו כ'קיצור התלמוד' ללומדיו מלבד היותו ספר פסקים תלמודי.

ביוגרפיה

מרצאו של הרי"ף מצפון אפריקה, ושם חי ופעל רוב ימיו. את חמש עשרה שנותיו האחרונות, עד לפטירתו בגיל תשעים שנה, הוציא בספרד, ואז כבר נודע שמו

50 הלכות מעשיות אחרות המפורזות בסדרי קרשים וטהרות סידר הרי"ף בקובץ מיוחד, בשם 'הלכות קטנות' (כגון הלכות תפילין וציצית).

51 על ענין זה ראה תאישמע, רבי זרחיה הלוי, פרק ז, וזהלן, עמ' 211.

לתפארת בספרו זה, שנתחבר זמן רב לפני כן, בצפון אפריקה, ובמאות תשובותיו. הרי"ף היה אחד מחמשת החכמים ששםם 'יצחק', אשר פעלו יחדיו בהנהגת אותה תקופה גדולה בספרד – לפי סיפורו של אברהם אבן ראוד בספר הקבלה – והיה 'הגדול שבכולם'. אכן, ככל שגדול היה פרסומו, אז ומאז, כך נתעלמו ותשכחו לחלוטין תולדותיו האישיות, ועד היום לא נודע על אודותיו דבר חצי דבר יותר מלבד השורות המועטות שקבע לו הרב אבן ראוד בספר הקבלה הנזכר:

ועוד גדול מכולם רב יצחק בר יעקב בן אלפאסי מקלעה חמאד ותלמידו של ר' יעקב בר נסים ותלמידו של ר' חננאל. הלשינו בו בארצו אלעגאב בן אלכלפא וחיים בנו, עד שברח תכנס בספרד בשנת דתתמ"ח [=1088]. וכיבדו ונישאו ר' יוסף הנשיא ב"ר מאיר בן מהאגיר. תכנס למדינת קורטובה ועמד שם מעט. ואחר כך הלך למדינת אליסאנה והעמיד תלמידים הרבה ויצא טבעו בכל העולם. וחיבר הלכות כמו תלמוד קטן. ומימות רב האי לא נמצא כמזהו בחכמה (מהר"ג' כהן, פילדלפיה 1967, עמ' 62).⁵²

זה מה שסיפר עליו הראב"ד, מלבד קצת דברים נוספים על יחסיו עם הרב אלבליה (ראה להלן, עמ' 168). אולם, אף צרור ידיעות קלוש זה לא ניקה מקשיים, והוא מעלה עמו שאלות שונות שלא נפתרו באופן משביע רצון עד עתה:⁵³ (א) האם 'בן אלפאסי' כמזהו כ'אבן אלפאסי', הינו שם משפחה, או שהוא שם מקומו, כלומר: מן העיר פאס? (ב) 'קלעה חמאד' היא בירתה של שושלת בני חמאד, אשר ייסדה בשנת 1007 באלג'יריה, ואילו פאס במרוקו היא, בריחוק מקום רב ממנה – מה הוא אפוא היחס בין שני תוארי הרי"ף הללו? היש לנו להניח קיומה של 'קלעה חמאד' אחרת, בלתי ידועה לנו, על יד פאס של מרוקו? (ג) במקום אחר אומר אבן ראוד (עמ' 58) כי לאחר פטירת רב נסים ורבנו חננאל (1057) 'פסק התלמוד מארץ אפריקה, ונשאר מעט מזער במדינת אלמהדיה בידי בני זוגמאר, ובמדינת קלעה חמאד בידי מר שלמה הדיין בן פרמש, אבל לא נסמכו ברבנות ולא יצא טבעם בעולם' – אין להבין כיצד יכול היה לומר כך בזמן ובמקום

52 וכן כתב גם המשורר משה אבן עזרא בספר העיונים והדיות (ירושלים תשל"ה, עמ' 75): 'הרב המופלא ר' יצחק פאסי, יתן ה' את מנוחתו שלום וידה את עפרו, בעל האמונה המוצקה אשר אין דומה לה, והשכל הבריא אשר אין דוגמתו, והחכמה הצלולה אשר אין משלה, והעט השופע אשר אין כמזהו. לא התפאר בכולם ממקצוע השירה, לפיכך לא הזכרתיו עם בעלי ההלכה המשוררים'. לא יכול היה הרמב"ע לכלוא רווח, וכללו בספרו אף כי לא היה משורר.

53 פרטי הבעיות המנויות כאן נידונו פעמים הרבה במחקר וסוכם על ידי שציפאנסקי, רבינו אפרים, פרק ב. הוא הכריע, בעיקרו של דבר, כדעתו של הרב ב"ז בנדיקט במאמרו 'הערות לתולדות הרי"ף', קריית ספר כז (תשי"ז), עמ' 119-120 [=בנדיקט, פרובנס, עמ' 284-286]. כי הרי"ף חי ופעל בקלעה חמאד שבאלג'יריה וכי לא היה כלל בעיר פאס. את רב נסים הכיר הרי"ף, לדעת שציפאנסקי, באופן אישי, בהיות רב נסים בקלעה חמאד (כנראה לאתר חורבן קירואן) ואילו את רבנו חננאל לא הכיר כלל.

שפעל שם הרי"ף, 'הגדול שבכולם'. לפי חשבתו של אבן ראוד נולד הרי"ף בשנת 1013 ולא יצא לספרד אלא בשנת 1088, ואם כן היה כבן ארבעים וארבע בעת שנפטר רבנו חננאל, והמשיך לפעול באפריקה שלושים ואחת שנה, עד להיותו בן שבעים וחמש. (ד) הקביעה כי היה תלמידים של רב נסים ושל רבנו חננאל, גם היא אינה משתקפת כלל בספר הרי"ף. אף על פי שהוא מצטט מדברי שניהם,⁵⁴ הריהו ממעט מאוד בקריאת שמם המפורש על ההבאות מדבריהם, ובוודאי שאין משתקפת בספר שום יראת כבוד כפי הרגיל בין רב לתלמיד, ובפרט אל רבנים גדולים שכאלה. רוב הבאותיו מרבנו חננאל – והן אכן מרחבות – סתמיות או בכינויים סתמיים, כגון 'איכא מאן דאמר', והוא גם רגיל מאוד לדחות הבאות מן הסוג הזה. עם זאת אין ספק כי 'קיבל' מהם – הרבה מאוד מן הר"ח ומעט מרב נסים.⁵⁵ ר' פרחיה ב"ר נסים, החכם המצרי הנוודע שחי במאה הי"ג והיה מחותן רחוק של הרמב"ם,⁵⁶ מוסר בפירושו למסכת שבת⁵⁷ בשם 'רבי יוסף הלוי אבן מיגש ז"ל, שקיבל מרבי יצחק בעל ההלכות ז"ל, שקיבל מרבנו נסים ז"ל בעל מגילת סתרים'. נותרו גם נוסח מצבתו ושתי קינות על פטירתו, משל משה אבן עזרא ויוסף אבן סהל.⁵⁸

הספר

הרבה יותר ממה שאנו יודעים על קורותיו האישיות יכולים אנו לספר על מפעלו הספרותי הגדול. ספר 'הלכות רבתי' – או 'הלכות' סתם, כפי שהוא נקרא לרוב ברשימות הספרים מן הגניזה, שבהן הוא נזכר לרוב – כשמו כן הוא: סידור פסקי ההלכה היוצאים מן התלמוד, בכל סוגיא שיש לה משמעות מעשית בזמן הזה, לפי סדר המסכתות והדפים, וכלשונה – ומתוך לשונה – של הסוגיא התלמודית עצמה. שלא כבעל 'הלכות גדולות' שפסק אף הוא את הלכות התלמוד בשיטה זו עצמה, הביא הרי"ף בספרו – הקרוא כשם ספרו של שמעון קיירא⁵⁹ – גם את עיקר הסוגיא הנוגע להלכה, בלשונה ממש. אליו צירף אותו חלק מן המשא והמתן התלמודי שעשוי להיות לו נפקא מינה לפרטים שונים מתוך אותה הלכה, או שיש בו צורך להבנה נכונה של סברת הסוגיא, והוסיף וצירף מדברי הגאונים ופסקיהם, לפעמים מעט ולפעמים הרבה, ומשא ומתן בדבריהם, הכול כפי מה שהיה עניין

54 ראה אברמסון, רב נסים, עמ' 212-214.

55 שם, עמ' 214-222, ולפי המפתח: יצחק בן יעקב אלפאסי.

56 ש"ד גריטין, ר' חננאל מחותנו של הרמב"ם, תרבי"ז (תשמ"א), עמ' 313-314.

57 א' שושנה וב"ח הירשפלד (מהדירים), פירוש רבינו פרחיה ב"ר נסים על מסכת שבת, ירושלים וקליבלנד תשמ"ח, עמ' 116.

58 לקינת משה אבן עזרא ראה שירי החול שלו, מהר"ח בראדי, ברלין תרצ"ה, סי' רט. לקינת יוסף אבן סהל ראה ש' אברמסון, בלשון קודמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 64-71. שם דן בייחוסה של הקינה לר' יהודה הלוי, וגם ביארה.

59 ראה נ' דנציג, מכוא לספר הלכות פסוקות, ניויורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 186 הע' 59.

בעיניו לתועלת פסיקת ההלכה. כזה קבע הרי"ף את סגנון לימוד ההלכה הפסוקה, בניגוד לפסיקתה היבשה גרידא כבספר 'הלכות גדולות', וכהגדרתו הנכונה של ח' שטרנוביץ.⁶⁰ פעמים נזקק הרי"ף להזכרת התלמוד הירושלמי השייך לאותו עניין, דבר שתאם יפה את מסורת רבנו חננאל, ואף נעשה בעקבותיו, בצמוד לו ולרוב גם על פיו ממש, אך היה מנוגד תכלית ניגוד לדרך הגאונים שאת דבריהם שיקע ביסוד פסיקתו, אף אם לא תמיד הזכירם. עם זאת, אין הרי"ף מסתמך באופן עיוור על דברי הגאונים, ופעמים שהוא יוצא נגדם בביטויים קשים ונחרצים, או נושא ונותן עמם בהרחבה, בקושיות ובתירושים ובמשא ומתן למדני נרחב, ובמקרים אחדים נתרחו דבריו עד כדי דיסוטציה גמורה; שלוש יחידות פרשניות ארוכות של ממש הפריד הרי"ף מגוף ספרו וקבען לחוד, בלשון הערבית, בסוף ספרו.⁶¹ ספרו של הרי"ף הוא הראשון בספרות הרבנית שבו באו לידי ביטוי הולס וברור שלרשת עמודי הפסיקה העיקריים של יהדות המזרח: התלמוד הבבלי על פי המסורת הפרשנית של רב שרירא ורב האי גאון (בעיקר), התלמוד הירושלמי על פי מקומו וערכו בפירוש רבינו חננאל, והסברה העצמאית עם כוח החידוש המתון. כאמור, אין הרי"ף מצטט בדרך כלל במישרין מן הירושלמי אלא במסגרת הבאותיו מדברי רבנו חננאל ורב נסים, או במסגרת שימוש בספר הקדמון 'מתיבות'. ספר אנונימי זה נתחבר, על פי ההשערה, כמאה שנים קודם לכן, ודרכו לערוך השוואה קבועה בין שני התלמודים ככל עניין שעסק בו, בעיקר באמצעות צירוף דברי הירושלמי, לאחר שהביא את תמצית הסוגיא הבבלי ודברי גאונים שעליה.⁶² בדרך כלל דומה מתכונתו של ספר 'מתיבות' לזו של ספר הרי"ף; מידת שימוש של הרי"ף בספר הקדמון מרובה מאוד, אך טרם נחקרה עד תום, משום מיעוט החומר המקורי שהגיע לידינו.

בכותו את העתקותיו מן התלמוד למסורת פסיקת ההלכה, שהיא עיקר מגמתו בספרו לצד רצונו לסדר קיצור התלמוד, צירף הרי"ף לעתים דברים מתוך סוגיות אחרות, ממסכתות אחרות, שיש להן נגיעה ישירה לסוגיא הראשית שהוא עומד בה, או שיש בהן כדי להשלים פרטי הלכה מתוכה. במקרה זה פטר את עצמו מלעסוק שוב באותה סוגיא במקומה, שהרי כבר כללה בכלל דבריו במקום שהוא עיקרי לה. פעמים הרבה עובר הרי"ף בשתיקה על סוגיות שונות, לאו דווקא משום שאין להן נגיעה בזמן הזה, אלא משום שהיקרותן אינה שכחה כלל במציאות, או משום סיבות אחרות שאינן תמיד ברורות לנו.

60 ח' שטרנוביץ, תולדות הפוסקים, סדר א, חלק א, ניו יורק תש"ו, עמ' 131-193.

61 על כך, ועל סדרת התרגומים לעברית, ראה B. Cohen, 'Three Arabic Halakhic Discussions of Alfasi', *JQR* N.S. 19 (1929), pp. 355-410, ושם גם תרגום עברי חדש משל המחבר.

62 כ"מ לוי, מבוא לספר מתיבות, ירושלים תרצ"ד; הנ"ל, 'המתיבות הרי"ף', אלוהא (תרצ"ו), עמ' 105-113; ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, א, ניו יורק תש"א, עמ' צא-צה; ד"ש לוינגר, 'קטעים חדשים מספר מתיבות', גנוז קריפמן א (תש"ט), עמ' 42-58; ש' ליכמן, 'הוספות', שם, עמ' 59-61; ש' רחנטל, 'למילון התלמודי', תרכ"ז (תשל"א), עמ' 195-196.

יחסו של הרייף אל חלק האגדה של החלמוד אף הוא בעל תכלית 'מעשית' ביסודו. דרכו לדלג על דברי אגדה שערכם רעיוני בלבד, ולהעתיק דברי אגדה שאופיים מוסרי-דידקטי, ושיש לאדם ללמוד מהם כדי לתקן דרכיו ומידותיו; אף דברים שעיקרי אמונה תלויים בהם נטה להעתיק, כגון מה שהעתיק במסכת ראש השנה ענייני שכר ועונש ואמונת הגמול בכללה. בזה נטה מדרך 'הלכות גדולות', והיה ראשון לפוסקים שעשו כן בספריהם.

הזכרנו לעיל את הזיקה הרבה הקיימת בין ספר הרייף לפירוש רבנו חננאל לתלמוד, הן על פי החומר מפירוש רבנו חננאל המשוקע בו, והן על פי מחויבותו הרבה לתלמוד הירושלמי, העשויה אף היא על פי רבנו חננאל, ובצמוד לו. אולם הזיקה ביניהם מעמיקה יותר מכל זה. בדברינו על רבנו חננאל עמדנו על בעיית המתח הפנימי הניכר בחיבורו, בין מגמת הפסיקה ומגמת הפרשנות, ואם נגריר את חיבורו של רבנו חננאל כספר פרשני בדיקפו, שמטרתו המובנית היא פסיקת ההלכה, הרי יוגדר הרייף להפך, כספר פסיקה בעל מגמה פרשנית.

כמה מן הנקודות הנזכרות יוארו יפה מתוך המובאה הבאה, מתוך הלכות הרייף סוף פרק מי שהיה נשוי בכתובות, הבאה להסב תשומת לב המעיין לחשיבות העניין הנידון בסוגיא, ולהפנותו אל הפירוש הנפרד, הארוך והמיוחד, שקבע בסוף המסכת.

הא מתניתין וגמרא דיליה שקלו וטרו בה קמאי ז"ל ולא סלקא להון כל עיקר, וכיון דחזו דלא סלקא להו כהוגן הדרי לשיקול הדעת ופסקי הלכתא דפלגין לפום ממתא... ואף רבנו האי גאון ז"ל סבירא ליה האי מימרא דקמאי דמימרי פריכי נינהו. ועיין בה איהו נמי, ומסתברא ליה על דרך שנים אוחזין בטלית. והוה סבירא ליה הכי כמה שני, ושמיץ לן דהדר ביה מיניה לסוף שניה, כד איגלי ליה דלא סליק שמעתא כהוגן, והדר ליה לסברא דקמאי... ואנן עייתנן ביה טובא ואיגלי לן טעמא שפיר בסייעתא דשמיא, ופרישנא ליה למתניתין ולגמרא דיליה, ובירינא עיקרא דיליה מדברי רבותינו ז"ל בפירוש מעליא ומילי נהירין דלית בהו ספיקא, וכד מעיינת בהון מתברר לך דודאי הוא דעתא דתנאי ואמוראי בלא ספק, וליכא למיחש לחזור מיניה, דאיהו דינא דקושטא והלכה למשה מסיני, ופרישנא לה בלשון ערבי וכתבנא ליה בסוף הדין מסכתא, כהדי פירוש תרתי שמעתתא אחרתייתא... ומאן דלא סגי ליה בהאי פירושא, ליעיין בסוף מסכתא בפירושא דכתיבנא ליה בלשון ערבי. [משנה זו וגמרא שעליה דנו בה הקדמונים ז"ל ולא נתבררה להם כל עיקר, וכיון שראו שלא עלתה בידם כהוגן חזרו לשיקול הדעת ופסקו הלכה לחלוק לפי ממוק... וגם רבנו האי גאון ז"ל סבור היה כי דבריהם של הקדמונים מוקשים הם, ועיין בה בסוגיא גם הוא, ונתבררה לו על דרך שנים אוחזין בטלית'. והיה סבור כך כמה שנים, ושמענו כי חזר בו מסברתו בסוף

ימיו, כאשר נתגלה לו שאין השמועה עולה כהוגן, וחזר לסברת הקדמונים... ואנו עיינו בה הרכה ונתגלה לנו טעמה היטב בעזרת השם, ופירשנו את המשנה ואת הגמרא שעליה, ובירורנו עיקריה מדברי רבותינו בפירוש מעולה ובדברים ברורים שאין בהם ספק, וכאשר תעיין בדברי יתברר לך שכוודאי כך היא דעתם של התנאים והאמוראים בלי ספק, ואין לחשוש שנחזור מכך, כי זהו דין אמת והלכה למשה מסיני. ופירשנו אותה בלשון ערבי וכתבנוה בסוף המסכת, לצד פירוש שתי שמועות אחרות... ומי שלא די לו בפירוש זה שככאן, יעיין בסוף המסכת בפירוש שכתבנוהו בלשון הערבית.⁶³

כמה ביטחון עצמי בדברים הללו, והכרה ביכולתו לפתור סוגיות חמורות ביותר, שלא ירדו לסוף דעתן גדולי הגאונים שקדמוהו, ואילו חקיפות כנגד רב האי גאון – שלא לומר יתר הגאונים שרמו לדבריהם – והכול בלשון הארמית הסמכותית, לשון הגאונים עצמם, ובסגנון הגאוני המובהק.

מהדורות הספר

ככל הנראה השלים הרי"ף את ספרו, ואף פרסמו ברכים – כלומר מסרו למעתיקים – שנים רבות לפי צאתו מאפריקה להתגורר בספרד. אף על פי כן לא חרל מלהתעסק בו, להגיהו, לשפרו, לחקנו, להוסיף בו משפטים ופיסקאות, ואף לחזור בו כליל מדבריו בתחילה, כל ימי חייו. מתוך כך נתהוותה בהדרגה 'מהדורא בתרא' לספר ההלכות, אלא שבתנאי ההעתקה וההפצה הספרותית של ימי הביניים לא ניתן היה להעמידה חתוכה ומוגמרת אל מול המהדורא קמא. את תיקוניו פרסם הרי"ף באמצעות תשובותיו לשואלים מאתו, כפי מה שנזדמן לידו, ובעיקר על ידי תלמידיו, שעמם שמר על קשר קבוע והיה מצווה אותם 'לתקן בספרים', להחליף שורה בחברתה או להוסיף קטע כלשהו לאחר מילת ציון נתונה.⁶⁴ משום תפוצתם הרכה של ספרי הרי"ף, שנעתקו מתוך העתקות מקוריות, שניות ושלישיות, נוצרו במשך הזמן טיפוסים שונים מהלכות הרי"ף, מהם שלא הכילו כל תיקונים, מהם שהכילום – כולם או מקצתם – כ'גיליונות' תלויים בשולי ה'פנים', ומהם שהכילום כולם, או מקצתם, בגוף הספר. רבות הן העדויות בספרות הראשונים בתשובות הרי"ף עצמו על חזרות אלו,⁶⁵ ומהן אנו למדים כי לפעמים נתעצלו

63 על עמדתיהם של רב האי גאון, ר' שמואל הנגיד, הרי"ף ור' יוסף אבן מיגש בסוגיא זו, נכתב הרכה. ראה מראי המקומות שרשמתי במאמרי 'היצירה הספרותית של רבינו יוסף הלוי אבן מיגש', קריית ספר מז (תשל"ב), עמ' 318-319. ומה שנתחדש בעניין זה במאמרו של ש' אברמסון, 'מתורתו של רבי שמואל הנגיד', סיני ק (תשמ"ח), עמ' מא נד.

64 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. 17-24

65 אוסף דוגמאות אצל ש' שפר, הרי"ף ומשנתו, ירושלים תשכ"ז, עמ' 78-88, וכן אצל ש"י פרידמן, 'מתוספות הרשב"ם לרי"ף', קבץ על יד סיח, ח (תשל"ו), עמ' 187-227; ר' פרנצוס, 'השמות וטעויות קדומות בהלכות הרי"ף', תרכ"ז מז (תשל"ח), עמ' 30-48.

התלמידים מלמלא שליחותם על שלמותה, וכך נאמר: 'צירינו למר יוסף ז"ל [=אבן ירושת] שיתקן אותו באותה נוסחה שנתגסחה ממנה [כלומר, באותה ההעתקה שממנה הועתק נוסחו של התלמיד], מפני שלא היתה מחוורת באותה העת, ונתרשל בדבר ולא תיקנה'.⁶⁶

יש שלא הסכימו הפוסקים, ביניהם גם תלמידי הרי"ף עצמו, עם חזרתו, אלא עם פסקו הראשון דווקא. היו גם מקרים שבהם לא נמצא נוסח מתוקן, אך מפי השמועה למדו כי תוקן אותו הנוסח, ויש שהרחיבו 'פרצה' זו ובאו להטיל ספק סתמי בנוסח הרי"ף שבידם, מפני שביקשו לחלוק עליו, ואמרו: 'אפשר שצויה הרב לתקן בהלכותיו ולא נתקן, כי שמעתי שחזר בו [כלומר, בקצת המקומות] וצויה לתקן אותם. ואומר אני כי אלה היו מהם, ואם לא היו מהם — מקומות הניח לבאים אחריו'.⁶⁷

הרמב"ן בספרו 'מלחמת ה', אשר כתב כדי להגן על הרי"ף מפני השגות ר' זרחיה בעל המאור, מתפאר בכמה מקומות כי הגיעו לידי הלכות הרי"ף בינוסחא קדמונית, אשר הוגהה בקדושת ידי המחבר ז"ל, והיתה זו השמועה [גיטין, סי' תקס ברי"ף הגדפס] כולה כתובה שם, ונמחק הכל'. נוסח זה נזכר ברמב"ן בכמה מקומות, ולצדו נזכר גם נוסח של 'הלכות ישנות, נכתבו בספרד בקורטובה שנת ד"א תתפ"ג [=1123]' (סוף יבמות), וגם בו השתמש לרוב. תשובות הרי"ף וספריהם של ר' זרחיה הנזכר, הרמב"ן, הראב"ד ור' יצחק בעל ספר 'העיטור', הם מקורותינו העיקריים לידיעות על חזרות הרי"ף. מהם אנו מסיקים כי נוסחי הרי"ף הרגילים שבידינו⁶⁸ יש בהם נוסחאות קמאיות ומתוקנות, ולפעמים עלו שתייהן במעורב באותו ספר, כשם שישנם מקרים ברי"ף הגדפס (וגם בכתבי־היד) שבהם נכנסה פנימה הגהה קדומה של אחד מתלמידיו⁶⁹ או משיגיו⁷⁰ הקדומים, שתלו השגותיהם בגיליון ספרו, ואלו נבלעו לתוכו כאילו היו מגוף ספרו. כמרבית ספרי היסוד של תרבות ישראל, גם ספר הלכות הרי"ף טרם ראה אור במהדורה ביקורתית, פרט למסכת פסחים.⁷¹

השפעת הרי"ף

השפעתו של ספר הלכות הרי"ף על תולדות לימוד התורה ופסיקת ההלכה בדורות שלאחריו, בספרד כביתר ארצות הגולה, עמוקה היתה ביותר. במאה הי"ב הוכר

66 תשובות הגאונים הרכבי, עמ' 258, סי' תקיט.

67 תשובות הראב"ד, עמ' רנז.

68 על כתבי־היד ונוסחאות הדפוס הקדומות של הלכות הרי"ף ראה מבואו של ש"י פרידמן למהדורת הצילום של הלכות הרי"ף, כתב־יד הסמינר בני־יורק, הוצאת מקור, ירושלים תשל"ד, עמ' 31-53. דפוס קושטא — שהוא הדפוס הראשון (למעט כמה דפי אינקובולה ספרדית ששרדו), נדפס במהדורה מוערת על ידי הרב נ' וקש, ירושלים תשכ"ט.

69 ראה בנדיקט, פרוכנס, עמ' 287-288.

70 פרידמן, לעיל, הע' 65.

71 מהר"י הימן, ירושלים תשנ"א.

כפוסק העיקרי בספרד ובפרובנס,⁷² והרמב"ם הלך בעקבותיו כמעט בכול, עד שהעיד על עצמו כי לא מצא מקום לחלוק עליו אלא בשלושים עניינים בלבד.⁷³ ספרים רבים של השגות, השלמות, הרחבות ותוספות נכתבו מסביבו, בעיקר בספרד,⁷⁴ בפרובנס ובארצות אגן הים התיכון המזרחי,⁷⁵ ורבים מאוד הם הספרים אשר הרי"ף הונח בתשתיים. ספרים הרבה שעיקר עניינם הוא בביאור סוגיות התלמוד נכתבו גם הם 'בעקבות' הרי"ף,⁷⁶ כלומר הרי"ף — ולא סוגיית התלמוד — הוא נקודת ההתייחסות והמוצא שלהם. למן סוף המאה הי"ב החלו מקצת הבריות להחליף את לימוד התלמוד בלימוד הרי"ף, ולמן המחצית השנייה של המאה הי"ג, לאחר שרפת התלמוד בצרפת, החלו גם מקצת לומדי התורה שם, ובאשכנז, לעשות את עיקר לימודם בספר הרי"ף. אף העתיקו לשם כך את פירוש רש"י ותמצית התוספות על גיליונותיו, ואף קבעו בהם קיצורים ותמציות מדברי פוסקים צרפתיים ואשכנזיים שהיו חשובים בעיניהם.⁷⁷ אין ספק כי בכך הצדיק עצמו הכינוי 'תלמוד קטן' שדבק בספר ההלכות של הרי"ף מאז כינהו כך אבן דאוד בספר הקבלה.

מלבד ספר ההלכות נותרו בידינו למעלה מארבע מאות תשובות שכתבן הרי"ף. רובן ככולן מן הפרק הספרדי שבחייו. תשובות אלו נדפסו בכמה מקומות ובצורות שונות. הן נכתבו במקורן ערבית (על פי רוב) ותורגמו לעברית כבר בתקופות קדומות. רובן ככולן נדפסו מתוך כתבי-יד שונים הפזורים בספריות שונות בעולם, וחלקן ראו אור מתוך מקורות הגניזה, הקדומים והמקוריים יותר. אין בידינו הוצאה ביקורתית של כל התשובות המוכרות, וגם לא אוסף נדפס מלא מכל כתבי-היד הרלוונטיים הידועים לנו כיום.

הגירתו של הרי"ף מן המגרב אל ארץ ספרד, בסערה היתה, ולא עברה על מי מנוחות. בבואו שמה ערער הרי"ף, ככל הנראה בתוקף, על כמה מסורות הלכה מקומיות, כפי שהוגדרו על ידי גדולי התורה בני המקום. להלן ידובר במחלוקתו הגדולה עם ר' יצחק אבן אלבליה, ויחזר סכסוכו עם ר' יצחק אבן גיאת, שאת מקומו בראשות הישיבה בלוסינה עתיד היה לרשת בסמוך. פרטי סכסוך זה אינם ידועים, ומכל מקום הוא נתרשש סמוך מאוד לבואו של הרי"ף לספרד, שהרי כבר נפטר הרב אבן גיאת מן העולם בשנה שלאחריה. עוד יצא הרי"ף בביטויים קשים כנגד ספר 'שערי שבעות', שחיברו ר' דוד ב"ר סעדיה (להלן, עמ' 170). הרי"ף אינו נוקב

- 72 תא"ש מע, רבי זרחיה הלוי, עמ' 74-78, ובמקומות נוספים בפרק זה.
 73 תשובות הרמב"ם, סי' רנא, עמ' 458-460. וראה י" טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 131.
 74 על היחס אליו באשכנז ראה מאמרי (לעיל, הע' 5).
 75 על פרשה זו ראה מבואי לפירוש מסכת חולין של הרב יהודה אלמדארי, ירושלים תשנ"ג, עמ' ה-כח.
 76 ראה בנדיקט, פרובנס, עמ' 210-232.
 77 תא"ש מע, 'עניינות בספרות הראשונים', סיני סה (תשכ"ט), עמ' ר-רג; אורכך, בעלי התוספות, עמ' 494-498.

בשמו, ומכנהו בסתם: 'אחד מפרש האומר בחיבורו בענין השבועות' וכד'. ויכחו נסב על פרטים מרכזיים ועיקריים בדיני שבועות, ומתווה גישה שונה לחלוטין בסוגיות אלו – לדבריו: 'מי שאמר אחרת טעה ושגג ולא העמיק בדבר, והיה צריך לילך אחר רבנו האי ז"ל ואלו שקדמו לו מן הגאונים ז"ל, ולא להיות יחיד בדעתו. ויש לו בחיבור זה טעויות רבות, כגון בענין המשכון וזולתו, שיאריך לפרטן. ולא יעיין בחיבור זה אלא מי שהוא ת"ח, שידקדק בו וידע מה ממנו נכון ומה ממנו רופף. וכל המתייחד באתר החיבורים הערביים ומורה על פיו בלי לעיין בתלמוד, הרי הוא עתיד ליתן את הדין'. הרי"ף חזר ומפרט דברים שונים מתוך הספר, מצביע על טעותם, ומסיים: 'ומי שאמר לגבי שבועת היסט שלא תתהפך, טעה ושגג בדבר, לפי שלא העמיק בו ולא ידע מהו [פירוש] מאמרם ז"ל'.⁷⁸

הרי"ף תוקף אפוא בעלי הלכה אחרים על שחלקו על רב האי גאון וסוּר מעמדוּתו, בעוד שהוא עצמו עשה כן לא פעם ולא פעמיים. לדעתו מחייבת מחלוקת שכזו מידה רבה של העמקה והתבוננות מצד החולק, והוא לא נטה לייחס כושר מעין זה לחלק מן הפוסקים הספרדים שהכיר. יש לשים לב לכך, כי למרות מחלוקתו המודמגת והחשובות של הרי"ף עם רב האי גאון (וגאונים אחרים), מחלוקת המעניקות 'צבע' של ממש לספרו, הרי שבעיקרו של דבר מיוסר ספרו, בשתיקה ובקיצור, על הוראותיהם של הגאונים ואופן הבנתם הם את הסוגיות, אף על פי שאין שמם נזכר על הדברים.

הרי"ף הצל בחכמתו ובתוקף סמכותו על כל הנוף הרבני בספרד של המאה הי"א, וסייעו בכך תלמידיו הרבים, שנתחנכו בישיבה המרכזית בלוסינה שהוא היה ראשה ומרחיב גבולה כתלמידים. אלה נתפזרו אחר כך בכל ערי המדינה ומחוזותיה, עמדו בקשר מכתבים מתמיד עמו, נסתייעו ותתייעצו עמו בכל ספקותיהם,⁷⁹ וגרמו בכך להדחקת יתר תורת ספרד בת המאה הי"א. שהרי"ף התגדר לחלק ניכר ממסורותיה ההלכתיות, ולקביעת הרי"ף בתודעה ההיסטורית כנושאה העיקרי של מסורת ההלכה הספרדית.

רבנו אפרים

רבנו אפרים מקלעה חמאד אשר בצפון אפריקה, בן עירו של הרי"ף היה, ומתלמידיו היה. תולדותיו אינן ידועות כמעט כלל.⁸⁰ יצירתו הספרותית קשורה, רובה ככולה, בספר ההלכות של הרי"ף, נכתבה כסדרה של ביקורות נוקבות כנגדו, לפי סדר

78 שו"ת הרי"ף, מהד' רוטשטיין. נידיוק חשליה, סי' מה, נא.

79 וראה י' תא"ש, 'משפט עברי ושיפוט עברי בספרד במאה הי"א', שנתון המשפט העברי 10 (תשל"ד), עמ' 353-372.

80 ספר מקיף על רבנו אפרים, ובו נכלל כל הידוע לנו על האיש ועל יצירתו הספרותית, וכן מרכיב תורתו, ממקורותיה הראשונים, כולל ניתוח למדני של תוכנה. כתב י' שציפאנסקי, רבנו אפרים, ירושלים תשל"ו.

מסכתות הש"ס, ונתפרסמו ביותר בין הראשונים שאחריו, בעיקר בקרב חכמי פרובנס בני המאה הי"ב אשר העמידו את העיון הביקורתי ברי"ף כציר מרכזי בסדר לימודם. ביקורתו של רבנו אפרים חריפה מאוד, מפורטת במשא ומתן תלמודי נרחב למדי, כתובה בסגנונו האישי, החריף, הבוטה וההחלטי, של הרי"ף עצמו בשעה שהוא חולק על הגאונים ועל רבנו חננאל שקדמוהו, ואינה משאירה מקום לספק ולעיון בהכרעותיה ההלכתיות. ממגמות היסוד של ביקורת זו היא השאיפה להחזיר עטרת רבנו חננאל ליושנה, ולתמוך ולחזק אן, דבריו במקומות הרבים שבהם חלק עליו הרי"ף. כדרך הרי"ף, והר"ח לפניו, מרבה גם רבנו אפרים להשתמש בתלמוד הירושלמי, בדרך כלל על פי הצעתם בפירוש הר"ח עצמו, אך כמותם משווה אף הוא כוח הכרעה עיקרי לתלמוד הבבלי בכל מקום שדרושה הכרעה ביניהם. כפי שכבר נאמר לעיל, קשורה פרשנותו של רבנו חננאל בכבל כל יינתק עם פירושי הגאונים שלפניו, וכפרט עם פירושיו של רב האי גאון, עד כי פעמים רבות אין בידינו יכולת להבדיל בין קטעי פירוש רב האי גאון העולים מן הגניזה לבין קטעי פירוש רבנו חננאל העולים משם. ממילא קשורות מחלוקותיו של הרי"ף עם רבנו חננאל בביקורתו הקשה, פעמים רבות, של הרי"ף כנגד דברי הגאונים בכלל, ורב האי גאון בפרט, המובאים על ידו כדי לסותרם ולהפריכם. נמצא אפוא כי ביקורתו של רבנו אפרים כנגד הרי"ף נועדה להשיב לא רק את עטרת ר"ח אלא, ממילא, גם את עטרת רב האי גאון (בעיקר) על היכנה. ואכן, גם כיוון זה בולט מאוד בספרו של רבנו אפרים. הרי"ף ראה את השגות רבנו אפרים, וחלק מחזרותיו הידועות קשורות בהן. מנהגם של הלומדים היה לצרף את השגותיו אל גיליון הרי"ף שבידיהם, וכתוצאה מכך חדרו כמה מהשגותיו של רבנו אפרים אל פנים הרי"ף בכתב-היד, ונדפסו עמו כאילו היו חלק מספר הרי"ף.

נראית מאוד דעתו של הרב ב"ז בנדיקט, כי רבנו אפרים כתב את השגותיו לא בספר מיוחד, אלא בתוך ספרו הכולל פירושים, תוספות והשגות גם יחד.⁸¹ הספר עצמו לא הגיע לידינו, אולם ציטוטים רבים מצויים בידינו מתוך ספרות הראשונים, פרובנסלים בעיקר, בני המאות הי"ב והי"ג, אשר ציטטו מתוך ספרו המקורי, אף אם בקיטוע הדברים ושלא במלואם. מהם: ר' זרחיה בעל 'המאור',⁸² ר' יצחק ב"ר אבא מארי בעל 'ספר 'העיטור', הראב"ד, ר' יהונתן מלוניל, ספר 'תמים דעים', ר' מאיר ב"ר שמעון בעל 'ספר 'המאורות' מנרבנות, ר' מנחם המאירי, רבנו יונה, 'ספר התרומות', הרמב"ן ותלמידי תלמידיו, ועוד. חכמי אשכנז וצרפת בני המאות הי"ב והי"ג אינם מכירים אותו כלל, למעט הזכרה מקרית בודדת פה ושם שנודמנה לידם, בעיקר באמצעות טופסי רי"ף שנרשמו קצת הגהות רבנו

81 הרב בנדיקט כתב סדרה של מאמרים על רבנו אפרים, שנדפסו תחילה בכתב-העת קריה ספר ונכללו בספר מאמריו, פרובנס, עמ' 199-205, 218-242. חלק זה בספרו של בנדיקט הוא בעל ערך רב גם לאחר שנתפרסם ספר הזכר של שציפאנסקי.

82 ראה תא-שמע, רבי זרחיה הלוי, עמ' 123-125, ועל פי המפתח שם.

אפרים בתוכם או בגליונותיהם. עם זאת רועמת למדי שתיקתו של ר' יוסף אבן מיגש, ראש ישיבת לוסיתא במחצית הראשונה של המאה הי"ב, תלמידו וממשיך דרכו של הרי"ף בראשות הישיבה ההיא, שאינו מזכיר את רבנו אפרים בשום מקום. ככל הנראה נדחקה תורתו של רבנו אפרים לקרן זוית על ידי חוג תלמידי הרי"ף ומעריציו בספרד, והרב אבן מיגש בראשם. המקורות הראשונים והמשניים המצויים בידינו נאספו כולם, ונותחו יפה ובהרחבה, על ידי הרב י' שציפאנסקי בספרו הנזכר, ומשם ייקח הקורא המעוניין את הרשימה המלאה. שני קווי אופי ייחודיים לרבנו אפרים העלה ניתוחו הנזכר של שציפאנסקי: (א) נטייתו הברורה לצד החומרה, ברוב המכריע של פסקיו, פעמים רבות כנגד המתבקש מסגנונה הרגיל של ההלכה באותו עניין ומן המקובל בין הפוסקים; (ב) כוח החידוש הרב, הנשען פעמים הרבה על הסברה האישית, ונעדר סימוכין במסורת ההלכה, גם לקולא. למרכיב זה חשיבות רבה במיוחד לאור הנטייה האמורה, להחמיר הרבה במחלוקות ובספקות הלכתיים רגילים.

ר' זכריה אגמתי

לדברי אברהם אבן דאוד בספר הקבלה, לאחר מותם של רב נסים ורבנו חננאל, — 'פסק החלמוד מארץ אפריקיה, תשאר מעט מזעיר במדינת אלמהדיה בידי בני זוגמאר ובמדינת קלעא חמאד ביד מר שלמה הדיין בן פרמש, אבל לא נסמכו ולא יצא טבעם בעולם'. גם אנו, כיום, איננו מכירים חכמי תורה שהיו פעילים שם לאחר עזיבת הרי"ף; גרמו לכך הגזרות הקשות שנגזרו על יהודי הארץ ההיא במחצית הראשונה של המאה הי"ב, וההגירה המסיווית לתחומי ספרד במחצית השנייה של אותה מאה.

מפנה לטובה החל ניכר בצפון אפריקה לקראת סוף המאה הי"ב. בין השנים 1189-1191 פרסם ר' זכריה אגמתי (1120-1195) — היינו, מן העיר אגמתי שבמרוקו⁸³ — את ספר 'הגר', שהוא חיבור רחב היקף המצוי בידינו כיום, בכתב-יד יחיד, על ספר ההלכות של הרי"ף למסכתות ברכות, שבת, עירובין, בבא קמא, מציעא ובבא בתרא. ייחודו של מפעל פרשני זה בכך שהוא מהווה, ככל הידוע לי, 'שיטה מקובצת' חלוצית וראשונה מסוגה בספרות הרבנית. סוגה ספרותית זו שעיקרה: ליקוט שיטתי ומלא, אך מסורג ובלתי רצוף, מתוך קבוצה מוגדרת של פרשנים למסכת מסוימת — שלא כספרות הליקוטים הכללית, המקבצת קטעים בעלי עניין מגוון ורב-אנפי, שהחלה מתפתחת במאה הי"ג — עתידה היתה להתפתח הרבה במהלך המאות הי"ג והי"ד, והגיעה לשיאה הגדולים במהלך

83 על המתברר ראה ח"ו הירשברג, 'על ר' זכריה אגמתי ושני חכמים בני זמננו', תרכ"ז מב (חש"ג), עמ' 379-388, ושם ביבליוגרפיה קודמת. על מאמר זה ראה מה שכתבתי להלן, בסוף פרק ד, בדבריי על ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי.

המאה ה־ט"ז, אולם כאן לפנינו הספר הראשון בסוגה זו. מלאכתו של המחבר היא ללקט קטעים קצרים וארוכים, ארוכים מאוד לפעמים, מספריהם של פרשנים קדומים ומפורסמים, ולצרפם יחד בכמין שרשרת ספרותית, תוך ציון שמו המלא של התכם שמדבריו ציטט ותיחום מדויק בדרך כלל של גבולות הציטוט בתחילה ובסוף; אלא שלא תמיד מצויות מילות סיום הקטע לפנינו, ופעמים מתעוררות בעיות ויהיו לא קלות עקב זאת. הציטוטים תופסים כתשעים ותשעה אחוז מהיקף החיבור כולו, ואילו דברי המחבר עצמו אינם נשמעים כמעט כלל כמהלך החיבור, למעט פירושי מילים קשות בודדות פה ושם והערות מעטות באופן מקרי. למעשה מדובר בספר שמחברו לא חיברו כלל, אלא בחר את קטעיו, ומבחינת תולדות הספרות בוודאי שיש בצעד כזה משום חידוש עקרתי לא מבוטל.

תרומתו של הספר לקהל הלומדים, בעבר ובמידה מסוימת גם כיום, נכבדה מאוד. בתקופה שבה נמסרו הספרים בכתב־יד, שהעתקתם יקרה וגוזלת זמן רב וטרחה מרובה, יש משום תועלת רבה בליקוט ספר שיביא ממיטב הפרשנות הקלסית למסכת נתונה, ויעמידה לעיון נוח בפני קהל הלומדים. כך לכאורה — אולם באמת מסובך המצב הרבה יותר. בדיקת הספר מראה כי חלק ניכר מתוכנו מיותר היה מעיקרו, מפני שכבר נכלל במסגרת הבאה מספר אחר שהשתמש באותה הבאה. דוגמא קלה תיטיב להבהיר את העניין, ראה להלן.

המחברים העיקריים שמספריהם שאב המחבר את ליקוטיו, הם: רבנו חננאל, ר' ברוך הספרדי, ר' יצחק אבן גיאת, ר' יוסף אבן מיגש, פירוש המשניות של הרמב"ם במקורו הערבי, רש"י, רב האי גאון וגאונים מעטים אחרים, הנזכרים בשם לעתים רחוקות פה ושם. הציטוטים הם בעברית ובערבית, הכול לפי הלשון המקורית של הספרים שמהם העתיק, ואשר חלקם השתמשו בשתי הלשונות יחדיו, זו לצד זו, לסירוגין. לשונו האישית, המזדמנת לעתים רחוקות, של המחבר עצמו, ערבית היא. הפרשנים הקדומים שמהם העתיק שייכים כולם — פרט לרש"י והזכרה בודדת של רשב"ם וכדומה — לאסכולה הלימודית הספרדית, והם נסקרו כולם בספר זה. מסורת לימודי הספרדית ניכרת גם מתוך השילוב ששילב המחבר אל תוך אוספו קטעים גדולים — קונטרסים לעצמם — של פסקי הלכות בנושאים שונים, בעיקר מפרי עטו של ר' ברוך הספרדי הנזכר. השימוש המצוי ברש"י, פרט למסכת בבא בתרא (שבה הובאו דברי המיוחס לרגמ"ה כמה פעמים בשם רש"י) מלמד על קליטה ניכרת של פירוש רש"י ומקצת פירושי מגנצא בארצות דוברות ערבית בסוף המאה הי"ב. הרב אגמתי כתב את ספרו כתיי הרמב"ם, שאותו הוא מזכיר בברכת החיים. המחבר מרוחק היה כיובל שנים מן החיבור הספרדי המאוחר ביותר שממנו העתיק, הלוא הוא ספר חידושי התלמוד לר' יוסף אבן מיגש, ובאותה עת כבר ידוע היה היטב לבני הזמן כי ירד המסך על היצירה הספרדית התורנית אשר תחת השלטון המוסלמי. אין ספק כי ידיעה ברורה זו היא שהניעה את המחבר לערוך את המבחר המייצג, אשר במקורו תוכנן, כנראה, להקיף את כל המסכתות הנלמדות.

תופעה מצויה היא שר' ברוך הספרדי (רב"ס) מצטט בכלל דבריו קטעים שונים מפירוש רבנו חננאל, והם כלולים בהכאה שהביא הרב אגמתי מתוך דברי הרב"ס, ועם זאת לא נמנע אגמתי מלהביא את דברי רבנו חננאל שוב, כשהם לעצמם, בהעתיקו אותם מתוך פירוש הר"ח עצמו. כפילות זו, והיא אינה היחידה מסוגה בספר, גוזלת מקום ניכר, אך יותר מכך מכבידה על המעיין. כאמור, זוהי שיטה מקובצת ראשונה מסוגה, וניכר חוסר הניסיון של המחבר בעריכה נאותה של סוג ספרותי חשוב, אך בעייתי, זה. נקודה מעניינת במיוחד בהקשר זה היא העובדה, המצינת על ידי המחבר עצמו, כי את ספרו ערך סביב ספר ההלכות של הר"ף ולא סביב הסוגיות המקוריות כפי שהן מופיעות בתלמוד. הקטעים הארוכים שאותם העתיק המחבר ממקורותיו הפרשניים הנזכרים סובבים כולם, בפירוט רב, סביב מהלך הסוגיא עצמה, ואינם קשורים ברי"ף רווקא, או בכלל. אין ספק כי המחבר ביקש לקרב את הלומד בספר ההלכות של הר"ף אל הסוגיות עצמן, מבלי לחייבו להעתיק את הלימוד עצמו מן הר"ף אל הסוגיא התלמודית, והשתמש בקטעים שבחר כדי להציג פראפרזה מפורטת ככל האפשר יותר של מהלך הסוגיא המקורית, לצד הלימוד בספר הר"ף. אפשר כי משום כך גם לא הקפיד על מניעת חזרות וכפילויות שונות מן הסוג שהזכרתי. הימנעותו משילוב קטעים בעלי אופי של תוספת משא ומתן למדני בדברי הסוגיא, ניכרת יפה מן העובדה שבמסכת בבא בתרא, שבה לא היה לפניו פירוש רש"י אלא פירוש הרשב"ם, נמנע כמעט כליל מהביאו, אף שכלי ספק הכיר וגם ציטט מדבריו פעם אחת בשמו המפורש (לרבי שמאל ז"ל) — מראה מקום חשוב זה (עמ' 223א) נשמט מן המפתח — זאת בגלל אופי ה'תוספות' המיוחד פירוש זה מפירושי הספרדים שבהם השתמש.

ספר זה הביא לראשונה לידיעת הלומדים והחוקרים חלקים חשובים מן הספרות הרבנית הקדומה של ימי הביניים, שנחשבו לאבודים ולא נודעו כלל עד לגילויו של כתב־יד זה בראשית המאה. כאן נתגלה לראשונה היקפו האמיתי — אף כי עדיין לא השלם והסופי — של פירוש ר' יוסף אבן מיגש למסכת בבא בתרא, שנודע בין הלומדים אך ורק מן הנוסח המקוצר ביותר שנדפס באמשטרדם תס"ב, ומן ההוספות הלא מועטות שלמדנו להכירן מספר השיטה מקובצת הקלסי של ר' בצלאל אשכנזי בן המאה הט"ז. מכאן למדנו לראשונה להכיר את פירושו של הרב יצחק אבן גיאת למסכת בבא מציעא, ומכאן ליקט הרב מ' בלוי את קטעי הפירוש והדיפסם יחדיו בכרך לעצמו, אלא שהוא התעלם — מחוסר יכולת להתמודד עם התרגום הנחוץ — מן הקטעים המרובים הכתובים בשפה הערבית, ואף לא העיר על חסרתם. חסר זה השלים ש' שטובר, במאמר מיוחד, כמבואר להלן בפרק על הרב אבן גיאת. מספר 'הגר' אף למדנו להכיר קטעים ארוכים וחשובים מתוך פירושו של ר' ברוך ב"ר שמאל הספרדי, שנחשב על מיטב הספרות הפרשנית בעבר. מקור זה הוא המנוצל ביותר על ידי הרב אגמתי, יותר מכל המקורות הספרותיים האחרים שמתוכם העתיק. חומר רב בעינין זה נאסף במקומות אחדים, במאמרו הגדול של פרוש' ש' אברמסון (להלן עמ' 224 הע' 23). כמו כן ניתן

להסתייע בחיבור זה כדי לקדם זיהוי ברור יותר של בעלות גאונים שונים על תשובות סתומות ואנטימיות שבידינו.⁸⁴

פירוש של ר' זכריה אגמתי למסכת ברכות נדפס על ידי א' בן-שם (ירושלים תשי"ח), וקטעים ממהדורה קודמת של חלק זה של הפירוש יצאו לאור כבר קודם לכן.⁸⁵ ממהדורה זו חסרים הקטעים הערביים, כנראה משום שבארץ שבה נעתקו לא הבינו לשון זו. פירוש לשלוש הכבות יצא במהדורה פקסימילית של המקור הנמצא בספריית המחאון הבריטי, על ידי י' לרין (לונדון 1961) בליווי מבוא קצר ומפתחות (שאינם מלאים כל צורכם). החלקים למסכתות שבת ועירובין טמנים עדיין בכתב-יד שם.

84 ראה ש' אברמסון, במרכזים ובתפוצות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 47-52.

85 ש' אסף, 'חלק מפירוש קדמון למס' ברכות לאחר מבני זמנו של הרמב"ם', מאמרים לזכרון ר' צבי פרץ חיות, וינה 1933, עמ' 29-48.

פרק ה

ספרד

ר' שמואל הנגיד

ראש וראשון לפרשני התלמוד בספרד היה ר' שמואל הנגיד (993, קורדובה-1056, קורדובה), איש אשכולות רב תחומים ורב הישגים, ספרא וסייפא, משורר, לוחם ומפקד צבאי עליון, חצורן, מנהיג ציבור ואיש הלכה, ולדעת רבים – האישיות הגדולה, המפורסמת והמרתקת ביותר בתולדות יהודי ספרד המוסלמית. רבות נכתב על חכם גרול זה ומפעל חייו,¹ אך פחות מזה על פועלו בתחום ההלכה. ספרו הידוע בהלכה הוא 'הלכתא גברותא' [=הלכות גדולות], שממנו נותרו בידינו כמה עשרות ציטוטים בספרות הראשונים, אולם עיקרו כבר אבד ואיננו. ספר זה, כשמו, עסק בהכרעת ההלכה בקשת נרשאים, בעיקר בענייני 'אורח חיים', ועל פי מסגרתו אינו שייך למחקרנו, המוקדש לספרות הפרשנית בלבד. אולם החוקר מ' מרגליות מצא בגניזה חומר חדש מפרי עטו, בעל אופי שונה מאוד מזה של קטעי 'הלכתא גברותא', וטען כי המדובר בקטעים מתוך ספר חדש, שלא ידענו עד כה על קיומו, ושעניינו היה בפירוש הלכות חמורות שבתלמוד.² עד כה נמצאו שרידי פירוש לשש סוגיות קשות שבתלמוד, אולם ממשפטי קישור שביניהם ברור כי היו בו לפחות תריסר סוגיות. לעומתו טען ש' אברמסון כי אין המדובר בחיבור נפרד, אלא בחלק מספר 'הלכתא גברותא', שכלל חומר הלכתי מגוון, ולא דווקא פסקים בלבד.³ לענייננו אין הברל רב בדבר, כי בכל אופן עומדים עתה לפנינו קטעים אחרים, ארוכים ומקצתם רצופים, העוסקים בפרשנות תלמודית כשהיא לעצמה, ככל הנראה לראשונה על אדמת ספרד. המיוחד בקטעים אלו, שאברמסון הוסיף עליהם עוד ממה שחשף הוא בין אוצרות הגניזה, הוא עיסוקם בסוגיות חמורות שבתלמוד, היינו: לא בפרשנות רצופה של מסכת או פרק כלשהם מן התלמוד, אלא בטיפול נקודתי בסוגיות קשות במיוחד, שבפירושן נתחבטו כבר גאוני בבל

1 המאסף לכל המחנות הוא ספרו של ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ירושלים תשנ"ו, עם הערווחי של ע' פליישר [שירמן לא הספיק לכתוב הערות לספרו], עמ' 183-256.

2 מ' מרגליות, הלכות הנגיד, ירושלים תשכ"ב.

3 ש' אברמסון, 'מתורתו של רב שמואל הנגיד', סיני (תשמ"ז), עמ' ו-עג.

בעבר, ודברים שנים נאמרו בהן.⁴ ואכן, הסוגיות שנידונו בקטעים שהגיעו לידינו סוגיות קשות וחמורות הן, ונתחבטו בהן גדולי הדורות. אגף זה של פרשנות התלמוד, ענף הסוגיות החמורות, ייחודי לספרד, ומצוי ביצירה התורנית שם גם בדורות מאוחרים יותר. מן הבחינה התוכנית מצטיינים הקטעים במחלוקתם הגלויה והבוטה (בלשונות כגון: 'דברי רבנו הא"י אינם ולא כלום', 'זוהי שגיאה מופלגת', 'ובטל פירוש רבנו הא"י', וכד') [התרגומים מערבית של מרגליות, שם], נגד פירושו של רב האי גאון, ראש לגאוני בבל, ובהעזה שביציאה עצמאית ובוטחת לפרשנות תלמוד יצירתית, מקורית ובלתי תלויה בקודמתה, תוך הפרכה נועזת, כדורה ומאוד מפורטת ומדויקת, של הלך המחשבה של הגאון ותוצאותיו. פי כמה מפליא הדבר בשים לב לגילו הרך של ר' שמואל הנגיד בעת שכתב קטעים אלו, בשנת 1015 לערך, והוא אז כבן עשרים ושתיים שנה בלבד, ורכ האי כבן שישים וחמש, כשיא כוחו, כמחצית היובל לפני פטירתו. הספר עורר הדים ותגובות בזמנו, ורב דוסא, בנו של סעדיה גאון, שהגיע לגאונות סורא בזקנתו – לאחר מות רב שמואל בן חופני – בין השנים 1013-1017, כתב תשובה מפורטת על השגות ר' שמואל הנגיד וביקר את שיטתו, וחלקה הנוגע לסוגיית 'שלמים שהזיקו' (בבא קמא יג ע"א) נדפס בספר שיטה מוקבצת על אתר. תאריך סיומו של ספר 'הלכתא גברותא' הוא 1049, והבדל ניכר זה שבין תאריכי שני הספרים, שימש למרגליות אחת מן ההוכחות כי מדובר בספר נפרד. מובן כי אין זו הוכחה גמורה, ולדעת אברמסון עסוק היה הנגיד בחיבור ספר מקיף זה מימי צעירותו ועד קרוב לסוף ימיו, שאז השלימו. וכבר צוין לעיל (עמ' 26) כי, במקרה, שנת 1015 היא, פחות או יותר, גם שנת כתיבתו של פירוש רבנו גרשום מאור הגולה, ראשון למפרשי התלמוד באירופה הנוצרית. הקטעים כתובים עברית מעורבת בערבית, בניגוד לספר 'הלכות הנגיד' הכתוב עברית בכולו, אך גם ראיה זו שהביא מרגליות להפרדת שני הספרים, אינה מוכיחה הרבה, שכן אפשר מאוד, כדעת אברמסון, כי גם 'הלכתא גברותא' היה דו-לשוני במקורו, אלא שכל מה שהביאו ממנו הראשונים, הביאו מן העברית. שכזמנם כבר לא היתה הערבית מדוברת בספרד.

'מרידתו' של ר' שמואל הנגיד בסמכותו של רב האי גאון, שכזה הרבו ההיסטוריונים לדבר בה, אינה אלא למראית עין בלבד, למרות ביטוייה הדרמטיים, כי פסיקתו של הנגיד, כשל רוב גדולי ספרד ער כמאה וחמישים שנה אחריו, היתה תלויה בעיקרה בתשובות הגאונים ובספרי פסקיהם, ומסודת זו היא המשתקפת בלימודם ובפסקיהם של חכמי ספרד עד המאה הי"ג, ובמידה פוחתת והולכת, מאז ואילך. אף על פי כן חשיבות רבה נודעת למהפך הלימודי שעורר הנגיד, בהעלאת רמת לימוד התורה בספרד, ובעידוד היצירה הפרשנית המקורית שם, והוויכוח התורני הפורה בתחום זה.

4 'הענין העשירי, השמעתתא החמורה אשר בפרק המדיר בכתובות... כבר התעמקו בה הראשונים והאחרונים ולא נושענו בהם והיתה הסוגיא קשה...', וכדומה.

ר' יצחק אבן גיאת

תלמידו, וממשיך דרכו כהוראה ובפסיקה, היה ר' יצחק אבן גיאת, ראש ישיבת לוסינה, מגדולי חכמי ספרד במאה הי"א (1030 לערך-1089), אחד מחמישה רבנים ששמו יצחק ואשר פעלו בה בעת ובעונה אחת, והחזירו 'כוח התלמוד' לספרד, כמליצת הרב אבן דאוד בספר הקבלה שלו. בצעירותו היה ממקורביו של ר' שמואל הנגיד ומחוג תלמידיו הקרובים; כל ימיו חי ופעל בלוסינה, ושם נקבר. על קורות חייו אין אנו יודעים כמעט ולא כלום, לעומת זאת נכבדה היא המורשת הספרותית שהגיש אחריו, בכמה תחומים של הספרות הרבנית. ר' יצחק אבן גיאת כתב תרגום ערבי לספר קהלת ופירוש מעמיק לספר, והגיש אחריו כמה מאות פיוטים ושירי קודש. כרוך חבריו גדולי ישראל שבספרד בני זמנו, התאפיין הרב אבן גיאת ביצירה בלעדית בתורת ישראל ובחכמתה, אף כי כמותם היה אף הוא בקי 'יודע בחכמה יוונית', כדברי הראב"ד בספר הקבלה, היינו בחכמות חיצוניות ובהשכלה כללית, ברוח ה'אדב' המוסלמי שרווח בחוגי העילית המוסלמית – והיהודית – בספרד. דבר זה ניכר מפירושו לקהלת (ראה להלן), ועומד בניגוד מסוים לדברי ר' משה אבן עזרא, המשורר ומבקר השירה הנודע, שהיה בעצמו תלמידו ומעריצו של ר' יצחק אבן גיאת, כי 'נפלי' רבו זה מן המשוררים העבריים האחרים שפעלו אז בספרד, 'בשירה השקולה, מפני דלות ידיעתו בחכמת הערבים', ואף על פי כן הוא מכנהו 'מעין המליצה ויסוד הצחות, מושל ברסן היצירה העברית'.⁵ טרם כונסה מהדורה מרעית שלמה ומבוקרת של שיריו.⁶ תרגומו הערבי לספר קהלת נדפס בליידן בשנת 1884, ופירושו לספר, שנכתב אף הוא ערבית והיה, כנראה, הפירוש הרבני הראשון לספר קהלת, כפי שהעיר ש' אברמסון במאמרו על ספר זה,⁷ נדפס, עם תרגום עברי, על ידי הרב י' קאפח,⁸ שיחסו בטעות לרב סעדיה גאון. פירוש זה מלמד על זיקתו של ר' יצחק אבן גיאת למתנחים ולרעיונות מתחום הפילוסופיה

- 5 ספר העינים והדעות, מהר"א א"ש הלקץ, ירושלים תשל"ה, עמ' 73.
- 6 מעט מאוד נכתב עד עתה על האיש ויצירתו, ראה: י' מרקס, 'רבי יצחק אבן גיאת', סיני 50 (תשל"ז), עמ' רנז-רנח; שם סח (תשל"א), עמ' לב-נר; ש' אסף, 'ספר הזר לר' יצחק אבן גיאת, תרביץ ג (תרצ"ב), עמ' 213-214. דיון בקשריו עם ר' שמואל הנגיד ויצירתו, כתב מרגליות (לעיל, הע' 2), עמ' 37-40, וביקורת על דבריו כלל אברמסון במאמרו (לעיל, הע' 3), עמ' טז-יט. באיסוף פיוטיו למהדורה מרעית-ביקורתית עוסק מ' שמלצר, ראה מאמרו 'יצירתו הפיוטית של ר' יצחק אבן גיאת', תעודה א (תש"ס), עמ' 89-95; מהדורה ניסיונית בסטנסיל, על יסוד רשימותיו של שמלצר, הוציא לאור י' דוד, ירושלים תשמ"ח. וראה י' מייזליש, 'שיר בהלכות תפילין לר' יצחק ז' גיאת', סיני עב (תשל"ג), עמ' שכא-שכח; ש' אברמסון, 'פיוט לרב יצחק אבן גיאת', תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 159-165. וראה: א' אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, ב' ירושלים תשכ"ז, עמ' 89-91; ש' כ"ץ, ר' יצחק אבן גיאת: מונוגרפיה, ירושלים תשנ"ה.
- 7 ש' אברמסון, 'לפידוש רב יצחק אבן גיאת לקהלת', קרית ספר נב (תשל"ז), עמ' 156-172. וראה ש' פינס, 'לחקר פירושו של אבן אל-ברכאת אלבראדי על ספר קהלת', תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 212-213.
- 8 י' קאפח (מהדיר), חמש מגילות... עם פירושים עתיקים, ירושלים תשכ"ב, עמ' קסא-רצו.

והמדעים היווניים, למרות דבריו הנזכרים של משה אבן עזרא על מיעוט ידיעתו בחכמת הערבים. ספרו העיקרי בהלכה הוא 'הלכות כלולות',⁹ שהקיף ככל הנראה נושאים רבים, אולם לידינו הגיע בכתב-יד, ונדפס, אך ורק החלק העוסק בהלכות קידוש והבדלה, ט' באב, ראש השנה, יום הכיפורים, סוכות ופסח ואבלות.¹⁰ בספר זה פרש הרב אבן גיאת יריעה הלכתית רחבה, על פי התלמוד ובעיקר מתורת הגאונים, שממנה הקפיד להביא הרבה, בדקדוק רב, ומתוך הקפדה על שמותיהם המקוריים של הגאונים שמדבריהם ציטט. הספר בכללו היה מעין אנציקלופדיה מושווית, מוערת ומבוקרת, לתורת הגאונים, על פי מסורת רבותיו גדולי ספרד, ובכללה ממסורת ר' שמואל הנגיד רבו, המוזכר אצלו כבעל מסורת שממנו קיבל. יש לראות בעבודתו זו של ר' יצחק אבן גיאת פיתוח רב היקף של ההתחלות הראשונות שעשה ר' שמואל הנגיד בכיוון הסדרת הפסיקה, וכדרך שתיאר את פעולתו פרופ' ש' אברמסון (במאמרו הנזכר לעיל, הע' 3). ממפעל אנציקלופדי זה שאבנו, מאוחר יותר, ר' יהודה הברצלוני בספר העתים, ור' אברהם ב"ר יצחק מנרבונא בספר 'האשכול' שלו. מתשובות הרב אבן גיאת שרדו כיום תשובות בודדות בלבד.¹¹

מלבד כל אלה כתב הרב אבן גיאת פירוש מקיף לרוב התלמוד, והוא עיקר ענייננו כאן.¹² מפירוש זה לא הגיע לידינו אף קטע רצוף אחד, אולם קיומו מתברר מרשימות הספרים העולות מן הגניזה וממובאות שונות בספרי הקדמונים. מאמר ראשון בנושא כתב הרב ש' אסף, אשר ציין לדברי הרב בעל העיטור בהל' פסח (ח"ב, נ ע"ב במהר' רמ"י), 'ורבי יצחק בן גיאת כתב בספר הגר', וכו', והביא קטע פרשני ארוך לסוגיא בפסחים. בתוך כך קיבץ הרב אסף את כל העדויות שנודעו לו בעניין הזה, ועליהן הוסיף מן דיליה העורך, פרופ' י"נ אפשטיין. אסף העלה כי ספר 'הגר', או כשמו המקורי 'סראג', הוא הפירוש שכתב ר' יצחק אבן גיאת לתלמוד, נכתב במקורו ערבית, וכבר תורגם מקדם לעברית, והקיף לפחות את שלוש המסכתות פסחים, כתובות ובבא מציעא. לדעת אפשטיין כתב ר' יצחק אבן גיאת פירוש נפרד למשנה, אך מכיוון שהעדויות שהעלה מתייחסות למשניות

9 שמו המקורי נלמד מרשימת ספרים מן הגניזה, ראה ש' אברמסון, 'רב יוסף ראש הסדר', קריית ספר כו (תש"י), עמ' 87 הע' 47.

10 נדפס על ידי הרב יצחק רב הלוי במבוגר, בשם שערי שמחה, פירטה תרכ"א, עם פירוש בשם 'יצחק דינן'. הלכות פסחים לבדן, מתוך אותו כתב-יד (יחידי) הדפיס ד' צמבר, עם ביאור דבר הלכה, ברלין תרכ"ד.

11 ראה ש' אסף, תשובות הגאונים, ירושלים תרפ"ז, עמ' עז-עט; א' אשתור, תולדות היהודים בספרד המוסלמית, א, ירושלים תשי"ך, עמ' 356 הע' 193. החשובה בחוט המשולש כבר מצויה בסוף ספר כלבו. וראה ספר האשכול, ח"ב, עמ' 10, הערת אלבק שם; ואינו כן.

12 א' גרסמן, 'יצירתם ההלכתית של חכמי ספרד', מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 150-173, אינו מזכיר כלל את פירושו לתלמוד של הרב אבן גיאת, ולדבריו 'ר' יצחק ב"ר ראובן מברצלונה הוא הראשון מקרב חכמי ספרד, לפי המקורות שבידינו, שכתב פירוש לתלמוד'. על חכם זה ראה להלן.

זרעים וטהרות בלבד, נראה יותר כי המדובר בספר אחד, שהקיף את כל המשנה והתלמוד. עם זאת נראה כי הספר לא הקיף את משניות סדר קדשים, שהרי ר' יוסף אבן מיגוש, שנתעלה לראש ישיבת לוסינה כחמש עשרה שנה לאחר פטירת ר' יצחק אבן גיאת, ביקש מאת חכמי פרוכנס לבחור לי מכל הפירושים פירוש סדר קדשים... ואני אתן שכר, וכו' (ראה להלן, עמ' 176) — ולהיכן הלך פירושו של הרב אבן גיאת לסדר זה?¹³

מאז מאמרו של הרב אסף נתרחבו ידיעותינו, ויכולים אנו לומר כמה דברים ברורים יותר. יש בידינו כחמישים מובאות, בלשונן המקורית, מתוך פירושו של ר' יצחק אבן גיאת למסכת בבא מציעא, מלוקטות בתוך ספר 'הגר' של ר' זכריה אגמתי (לעיל, עמ' 156), ועל פיהן אפשר לומר דבר לאפיון דרך הפירוש. פירושו למסכת בבא מציעא נתפרסם, כנראה, יותר מאשר פירושו למסכתות אחרות שזכרן נשתמר ברשימות ספרים עתיקות מן הגניזה; ברשימות אלו תופסת מקום נכבד מסכת בבא מציעא דווקא.¹⁴ רישומים למסכתות אחרות הם: 'כתאב אלסראג' ז [?] מסכתות';¹⁵ 'משקין מן אלסראג';¹⁶ 'פי' שבח סראג';¹⁷ 'הלכות אלתי ללסראג' מן מועד';¹⁸ 'סראג' שבת ופסחים וסוכה ויום טוב ומגילה ומשקין'.¹⁹ למעלה מעשרים קטעים נכבדים למסכת גיטין ניתנים להחלקט מתוך ספרו של ר' יהודה אלמדארי למסכת זו, שנרפס בשנים האחרונות מכתבי-יד.²⁰ וכמספר הזה, לערך.

13 ראה ר' זוסמן, 'כ"י ומסורות' נוסח של המשנה, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ד, תשמ"א, עמ' 235-236 הע' 88.

14 ראה: נ' אלתי, 'שתי רשימות ספרים אוטוגרפים של רב יוסף ראש הסדר', קרית ספר לח (תשכ"ג), עמ' 540 שר' 38: 'סראג' מצעא'; הג"ל, 'שלוש רשימות ספרים עתיקות', שם לו (תשכ"א), עמ' 522 שר' 5-10: 'סראג' מצעא לר' יצחק'; הג"ל, 'שתי רשימות ספרים לחזשם אחד במאה ה-13', עלי ספר א (תשל"ה), עמ' 54 שר' 39: 'סראג' מצעא'; ש' אסף, 'רשימות ספרים עתיקות', קרית ספר יח (תשמ"א), עמ' 281 הע' 7: 'מציעא סראג'; שם, הע' 11: 'מצעא סראג' איצא'; וכבר העיר אלתי, במאמרו בעלי ספר הג"ל, כי פירוש המשניות של הרמב"ם לא נקרא סראג' בימי הביניים. וראה גם ר' קאפח, מבוא לתרגום פירוש המשניות לרמב"ם, ירושלים תשכ"ג, עמ' 20, כי זהו שם חדש מן האחרונים, ולא נודע בתימן מעולם. באמת שימש שם זה כתואר לטופס של פירוש המשנה לרמב"ם שבעצם כתב-ידו, אשר היה בעיר ארם צובא. ראה דברי ר' שמואל לניאדו, רב העיר ההיא, בתשובתו שנרפסה בשו"ת אבקת רוכל, סי' כז: 'ובפירוש המשנה שחיבר הרמב"ם ז"ל בכתב ידו הקדושה של המחבר ז"ל, הנמצא היום פה צובא, הנקרא אצל הקהל הקדוש מוסחערב סראג'...'. עם זאת ראה אסף שם, שציין לשו"ת התשכ"ץ, ח"א, סי' קלו, ד"ה הרביעית, שקראו כך.

15 אלתי, קרית ספר לח (תשכ"ג), עמ' 550 שר' 1.

16 אלתי, שם לו (תשכ"א), עמ' 521 שר' 97.

17 א' שייבר, 'רשימת ספרים נוספת ליוסף ראש הסדר, מגדולי קריפמן', קרית ספר מד (תשכ"ט), עמ' 547 שר' 3.

18 'הלכות אשר למאור מן מועד', שייבר שם, שר' 5.

19 נ' אלתי וא' שייבר, 'רשימת ספרים אוטוגרף לרב יוסף ראש הסדר', קרית ספר מח (תשל"ג), עמ' 163 שר' 54.

20 על הספר, מהדורותיו, תוכנו ועניניו, ראה מה שכתבתי במבואי לפירוש למסכת חולין שיצא בירושלים תשנ"ג, עמ' ה-לג.

ניתן ללקט מן הפירוש למסכת כתובות בספר הנזכר. נמצא אפוא שפירוש ר' יצחק אבן גיאת הקיף, לפחות, את תשע המסכתות הבאות: שבת, פסחים, מועד קטן, ביצה, מגילה, סוכה, בבא מציעא, כתובות וגיטין.²¹ באמת אין בהיקף רחב זה כרי להפתיע.

כי ר' יצחק אבן גיאת הרכה לכתוב ספרי הלכה רבי היקף ידענו מדברי ר' משה אבן עזרא, בספרו 'העיונים והדיונים' שנזכר לעיל:²² 'כתב טיוטות של חיבורים רבים בהלכה ובלשון, ולא נח עד שליבון, פרט לחלק קטן מהם'.²³ שלא כמותו, מגדיר המאירי, בהקדמתו הנודעת למסכת אבות, את מפעלו זה של ר' יצחק אבן גיאת במילים: 'והרב רבי יצחק אבן גיאת גם הוא חיבר הלכות קצרות בכל התלמוד ולא הגיענו'. לפניו כתב ר' אברהם בן הרמב"ם: 'ורבנו יצחק אבן גיאת ז"ל חיבר גם הוא כרב חננאל פירוש על התלמוד';²⁴ ויש להניח כי אף הוא לא ראהו.

כאמור, נמצאות עשרות מובאות מפירושי ר' יצחק אבן גיאת למסכת בבא מציעא, בלשונן, בספר 'הנר' לר' זכריה אגמתי, מהן קצרות ומהן ארוכות למדי, ומהן רבות שקיצורן הוא מקורי ולא הרב אגמתי הוא שקיצר בציטוט.²⁵ אין קושי לזהות את היקפה המדויק של המובאה כמעט בכל מקום ומקום. בדרך כלל נזכר 'רבי יצחק ב"ר יהודה ז"ל' סתם, אך ישנה גם הלשון 'עד הנה מדברי רבי יצחק בן יהודה ז"ל', ויש גם: 'עד הנה מפירושי רבי יצחק בן יהודה ז"ל'. פעם אחת אומר ר' זכריה: 'והכין פסק רבי יצחק בן יהודה ז"ל בהלכות שלו'. וכוונתו לספר 'הלכות כלולות', שהקיף גם חלק 'חושן משפט'. מלבד כל אלה ישנן בספר מובאות תחת הכותרת 'סראג', ורובן בערבית. מובאות אלו נשמטו מן המפתח שהתקין המהדיר לספרו של אגמתי.²⁶

21 על מובאה בכתב-יד למסכת ראש השנה, העיר ש' אברמסון, 'קונטרס תוספות והערות לחשובות הרמב"ם', מהד' י' בלאו, 'ירושלים תשכ"א. עמ' 158. בשנת תשי"ב הדפיס ח"צ טויבש בציריך ליקוטי ר' יצחק אבן גיאת למסכת ברכות, מתוך רשימה ארוכה של מחברים שעשו שימוש בתורתו. אכן, כל המובאות לקוחות מתוך הלכות ברכות שבהלכות כלולות' שלא הגיעו לידינו. יש להוסיף עליהן עוד מובאות מספר 'הנר' לר' זכריה אגמתי למסכת ברכות, 'ירושלים תשי"ח, עמ' 70, ומתוך 'ספר הבתים', 'ניריוק תשל"ח-תשל"ט.

22 מהד' א"ש הלקין, עמ' 73.

23 ובתרגומו הקודם של ב"צ הלפר (שירת ישראל, ליפסיה תרפ"ד, עמ' עב): 'יש לו הרכה חיבורים בהלכה ובלשון, ולא שקט עד שכיר וליבן כמעט כל דבר'.

24 ראה הערת ב"מ לרין, אוצר הגאונים לקידושין, עמ' 79 הע' ב.

25 בשנת תשכ"ז פרסם הרב מ"י בלוי את אוסף פירושי רי"ג למסכת בבא מציעא מתוך ספר 'הגר', בספר 'שיטת הקדמונים' אשר ההדיר. אולם בלוי דלג, בשתיקה, על כל הקטעים הערביים, אף אם הם מהווים המשך אחד עם הקטעים העבריים שהובאו על ידו. גם קצת קטעים עבריים נשמטו על ידו וגם קטוע הדברים שם איננו משביע רצון. דברי פתיחה וסיום דולגו חמדי. כמו כן השמיט בלוי את כל קטעי 'הסראג'. גם לא השתמש בקטעי הרי"ג לבבא מציעא הנמצאים בגני שכתור, ב, עמ' 183, שעליהם העיר כבר אסף (הנוכח לעיל, הע' 6) וקטעים דומים אחרים. כל החסר הושלם על ידי י' תא-שמע ושי שטובר, 'מפירושי של הרב יצחק אבן גיאת למסכת בבא מציעא', קובץ על יד [ס"ח] י' (תשמ"ב), עמ' 59-72. המפתחות שהתקין לרין אינם יעילים רי הצורך. תחת הערך יצחק ב"ר יהודה אבן גיאת'

כל המובא על ידי ר' זכריה אגמתי בשם ר' יצחק אבן גיאת הכול מספר אחד הוא, ששמו סראג', ושהיה כתוב עברית וערבית לסירוגין ולמקוטעין. שהרי גם הפירוש שאינו מסומן סראג', הכתוב עברית ברובו, חלקים ניכרים מתוכו כתובים בערבית; פעמים קטעים שלמים, פעמים שורות אחדות בקטע, פעמים שורת הפתיחה בלבד ופעמים פירודשי מילים כודדות כתוכו. גם כפרט זה הלך הרב אבן גיאת בדרך ר' שמואל הנגיד, שאף הוא כתב בלשון חכמים מעורבת עברית וערבית, כדרך שתוארה לעיל (עמ' 161). בסוף כל קטע היתה, ברגיל, פיסקת סיום, לסיכום פרטי ההלכה של הסוגיא למעשה, בסגנון 'הזה ליה מסקנא...'. בכל מקום ניכרת יפה מגמת הפירוש להקל על הלומד להגיע אל חקר מסקנת ההלכה מתוך השתלשלות המשא והמתן התלמודי. סגנונו נחרץ: זכשאנו יורדים לעומק שמעוה ומדקדקים אחר סודה אנו מוצאים...; 'כך אנו סוברין'; 'ופירוקא דאיתחזי לן', וכדומה; וממנו אימצו סגנון זה גדולי ספרד המוסלמית שאחריו. היטוד הפרשני העיקרי בספרו הוא בפירודשי הלעז ובפירודשי מונחים ומושגים, שמות עצם פרטיים, וכד'. אין בספר, בשום מקום, פרשנות מורכבת בנוסח 'ואם תאמר — ויש לומר, ולא מצאתי בשום מקום השוואות אל סוגיות בהלכה שמחזין לזו שעסוקים בה, למעט סוגיות מקבילות. על פי רוב, לאחר שהקשה דבר על הגמרא, בא תירוץ על דרך של אוקימתא (כגון: 'אלא ש"מ רשמואל כשהפקיד בביתו, ומתניתין כשהפקידו מחוץ לביתו'; 'ופירוקא דאיתחזי לן כגון שהפקידן אצלו בערב שבת בין השמשות... אי נמי שהודיעו שאינו יכול לקברם'). עיונו בסוגיא שואב הרבה מן התוספתא והירושלמי, וציטטות ארוכות למדי מתוכם מובאות בלשונן. לרוב מובא קטע מן הירושלמי, בלא שום תוספת או הערה, והוא משולב בתוך הפירוש כצורתו, כדומה לדרך רבנו חננאל בזה. מובאים פירודשי גאונים, בלשונם או כפראפורה, בעיקר רב משה גאון סורא, רב סעדיה גאון ורב האי.²⁷ במקרים אחדים ציטט ר' זכריה אגמתי דברי גאונים מתוך ספריו של ר' יצחק אבן גיאת מבלי לקרוא בשמו, והוא שימש לו מקור נכבד לידיעת תורת הגאונים.

ר' יצחק אבן אלבליה

ספר פרשני מקיף לסוגיות קשות שבתלמוד, כתב ר' יצחק אבן אלבליה (1035-1094), דמות מרכזית בחיי היהודים בספרד המוסלמית, איש אשכולות, שחילק את זמנו ומעשיו בין הערים קורדובה וגרנדה. גם כאן ידיעותינו שאובות בעיקר מדברי ר' אברהם אבן דאוד בספר הקבלה, אשר היה נכדו מצד האם,

נשמטו כמה וכמה טראי מקומות (לדפים 100א; 103א; 114ב; 127ב; 149ב) ומובאות מן הסראג' לא נרשמו, כאמור, כלל. גם ביהר האישים אירעו השמטות דומות, ושמות אחרים חסרים לגמרי, כגון: הרב ישראל גאון (232ב), הרי"ף (70א), רשב"ם (223א), ועוד.

27 במקום אחד הביא את ויסתור של רב האי גאון עם ר' אהרן הכהן סרגאוד. ראה על הקטע הזה אברמסון, עיינות, עמ' 193 ואילך.

ועל כן לדבריו ערך של מקור ראשון. לפי מסורת המשפחה, נתיישבו ראשונים בספרד בימי טיטוס שהחריב את ירושלים, והגלה את ראשוני המשפחה לעיר מרידה שבספרד, ומשם עברו לקורדובה. אבן דאוד מספר בפירוט את רוב גודלו ותפארתו, חכמתו ועושרו, של הרב אלבליה, שהיה כבר בנערותו מבאי ביתו של ר' שמואל הנגיד 'שהיה אוהב אותו והיה משגר לו ספרים ומתנות ומצוהו להשתל ולקרות', ואחר כך היה מקורב מאוד אצל בנו יהוסף, שתמך בו והביא למעברו, הזמני לפחות, לגרנדה. ר' יצחק זכה לשני שולחנות, היה עשיר גדול ורכש בממון רב את ספרייתו של ר' שמואל הנגיד 'שנתפורה בכל הארצות', רכש לו השכלה כללית רחבה ברוח ה'אדב' הערבי – 'חכמה יתנית' בלשונו של אבן דאוד – ותתעלה בחכמת התורה, עד 'שנסמך כרבנות ובנשיאות' בשנת 1069, בגיל שלשים וארבע, והיה לאחד מחמשת מנהיגי הדור ההוא בספרד, ששמום היה יצחק. עושרו ומעמד הגשיאות קשורים היו במעמדו האיתן בחצר המלך: ראה להלן. בין היתר מציין אבן דאוד כי הרב אלבליה למד תורה גם אצל 'חכם גדול מצדפת, שמו ר' פריגורוס' – וזו מן הידיעות הבודדות על קשרים תורניים בין שתי הארצות הללו במאה הי"א. לדבריו: 'הוא [=ר' יצחק אלבליה] חיבר ספר גדול וקרא שמו "קופת הרוכלים", ופירש בו הלכות קשות שבתלמוד הרבה מאוד, אבל לא השלימו ונפטר והוא עודנו לא נשלם'. לידינו לא הגיע כל מאומה מספר זה, לא בכתב-יד ולא בציטוטים והבאות מכלי שני, ואף לא בפראפרזה ובכל דרך אחרת. מכיוון שהיה עסוק בכתיבתו סמוך לפטירתו, הרי כשמונים שנה מפרידות בינו לבין ספר 'פירוש הלכות חמורות' – הגזכר לעיל – של ר' שמואל הנגיד, אף על פי כן היתה מתכתתו דומה, שהרי אף הוא, כקודמו, ושלא כר' יצחק אבן גיאת, פירש רק 'הלכות קשות שבתלמוד', ולא כתב פירוש קורסורי, שיטתי ומקיף, למסכת שלמה. ספר אחר כתב ר' יצחק אלבליה, 'סוד העיבור', והוא מתואר אצל אבן דאוד כך: 'וכתב ר' יצחק זה מחברת עיבור וכל סודו להרב רבי יהוסף הנגיד'. ר' יוסף הנגיד נהרג בדמי ימיו, בשנת 1067, ועל כן נכתב חיבור זה בשנת 1065 לערך. החיבור הזה היה עדיין ביד ר' מנחם המאירי, בראשית המאה הי"ד, והוא מתארו בהקדמתו הידועה למסכת אבות כ'באור אותם שמרעות שבמסכת ראש השנה בענין נולד קודם חצות ואחר חצות, וכ"ד שעי מיכסי סיהרא, הבא בארוכה והבא בקצרה, ולאן קרינא נוטות והדומות להן'. (שוב: סוגיות קשות שבתלמוד, במסכת ראש השנה.) יש להניח כי ההבאה מדברי ר' יצחק אבן אלבליה שב'ספר העיבור' לר' אברהם ב"ר חייא הנשיא (לונדון תרי"א, עמ' 94), בענין 'תקופת רבי אדא', לקוחה מספר זה.²⁸ ידיעתו המופלגת באסטרונומיה קשורה היתה ברוח התקופה ההיא קשר כל יתק עם האסטרולוגיה, וממילא היה הרב אלבליה למומחה גם בתחום זה, ונתמנה ליועץ אסטרולוגי למלך מוחמד השני (אל-מוחמיד) מלך

28 וראה מאמרי 'איטור שחיית מים בתקופה', מחקרי ירושלים בפולקלור יז (תשנ"ה), עמ'

סביליה (1069-1091). מלך זה נטה חסד לנוצרים ויהודים, וקירב את משכיליהם לחצרו, שם פעלו לצד משכילים מוסלמים, ונהנו כולם מחסותו הכלכלית של המלך. וכך סיכם את דמותו משה אבן עזרא ב'ספר העיונים והדיונים' (מהר' ש' הלקין, עמ' 73-75): 'בעל מדות דרך ארץ, בקי בסוגי הלימודים של בעלי ההלכה והפסקים, משורר ודרשן. שרת את השלטון העבאדי בכלי ידיעותיו המדויקות ובמלאכת חכמת הכוכבים, וכבודו גדל בעיני השלטון ושמו הלך לפניו אצלו' — למדת שהיה גם משורר ודרשן.

ר' יצחק אלבליה היה בן מחלוקתו הגדול של הרי"ף, ולדברי אבן דאוד — שהיה, כאמור, נכדו מצד האם — נפל בין שני האישים הגדולים הללו סכסוך מר לקראת סוף ימי הרב אלבליה (הרי"ף עצמו הגיע לספרד בשנת 1088). עיקרו היה בעניין של הלכה, אולם הרי"ף התבטא בחקיפות רבה, וכך הפכה המחלוקת ביניהם להיות בעלת אופי אישי קשה. למרות זאת, טרם מותו קרא ר' יצחק אלבליה לבנו, ברוך, וציווהו ללכת אל הרי"ף ולהודיעו כי הוא, ר' יצחק אביו, סלח ומחל לו על מה שהעליכו בכתב ובעל פה, ומבקש הוא מאתו כי יסלח גם הוא לו על חלקו בקטטה. מתוך ביטחוני כי אכן כך יעשה הרי"ף, הוסיף לבקשו כי יגדל ויחנך בביתו את בנו ברוך, שהיה אז בן י"ז שנים. כאשר שמע זאת הרי"ף פרץ בבכי מר, ואכן אימץ לו את ברוך לבן. פרטי סכסוך זה לא נודעו לנו; פרופ' אברמסון גילה קטעים בגניזה המתייחסים לפרשה זו ושופכים עליה אור, אולם עד כה לא פורסמו הדברים. מחלוקת קשה ומפורסמת בין הרי"ף לר' יצחק אלבליה נוגעת לסוגיית ציצית של פשתן, ואפשר שהיא זו שהציתה את הסכסוך.²⁹

ר' יצחק ב"ר ראובן הברצלוני

חכם שלישי מבין חמשת החכמים ששמו יצחק אשר פעלו בעת ההיא בספרד היה ר' יצחק ב"ר ראובן הברצלוני; מוצאו מן העיר ברצלונה, שהיתה מערי הנוצרים בספרד. במאה הח' אמנם היתה העיר נתונה לשלטון המוסלמים (713-781), אולם מאז המאה הט' היתה העיר בחזקת הנוצרים פרט לתקופות קצרות של שלטון מוסלמי חולף (914, 986). מן העיר ברצלונה עבר בצעירותו לעיר דאניה שבדרום ספרד המוסלמית, שהיתה בה — לדברי אבן דאוד — קהילה קדושה וגדולה בעושר ומעשים טובים, שם נשא אישה ממשפחה מקומית נכבדת, ושם נמנה על מנהיגי הקהל 'ער יום מותו'. על כן מונה אותו אבן דאוד כאחד משני החכמים שהיגרו לספרד 'מן החור'. בתיאור הקצר המוקדש בספרו לאישיות זו, נאמר כי 'פייטן היה וחיבר אוזרות, וחיבר פירוש לפרקים ממסכת כתובות, ופירוש ממסכת עירובין המעידים על חכמתו ותבנתו'. נתפרסמו מאוד האזהרות הנזכרות, שהן מניין תרי"ג המצוות בחרוזים, כפי שנאמרו בציבור בחג השבועות. בטיפוס שירי

זה חייב המשורר להצטמצם בדבריו עד מאוד, ולהסתפק ברמיזות הלכתיות קצרות, מחודדות וסתומות בדרך כלל, ולדאוג לחתימת כל פסוק במילה או שתיים מן המקרא, ועל כן הטורים צריכים ביאור רחב להבנם. כאמור, אזהרות ר' יצחק הברצלוני נתפרסמו הרבה, וגם הגיעו אל מכבש הדפוס כמה פעמים בעבר, וכדברי ההערכה של ר' יהודה אלחריזי במחברותיו: 'ושירי רבי יצחק בן ראובן, סודם מי חכם ויבן, כי הפליא לעשות מליצות נאות, והביא במלוא חרוזיו זכרון כל המצוות, ושימם בפסוקים דבקים, כאילו הם ברוח הקדש חקיקים'. גם מפי משה אבן עזרא שומעים אנו הערכה דומה: 'ור' יצחק בן ראובן הברצלוני ז"ל, מראשי בעלי ההלכה ומלומדיהם, ידיו רב לו בבחירת חמורות ספרי הנבואה והשימוש בהם בפיוטי התפילות' (ספר העיונים והדיונים, עמ' 75).

מפירושו ליפרקים ממסכת כתובות לא נשאר דבר, אולם הפירוש נזכר, בצורתו זו ממש, ברשימת ספרים מן הגניזה.³⁰ גם פירושו למסכת עירובין אבד לגמרי. לעומת זאת נשארו לנו מובאות מפירושו למסכת אבות, בתוך פירושו של ר' יוסף אבן עקנין, תלמיד הרמב"ם, למסכת זו (ברלין תרע"א), וכן מביאו הרמב"ן — שהיה, על פי דברי עצמו, ממשפחת ר' יצחק הברצלוני 'זקנו' — בחידושי למסכת בבא מציעא (בעיקר).

זכרו של חכם זה נשתמר גם בפי אחד מתלמידיו, בפירושו לקטע במסכת שבת, בכתב יד מן הגניזה,³¹ בזה הלשון: 'עד דאתא רבא מובן[הקא] צדיקא, איהו רבנו ומורינו יצחק הרב הגדול זצ"ל ביר' ראובן בר [...] מארץ אדום לספרד, ופירשה... והוא קיבלה מרבו הגדול רב[נו]... ביר' משה הצדיק זק"ל ורבו מרבו זכר כולם לברכה...'. הקטע מקוטע, כרגיל, במקום המעניין שבו, ואין לדעת כיצד להשלימו, אולם גם ממנו עולה מוצאו הצפוני של ר' יצחק הברצלוני.

מלבד פעולתו כפרשן התלמוד ידועה לנו יותר פעולתו כמחרגם ספר 'המקח והממכר' של רב האי גאון לעברית.³² וכה דבריו בהקדמתו: 'ואני יצחק בן ראובן הברצלתי בינותי בספר לפי עניות דעתי, והחזרתי אותו בלשון עברי לאחינו שבארץ אדום אשר לא יבינו בלשון הערב... ואני בן שלשים וחמש שנה בעת שהחזרתי אותו, בשנת ד' תתל"ח [=1078] לבריאת עולם'. נמצא כי נולד החכם הזה בשנת 1043, וסביר כי היגר לעיר דאניה לאחר שנת 1078. יש להניח כי ספר 'שערי שבעות' הקדמון, שנדפס בסוף מהדורות האלפסי למסכת שבעות, ובראשו שיר בתתימת אקרוסטיכון 'יצחק בר ראובן' (ומתוך כך נתייחס לו), אינו חיבורו של חכם זה, ואין הוא אלא מתרגמו מערבית; מחברו של המקור הערבי הוא, ככל הנראה, ר' דוד ב"ר סעדיה, שעליו ידובר להלן.

30 אסף (לעיל, הע' 14), עמ' 281: 'פרק ואלו נערו סר' יצחק בן ראובן'.

31 J. Mann, 'Glanures de la Gueniza', *REJ* 74 (1922), pp. 158-197

32 ראה: ש' אברמסון, 'מן המקור הערבי של ס' המקח והממכר', חריבין כ (חש"ך), עמ' 296 ואילך; הג"ל, 'חמשה שערים מן ספר המקח והממכר', ספר היוכל לרב י"ד סלוביז'צ'יק, בעריכת י' רפאל, ירושלים חשמ"ד, עמ' תתחקיב ואילך.

בטרם נדבר על חכם זה, נזכיר שני חכמים ספרדים קדמונים אחרים, שהמסורת המקומית מייחסת להם כתיבת פירוש מסוג כלשהו למקצת התלמוד. ותחילה ר' יוסף אבן אביתור, מחכמי ספרד הגדולים במחצית הראשונה של המאה הי"א. לדברי אבן דאוד, היה אבן אביתור תלמידו של ר' משה ב"ר חנוך, מגדולי התורה בדור שלאחריו, ואף התחרה עם ר' חנוך, בנו של ר' משה, על ירושת מקום אביו המת ברבנות. לדברי אבן דאוד 'הוא פירש את כל התלמוד כלשון הערבי למלך ישמעאל אלחכים', ואם כן, היה זה סמוך מאוד לבואו של ר' משה לספרד, שלפי אבן דאוד הגיע בימי שלטונו של החליף עבר ראחמן אל-נציר (מלך 912-961; נעשה חליף בשנת 929), קודמו של המלך אלחכים שירש את מקומו (961-976). תרגום ערבי זה אין ידוע מה טיבו, ואם היה בכתב או בעל פה, ולא היה צורך נעשה, ועל כל פנים, אם אכן נעשה כדבר המפליא הזה, יש לראות בו את הניסיון הראשון בספרד להתעסק בפרשנות התלמוד, בתקופת הבראשית של היווצרות מרכז תורני שמה. לדעת י"נ אפשטיין,³³ כוונת הדברים היא לתרגום כל המשנה, כדוגמת הקטעים שהדפיס שם, ולא לתרגום התלמוד, וגם בזה עדיין אין ביטחון מלא.

ספר חידתי אחר, מסוף המאה הי"א, הוא ספרו של יהודה אבן בלעם, הנזכר ברשימות הספרים מן הגניזה: 'ג'זואין [=שני חלקים] פי' יבמות לאבן אלעם', או: 'פיר' יבמות לבן אלעם נאקץ' [=חסר].³⁴ נ' אלוני טען לזיהויו עם יהודה אבן בלעם, המדקדק ופרשן המקרא הידוע, שעליו אומר משה אבן עזרא בספרו הג'ל (עמ' 75), כי היה 'בעל הלכה בסוף ימיו', והצביע על כמה וכמה רשימות ספרים נוספות מן הגניזה, שנוזכר בהן פירוש למסכת יבמות 'חסר' בראשו ובסופו, ולדעתו הכול מתייחס לאותו חיבור. חוקרים אחרים חולקים בתוקף על זיהוי אבן אלעם זה עם ר' יהודה המדקדק והפרשן.

ר' דוד ב"ר סעדיה

לסיים אזכיר חכם נוסף, שהיה מראשי המדברים בהלכה ובספרות התורנית בספרד במאה הי"א, אף על פי שלא כלל, ככל הנראה, ביצירתו הנרחבת פירוש על התלמוד. ויהא בדוגמא זו כדי ללמד על הדרך שבה יש עלינו, לעתים, לצרף שכרי ידיעות כדי להעלות תמונה רצופה בידינו, ואחרי ככלות הכול הספק מרובה על הוודאי. השואלים מאת ר' יצחק אלבליה³⁵ מספרים לו בהצעת שאלתם, כי במהלך משא

33 י"נ אפשטיין, 'תרגום ערבי של משניות', ספר היוכל לא' מארכס, בעריכת ש' ליכרמן, ניר ירוק תשי"ז, עמ' כד ודאה עוד ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית (ערך השלים וליווה בהערות ע' פליישר), ירושלים חשני"ו, עמ' 150-170.

34 נ' אלוני, 'בלעם ואבן אלעם... הוא בעל ההלכה והפולמוס', עין חרה [לכבוד פרופ' א' אלטמן], אלאבאמא חש"ט, עמ' לה-נב.

35 בעת קריאת ההגהות נדפס מאמרו המצוין של ד' סקלר, י"ד דוד בן סעדיה אלגר וחיבורו

ומתן הלכתי שעבר בין בעלי הדין בשאלה מסוימת 'נמצא לר' דוד נ"ע בכלל פירושין שלו, מה שהוצרכנו לחכמת מרנא לבארו לנא ולהעמידו בידיו על בוריו'. עולה מזה שחכם בשם ר' דוד, שהיה נודע לשם בזמנו, כתב פירושים לתלמוד (?), וכי בזמנו של ר' יצחק אבן אלבליה כבר נפטר מן העולם. בהמשך דבריהם מצטטים השואלים מקצת רבירי, כשפה הערבית, וכסופם הביא ר' דוד מדברי עצמו 'פי כתבאנא פי אל אימאן', היינו מספר 'משפטי שבועות' שלו. והשואלים מוסיפים כי 'כשחזרנו על מקום זה בספר שבועות שלו מצאנו...!', ומצטטים קטע מלשונו שם.

במאמר קצר מיוחד לעניין זה צירף הרב ש' אסף³⁶ את הידיעות הנוגעות לחכם זה, וציין לדברי ר' בצלאל אשכנזי ב'שיטה מקובצת' למסכת בבא מציעא דף קד ע"ב: 'וז"ל ה"ר דוד ב"ר סעדיה בחיבורו שחיבר כלשון ערבי להשיב על קצת דברים שבאו בספר 'הלכות גדולות', וז"ל: "כבר זכרתי לך דין זה בספר 'משפטי השבועות' אשר חיברתי כלשון ערבי, ועתה אזכרנו כלשון תלמוד מקוצר". למדנו אפוא את שם אביו — סעדיה — וכן שחיבר ר' דוד ספר השגות על 'הלכות גדולות'. כן הצביע ש' אסף על כך כי קטע זה עצמו מתוך ספר 'משפטי שבועות', שהובא ב'שיטה מקובצת', כלול בתוך קטע שפרסם י' פרידלנדר³⁷ והוא ייחסו לרב סעדיה גאון, אך טעותו הוכחה כבר בעבר על ידי ל' גינצבורג — כי זהו קטע מן המקור הערבי של ספר 'שערי שבועות' לר' יצחק ב"ר ראובן. מזה הוכיח הרב אסף כי באמת שייך הקטע שפרסם פרידלנדר לספרו של ר' דוד ב"ר סעדיה, וכי אין הספר 'שערי שבועות' ספרו העצמי של ר' יצחק ב"ר ראובן, שלא היה אלא מתרגמו לעברית של ספרו הערבי של ר' דוד. אסף שיער עוד כי ר' דוד חי כיוכל שנים לפני ר' יצחק אבן אלבליה, והיה בן זמנו של רבי שמואל הנגיד.

יש מקום, אולי, לזהות את ר' דוד ב"ר סעדיה עם ר' דוד שקטע גדול למדיי מפרי עטו, בעניין 'גירושין מתקיימין על חמישה פנים', נדפס בשו"ת הגאונים שערי צדק (שער ב, סי' כב). בסוף זה הקטע כתב ר' חיים מודעי, מביא הספר לדפוס מתוך כתב-יד שהיה בידו, כי 'דברים הללו מלשון ערב מצאתי בספר דתי הגט לר' דוד בן הגר אלו הפנים, כענין שמצאתים בזה הספר, חוץ ממה שמצאתי כאן כפן הה' שהצריך להמציא הגט ביד האשה, וכאותו הספר מצאתי והפן הה' הוא' [בצורה אחרת]. זיהוי זה הוא המקובל, כנראה, על פרופ' אברמסון, שכתב

אלחארי, חעודה יד (תשנ"ח), עמ' 103-124. ולענין השואלים מאת הרב אלבליה, ראה ש' הורוץ, תורתן של ראשונים, ב, פרנקפורט דמיין תרמ"ב, עמ' 36.

36 ראה: ש' אסף, 'ספר 'משפטי שבועות' לר' דוד ב"ר סעדיה', קריית ספר ג (תרפ"ו-ו), עמ' 297-299; הנ"ל, מספחות הגאונים, תרצ"ג, עמ' 42-43. ועל ספר 'שערי שבועות' ראה עוד: ש' אברמסון, 'ספר המשכון' המיוחס לרב האי גאון, תלפיות ח (תשי"ב), עמ' 773-781; י' פרנצוס, 'שיטת הרי"ף בנאמנות', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, בעריכת ש"י פרידמן, נידיוק רודשלים תשנ"ג, עמ' 265 הע' 12.

37 י' פרידלנדר, 'שירים מן ספר הפקדון לרב סעדיה גאון', ספר היזבל ל" לר' ברסלוי תרע"א.

כן אגב אורחא³⁸ כדבר הפשוט מעצמו.³⁹ אם נכון זיהוי זה לא יהא ר' דוד ב"ר סעדיה בן זמנו של הנגיד, כי אם של ר' יצחק אבן גיאת, שהרי כבר העיד האיש משה בן עזרא⁴⁰ כי היה 'בן מהאגר' בן זמנם של חכמים אלה. וכך צריך לומר, מצד הסברה, ולא כדעת הרב אסף,⁴¹ אלא אם כן נבדיל בין 'בן מהאגר' הנזכר אצל משה אבן עזרא, לבין הגר.⁴²

נ' אלוני וא' שייכר פרסמו רשימת ספרים מן הגניזה⁴³ ובה נזכר 'אלחור' לכן אלגר ג' מג'לדאת', ושוב שם: 'רבטה פי ג'מלתהא מן הלחארי לנכן אן לגר'. בהערותיו לרשימה⁴⁴ זו הוסיף אלחור לכאר כי מצא כן בעוד רשימה אחרת: 'כתאב בן אלגר'; וצידף לכך ידעה חדשה על קטע גניזה שגילה, המחזיק שער של חיבור זה לשונו (בתרגום לעברית): 'החלק הראשון של המאסף [=אלחארי] שהתעניין בחיבורו מורנו ורבנו דוד בן מורנו ורבנו עובדיה הגר'. אלוני שיער כי מדובר כאן בדוד בנו של עובדיה הגר המפורסם מזמן הרמב"ם, אולם אין בזה כל הכרח וייתכן

38 ש' אברמסון, עניינות, עמ' 235. ש' אסף מזהיר במפורש במאמרו: 'אין לערבב אותו עם הדיין ר' דוד בן הגר. מפליא לראות כי באותה שנה עצמה, תרפ"ז, כתב הרב אסף עצמו בתשובות הגאונים (ירושלים תרפ"ז), עמ' 10 הע' 3: 'הדיין ר' דוד הנזכר בתשובת ר' יצחק ב"ר ברוך בתשובתו של ראשונים חלק ב, עמ' 36, הוא, כנראה, ר' דוד בן הגר או מוהג'ר'.

39 אגב: קטע בדוד זה מתוך 'ספר הגט', חוזר ומופיע שנית בהזכרה נוספת של ר' דוד בספרותו, בשו"ת הרי"ף שבתוך שו"ת הגאונים הרכב, סי' סא, ושם הוא כלול בתוך קבוצת שאלות של ר' יוסף ב"ר אברהם בן שח אל הרי"ף ותשובותיו עליהן. ר' יוסף בן שח ציטט את ה' הפנים' הנ"ל בפני הרי"ף וביקש חוות דעתו עליהן, והרי"ף התקיפן קשות ואת מחברן: 'דברי בעל ההלכות נכונים הם, אבל לא פירשם יפה ופירושו הוא פירוש גרוע... ומה שהביא ראיה מיצא שמה בעיד... זאת היא הוכחת איש שלא יבין בכוחת ההלכה כלום'.

40 בספרו (לעיל, הע' 22), עמ' 75: 'זמני דורם [=של הרי"ף גיאת והרב יצחק אבן אלכליה] היו אבן סלימאן [=דוד] בן מהאגר ואבן אלפתח בן אזהאר, שניהם בני אשכיליה משוררים, בקיאים במצי החכמות ובעלי היחס הרם ודאשי הפרסום'.

41 אסף ביקש להקדים את זמנו בעיקר כדי להרחיקו מעט מן הרב יצחק ב"ר ראובן, אשר חרגם את ספרו מערכית לעברית. אם יזוהה ר' דוד עם 'בן הגר' ימצאו שניהם בני אותו דור וחברים לעט כמעט, וקשה יהיה להבין את פשר התרגום הזה ומשמעותו. מעניין הדבר כי אסף ביקש להקדים את זמנו יותר, ולקבעו קודם זמן ר' משה ב"ר חנוך, בן הדור הראשון לרכנות ספרד, ולזהותו עם ר' דוד שבא ביום שבת לספינה בנהר של טורטוסה, ובאו אליו קהל טורטוסה כדי לברכו ולא היו רוצים להיכנס אליו, ואמרו שהודה להם למה אתם נמנעים מלהיכנס אלי, כי מאחר שהוא המקום ראוי לרחוק, מותרים אתם להיכנס אלי בספינה, ומיד נכנסו אליו. ועל כך השיב ר' משה: 'מה שהעידו על ר' דוד, כי על כיוצא בזה אמרו פה קדוש יאמר דבר זה, חס ושלום שיאמר כך, כי הר גבוה היה ומתגבר כארי במלחמתה של תורה, הירני מזה את דבריו בענין שיוכל להיות, לפי שאין משיבין את הארי שלא בפניו, וכל שכן לאחר פטירתו לגן עדן'.

42 כדעתו של אשתור (לעיל, הע' 6), עמ' 420 הע' 15. הוא העיד גם כי דוד בן הגר היה מן גרנדה, ואבן מהאגר פעל בשביליה. אשתור הבדיל גם בין דוד ב"ר סעדיה ובין ר' דוד בן הגר, וכתב (עמ' 162) כי הראשון היה מן העיר סרגוסה, אך לא ידעתי זו מעיין לו.

43 אלוני ושייכר (לעיל, הע' 19); הנוגע לענייננו הוא שם, עמ' 161 ש' 36, עמ' 161-169.

44 נ' אלוני, 'הוספות ותקנות לרשימת ספרים אוטוגראף', קריית ספר מט (תשל"ד), עמ' 657-658. וראה ויכוחו עם א' קופפר, שם נ (תשל"ה), עמ' 340.

שהכותה לר' דוד בן הגר שלנו, שאביו נתכנה עובדיה. ואם כן יהא שונה ר' דוד ב"ר סעדיה מר' דוד ב"ר עובדיה, שניהם בנים, ככל הנראה, למשפחת אבן מהאג"ר. רצ"ע.

ספר אלתאוי לר' דוד, ממש כשמו וכשם מחברו שהביא אלוני, מוכא ארבע פעמים בפירוש המשנה לרב נתן אב הישיבה (ראה להלן, עמ' 185) בלא ברכת המתים, ומכאן הוכחה לכאורה כי פעל במחצית המאה הי"א. דעה זו העלה הרב אסף ותמכה בסיוע חזק מתוך מה שצירף לכאן את הקטע שפרסם ב"מ לוין, בשם 'עוד קטע מס' אלתאוי לרב האי גאון' (בגנזי קדם ג, סי' יג). בקטע זה, לקראת סופו, כתוב כך: 'תם הספר החמישי מחיבור אלתאוי, יבוא אחריו הספר הששי בזכר התוספות אשר בארנו מהלכות גדולות עם שאלות יוצאות מהכלל נספחות אליו... והיה גמר החלק הזה בחודש אייר אתס"ח [=תתקי"ז/1157]. והנה, מלבד מה שקשה להניח כי רב האי גאון הקדיש חיבור להשיג על בעל 'הלכות גדולות', הרי ידענו כבר כי ר' דוד ב"ר סעדיה אכן כתב חיבור השגות שכזה על 'הלכות גדולות', והדעת מבקשת לזהות אותו עמו. ונצטרך לומר כי שנת 1157 היא תאריך סיום ההעתקה ולא החיבור, שהרי חי כמאה שנים קודם לכן.

ר' יוסף אבן מיגש

ומגדולי תלמידיו של רב יצחק ב"ר יעקב [=הרי"ף] היו ר' יוסף ב"ר מאיר הלוי ור' ברוך ב"ר יצחק [אלבליה]. ור' יוסף הלוי ב"ר מאיר אבן מאגש⁴⁵ נולד באדר ראשון שנת דתתל"ז [=1077]. והיה ר' מאיר אביו תלמיד חכם ונשוא פנים... ומנעורו של רב יוסף הלוי היה מכיר בו ר' יצחק ב"ר ברוך [אלבליה] שאדם גדול היה בחכמה, והיה משתדל לר' מאיר ללמדו ביום ובלילה, שהיו שניהם אוהבים זה את זה כנפשותם, ר' יצחק ב"ר ברוך ור' מאיר הלוי אבן מאגש. וכשנכנס רב יצחק אלפסי לספרד, ותתישב באליסינה, הלך ר' יוסף הלוי אליו ממדינת אשכנז והוא כבן י"ב שנה, ועמד לפניו כיד שנה לקרוא יומם ולילה. והיה לו לרב יצחק [ל]בן נבון, והגדילו בחכמה וסמכו קודם פטירתו, וכתב לו ספר שאפילו בדורו של משה לא אשתכח כוותיה, דאלו בדורו של משה כתיב 'הבו לכם אנשים

45 עצם כתיבת השם ואופן ניקודו אינם ברורים, ראה מה שכתב ש' אברמסון, במאמרו על ר' יוסף ראש הסדר, קרית ספר כו (חש"י), עמ' 88 הע' 63. בנימין מטודילה, שיצא מטודילה עירו שבצפון ספרד כעשרים שנה לאחר פטירת הרי"א אבן מיגש, כתב בחיבורו ביקורו בעיר גליפולי, כי בין ראשי הקהילה שם נמצא: ד' יצחק מיגש, ובלשון לעז קורין לגדול מיגש. והדברים נכונים לגבי הארצות הרחוקות יחנית. וברור מדבריו כי לא כך היתה הגיית השם בספרד. אפשר כי היה גם משורר בשם יוסף אבן מיגש, ראה ח' שירמן, 'המשוררים בני הדור של משה אבן עזרא ויהודה הלוי', ידיעות המכון לחקר השירה העברית כ (תרצ"ו), עמ' קמו. חכם בשם ר"א אבן מאגש נזכר בתוספות ליבמות דף פג ע"ב, ד"ה לא.

חכמים ונבונים וידועים', וכתיב בתריה 'ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים' ואילו נבטים לא כתיב בהו, והוא חכם ונבון.⁴⁶ ולאחר פטירת רב יצחק, ישב רב יוסף הלוי על כסאו מסיון דתתס"ג [=1103] עד אייר דתתק"א [=1141], ל"ח שנה. ובכולם היתה תורתו אומנתו וטבעו יוצא מספרד עד מצרים ועד בבל ובכל הארצות. ומוסף על חכמתו הגדולה היו מידותיו מעידות בו שהוא מזרע משה רבנו ע"ה, שהיה עניו מכל האדם. ונתן לו הקב"ה רוחב לב ועובר על מידותיו ועובר על פשע. הקב"ה יגמלהו כל הטובה שעשה לישראל... ולאחר פטירת רב יוסף הלוי ז"ל שמם העולם מן הישיבות של חכמה. ודורו הוא הדור השלישי ברבנות. ואף על פי שר' מאיר בנו ור' מאיר בן אחיו הם תלמידיו ובעלי קבלתו והם חכמים גדולים, אבל מפני הרעה נאסף הצדיק. ואחר פטירת רב יוסף היו שני חירות וגזרות ושמדות... ומפני כן לא יכלו בניו של רב יוסף להושיב ישיבות, אלא גלו בראש גולים למדינת טוליטולה, והם משתדלים להעמיד תלמידים כפי יכולתם...

במילים אלו מתאר ר' אברהם אבן דאוד ב'ספר הקבלה' שלו (פילדלפיה 1967, עמ' 64-66) את דמותו ותולדותיו של ר' יוסף אבן מיגש, שהיה מגדולי ספרד שבכל הדורות, ואשר לדעת חכם כרמב"ם (בהקדמתו לפירוש המשנה): 'חי ה' שתבתתו של האיש הזה בתלמוד מפליאה כל מי שמתכוון בדבריו ועומק עיונו, עד שיכול אני לומר עליו, לפניו לא היה מלך כמוהו בשיטתו' (על פי תרגומו של י' קאפח). בחרתי להעתיק את דברי אבן דאוד במלואם כמעט, משום שני טעמים: כיוון שאין בידינו מלבד תיאור זה, כמעט שום ידיעה ביוגרפית נוספת, וכיוון שעד היום הזה טרם נכתבה שום מונוגרפיה, ואף לא חלקית, על חכם גדול שכזה.⁴⁷ כל גדולי ספרד והמזרח לדורותם, עד סוף תקופת הראשונים, מצטטים מתורתו, אך אין אנו יודעים לנקוב בשמות תלמידיו שישבו לפניו ממש – מלבד בנו ובן אחיו הנזכרים – אלא שניים בלבד, ואלו הם: ר' מיימון, אבי הרמב"ם, אשר שיחותיו ומחברותיו שימשו מקור עיקרי לרמב"ם להכרת תורת הר"י אבן

46 לדעת ב"מ לוין, קרית ספר 1 (תר"ץ), עמ' 120, התכוון לתואר זה ר' יהודה הלוי בקצתו על הר"ף 'לא עצרו כוח נבטים לעמוד / לולי תבנות ממך דרשו', ורמז בזה לר"י אבן מיגש תלמידו. אולם ש' אברמסון דחה סברה זו (בלשון קודמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 67). וראה גם מה שחידש ביחס למחברה האמיתי של קינה זו. לעומת זאת, דברי ר' זרחיה בעל המאור, בסוף פרק 'כל הבשר', על קשיחותו של ר' יוסף אבן מיגש: 'ולדעתי אין שום טעם בשתי קשיחות הללו, ואינן כדאי להקשות לכל חכם ונבון', בודאי מרמזים לענין זה.

47 למעט מחברתו הקטנה של א"ל גרייבסקי, רבנו יוסף הלוי אבן מיגש, ירושלים תש"ג. מאמרו של ש' שילה, 'יחסו של הר"י מיגש לגאונים', סיני 10 (תשל"ד), עמ' 136-146, נידון במאמרי הגדול על ר"י אבן מיגש, שנתפרסם בקרית ספר מו (תשל"א), עמ' 136-146. 541-553; שם מז (תשל"ב), עמ' 318-322, שבו נידונו בהרחבה נושאים שונים הקשורים בדמותו וכפועלו של חכם גדול זה. במסגרת הספר הזה הצטמצמתי לתיאור עבודתו כפרשן התלמוד בלבד.

מיגש (ראה לדוגמא דבריו בתשובותיו, סי' קכו, עמ' 223-224: 'זה הפיס היה קשה מאוד על כל מי שקדם, וכל פרוש ששמעתי בו אינו מסכים עם מאמרי התלמוד. ומצאתי בקונטרס אבא מארי ז"ל דברים בזה מר' יוסף הלוי זצ"ל');⁴⁸ והשני הלוא הוא נביא השקר הידוע משה דרעי, אשר עליו כתב הרמב"ם באגרת תימן: 'חכם מחכמי ישראל ושמו כמר משה דרעי, בא מדרעה אל ארץ אלאנדלס ללמוד תורה מפי ר' יוסף הלוי ז"ל בן מגש, אשר שמעתם את שמעו'.⁴⁹

ר' יוסף הלוי בעל מלאכה אחת היה, וקלע אל השערה אכן דאוד בדבריו עליו: 'תורתו אומנתו'. לא פייט שירים ולא הגה בעיון הפילוסופיה, כשם שאין רמז לעיסוקו בדקדוק או בחכמת הטבע. דברים אלו אמורים בעיצומו של 'תור הזהב' בספרד, ובחכם שהיה חברו ללימודים של ר' יהודה הלוי. תהליך זה של התרחקות גדולי התורה מגטילת חלק פעיל וניכר בערכי תרבות ה'אדריב' החצרנית, והתכנסותם הגוברת והולכת בד' אמותיו של תלמוד תורה, עובר כחוט השני בתולדות ישראל בספרד המוסלמית, ורישומו גובר והולך מדור לדור, למן ר' שמואל הנגיד איש האשכולות, ועד לר"י אבן מיגש, שגם היה אחרון לגדולי התורה בספרד המוסלמית.⁵⁰ בתחום עיסוקו, עולם התלמוד וההלכה, שמורה לו זכות ראשונים מכמה פנים. הוא הראשון בספרד המוסלמית שהחל לקשור היכרות עם מרכז התורה החשוב שבפרובנס, ומכתבו אל חכמי נרבונה, שניסח עבורו ר' יהודה הלוי, הוא התעודה הראשונה לקשרים בין חכמי שני מרכזים אלה;⁵¹ הוא גם החכם הספרדי הראשון שחלקים מספר חידושיו לתלמוד הגיעו אלינו בצורה ממשית. כידינו נמצאים כיום חידושיו לשתי מסכתות בלבד, בבא בתרא ושבועות, אולם ניתן להוכיח כי פירושו הקיף לפחות עוד שבע מסכתות עיקריות שבחלמוד: שבת, ראש השנה, כתובות, גיטין, קדושין, בבא מציעא וסנהדרין.⁵² עם זאת, אין

48 וראה א"ח פריימן, 'תשובות ר' מימון הדיין אבי הרמב"ם', תרכ"ו (תרצ"ו), עמ' 164, 176. ראה הערתו של א' קופפר, 'דבר מחברו של פירוש קדמון על מימרא דאביי במגילה לא ע"כ, סיני נט (תשכ"ו), עמ' רא. בראש הפירוש כתוב בכתב-יד: 'כך פי' ר' מימון שלמד מפי רבו ר' יוסף הלוי ז"ל'. והשווה דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה: 'ואספתי מה שבא לידי מפירושיו אבי ז"ל חולתו, שקבלו מרבו יוסף הלוי'.

49 אגרות הרמב"ם, מהד' ר' שילת, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' קסב-קסו. מלבד שני אלה אזכיר עוד שמו של חכם בלתי ידוע, יוסף בן מלאל, שהיה תלמידו והיתה בידו סמיכה להוראה ממנו: ראה קטלוג ששון, אהל דוד, עמ' 395 מס' 713, בתוך מכתבו של שלמה הכהן משנת 1148. מה שכתב י" ליפשיץ, סנהדרין גדולה, ח"ג, ירושלים תשל"ו, עמ' יט, כי הר"י אבן מיגש היה רבו של הראב"י אב"ד, אינו נכון, ראה תא-שמע, רבי זרחיה הלוי, עמ' 42-43. 50 ראה: ר' וייס, 'תרבות חצרנית ושירה חצרנית', הכינוס העולמי למדעי היהדות א, ירושלים תשי"ב, עמ' 396-403; ג' כהן, מבוא למהדורת ספר הקבלה, פילדלפיה 1967, עמ' 263-303; B. Safran, 'Bahya ibn Paquda's Attitude Toward the Courtier Class', in I. Twersky (ed.), *Medieval History and Literature*, Cambridge, Mass. 1979, pp. 154-196.

51 בנדיקט, פרובנס, עמ' 8, 11, 18-19.

52 רבים ממראי המקום וסימוכין לכל אלו הבאתי במאמרי 'יצירתו הספרותית של רבנו יוסף הלוי אבן מיגאש', קרית ספר מו (תשל"א), עמ' 138-142.

זה מקרה שבדפוסים, ואף בכתב־היד, לא שרדו אלא החידושים למסכתות בבא בתרא ושבועות. הראב"י אב"ד (להלן, עמ' 193), שהוא אולי הראשון למצטטים מתוך ספר חידושים זה, מביאו בתשובותיו (מהר"י קפאח) תשע פעמים, ובכולן המדובר הוא בשתי מסכתות אלו בלבד. והרי כבר ר' מנחם המאירי, בפתיחתו הנודעת למסכת אבות, אומר: 'ומגדוליהם [של תלמידי הרי"ף] ר' אפרים ור' יוסף הלוי אבן מיגש, ור' יוסף הלוי הפליג בפי' התלמוד בפי' מלא ובפסקים אמיתיים, יש מהם אתנו פי' מסכת שבועות ופי' מסכת בבא בתרא'. ואף הרמב"ם בתשובתו (סי' רנא, עמ' 459) אומר: 'שאנתנו חלקנו עליו [=על הרי"ף] בקצת מקומות, כמו ל' מקום או יותר, מה שתפס עליו תלמידו ר' יוסף הלוי ז"ל בשבועות ובכתרא'. אפשר שרק לשתי מסכתות אלו כתב ר"י אבן מיגש את פירושו בשפה העברית, ואילו יתר פירושו נכתבו בערבית, ועל כן לא נשתמרו. סימוכין לכך הם דברי ר' שלמה ב"ר יוסף, מעתיק פירוש המשניות לרמב"ם סדר נזיקין, שכתב בהקדמת תרגומו: 'ורבנו שמואל הלוי מגראנטה ורבנו יצחק אלפסי ורבנו יצחק בן גיאת ורבנו יוסף הלוי אבן מיגש ואחרים רבים ז"ל, כולם רוב פירושיהם ותשובותיהם בלשון ערבי, כדי להקל על השואלים ועל הלומדים'. ומאחר שלגבי המסכתות בבא בתרא ושבועות, יש לנו עדות שהפירושים נכתבו במקורם עברית, שהרי שלובים בהם תרגומי מילים רבות לערבית, הרי מותר להניח כי יתר הפירושים היו כתובים ערבית. סימוכין נוספים לכך יש בעובדה המאלפת, כי רבים מן המקורות המעידים על פירושו לשאר שבע המסכתות, והמצטטים מהם, מארצות המזרח דוכרות הערבית הם. בגוף פירושו לבבא בתרא ושבועות אין הוא מצטט דברי עצמו כשום מסכת אחרת, מלבד שתי אלו עצמן הנזכרות זו בזו.

חידושו למסכת בבא בתרא נדפסו לראשונה באמשטרדם, בשנת תס"ב, 'במצות הגביר החכם המרומם כמהר"ר יוסף צרפתי'. מתוך כתב־יד שנשלח אליו מארץ ישראל. מהדורה זו היא חלקית ביותר, ומחזיקה כעשרים אחוזים בלבד מהיקף הספר המקורי. כדי לעמוד על טיבה, אעתיק שורות אחדות מתוך 'דברי המדפיס': '...להיות ההעתק מוטעה ומשובש כאילו תינזק דלא חכים כתבו... רובו ככולו מחוסר הבנה היה, וכנראה שהמעתיק העתיק מכתביה ספרדית לאשכנזית ולא ידע ולא הבין צורת האותיות... וראיתי כי ההכרח לא יגונה להגות מסברה... ויען מצאתי סביב לגליון דברים נראים נוספים ולא ידעתי אם הם דברי ר"י או לא, כי באיזה מהם נראה הפך כוונתו לכן הדפסתי ע"ש (תוספת)... על פי מהדורה זו חזר תדפס הספר בקובץ 'עניי העדה' (פראג תק"ע), ואחר כך בפני עצמו בוודשא תרמ"ג, ירושלים תשט"ו ועוד. כתב־היד שממנו נדפסו חידושי בבא בתרא לראשונה הוא כ"י מינכן 149 (ראה מה שכתב רנ"י רבינוביץ בהקדמת 'דקדוקי סופרים' למסכת זו, עמ' 9-10). השלמות מרובות ונכבדות למהדורה זו כלולות בספר 'שיטה מקובצת' לר' בצלאל אשכנזי למסכת זו. לחכם זה, בן המאה הט"ז, היתה ספרייה מרשימה של דפוסים וכתב־יד, והוא הרבה עד מאוד לאסוף אל ספרו מחידושי הר"י אבן מיגש למסכת בבא בתרא, שהיו בידו. אולם עם כל

ההשלמות המרוכות הללו עדיין אין הספר שלם, כי קטעים נוספים מצויים בספר 'הגר' לר' זכריה אגמתי, ראה לעיל, עמ' 156, שגם בידו היה ספר מלא, שממנו ליקט לתוך ספרו. למסכת זו מצוטט ר"ז אגמתי מחידושי הר"י אבן מיגש בעברית, שלא כבמסכת בבא מציעא, שבה ציטוטיו מחכם זה הם בשפה הערבית. מלבד כל אלו, ניתן להשלים חומר נוסף על פי חידושי הרמב"ן למסכת בבא בתרא, שהשתמש גם הוא בחידושי הר"י אבן מיגש, אלא שלא כמותם, המצטטים במילותיו מילה במילה, אצל הרמב"ן מובאים הדברים בניסוחו של הרמב"ן. בשנת תש"ס נדפסה בירושלים מהדורה מקובצת מכל הג"ל, ויש להניח כי באופן זה ישנה בידנו מהדורה הקרובה בהיקפה למקור.

חידושו למסכת שבועות היו גם הם בידו הקדמונים, וביניהם הראב"י אב"ד הנוזר, אך הם נדפסו לראשונה בשאלוניקי, בשנת תקי"ח.⁵³ ספר זה שלם הרבה יותר מזה של מסכת בבא בתרא, אך גם הוא אינו שלם לגמרי, וכבר העתיק ר' חיים מיכל בספרו 'אור החיים' בערכו, מדברי החיד"א, שהיה לו כתב-יד מספר זה, בספרו 'כבר לאדן' דף רה ע"א. מכתב-יד זה הועתקו שלושה דפים החסרים בדפוס על ידי ש"א ורטהימר, בגזי ירושלים, ב, ירושלים תרס"א.⁵⁴ וראה גם בחידושי הרשב"א לשבועות, מהד' א' סופר (ירושלים תשכ"ה), במבואו, עמ' 8, 9, שהעיר על כמה מובאות ברשב"א שאינן לפנינו בדפוס. עיינתי בכ"י החיד"א⁵⁵ ונוכחתי לדעת כי עיקר חשיבותו אינה בקטעים הנוספים — שנדפסו כולם על ידי ורטהימר הנוזר — אלא בשינויים המרוכים מאוד לטובה המצויים בו כלפי הנדפס. כתב-יד כולל קטעי משפטים, ולפעמים משפט שלם, שאינם נדפס, וכמה וכמה פעמים אין להבין את הנדפס בלעדיהם.

דרכו בחידושו

לדעת המאירי בפתיחתו למסכת אבות, פירוש הר"י אבן מיגש הוא 'ראש לכל הפירושים' שנעשו בספרד 'דרך הרכבת פירוש', כלומר, שילוב מגמות פסיקה ופרשנות ומיוזגן במסגרת של חיבור רצוף ורהוט. המעיין בפירושו שבידינו — ורק אלה היו, כאמור, בידי המאירי — יראה מיד עד כמה קולעת היא הגדרה זו. פירושים רבים מאוד נשקלים במהלך הספר, לרוב מבלי הזכרת שם האומר אלא בדרך של 'איכא מאן דאמר', 'יש מי שמפרש', 'ואיכא מרבוותא דכתבי', 'רבוותא קמאי' [גדולים קדמונים], ועוד, והוא מקרב ומרחק ולעתים אף מפשר בין הדעות, הכול לפי מה שהוא עניין בעניו. לשונות כגון 'ואנן לא חזינו להאי פירוש' [לא נראה לנו פירוש זה], 'פירושא לא דאיך', 'ולא נהירא לי', 'והאי מימרא לא דאיך

53 על הכעיות הכיבליוגרפיות הכרוכות במהדורה זו, ראה פ' תשבי, 'חילופי גרסאות בדפוס ספרים', קרית ספר מג (תשכ"ח), עמ' 277-278.

54 ובמהדורה החדשה, בעריכת א"י ורטהימר, ירושלים תשמ"ב, עמ' קכח-קלא.

55 כתב-יד זה שייך היה לראשון לציון רבי יצחק נסים ז"ל, ובנו, ידידי פרופ' מ' בניהו, אפשר לי לעיין בו; תודתי נתונה לו, פעם נוספת.

גבן, משמשים ליד לשונות מסוג 'זהאי טעמא טפי צדיף ומסתבר', 'הפירוש האחרון הוא הנכון'; ולפעמים 'זה ראיא לפירושינו... ויש מי שמפרש... וגם זה הפירוש עולה הוא', או 'ישני הפירושים עולין הן, וקרוב הוא עניין זה לזה'. הוא מקשה ומפרק בכל עז, דן בדרך של שאלה ותשובה וראיה עם כל דעה, ונוטה להביע את דעתו, כפרשן. בצורה חריגה שמעית. וכאלה הם דבריו על פירושו הוא: 'וכשאתה מעיין בפירוש זה אתה מוצא אותו עולה כהוגן'; 'וכד מעינת בהו בהני פירוקי משכחת להו דפירוקי מעליא גיגהו'; 'הכין הוא פירושא דהאי מימריה ופירושא דוקא ומעליא הוא וסליק אליבא דשמעתתא' [כך הוא פירוש מימרא זו, ופירוש מדויק ומעולה הוא, ונכון לפי מסקנת הלכה]. פעמים שהוא משלב פירוש לעניין צדדי שנודמן לידו: 'האי מימרא גופא דפרק האיש מקדש הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא' [מימרא זו מפרק האיש מקדש הואיל ובאה לדינו, נאמר בה דבר]. פעם מצאתיו אומר 'זהו הפירוש הנכון, ואותו הפירוש שכתבתי קודם לכן אין לסמוך עליו'. בדרך פירוש רבנו חננאל, גם פירושו אינו שוטף שורה בשורה, ומתייחס אך ורק לקטעים הרורשים הרחבת דברים לפי דעתו, ועל כן שגור על לשונו 'ושאר השמועה פשוטה היא', כמצוי אצל הר"ח.

לעומת זאת, ניכרת היטב מגמת הפסיקה המעשית בספר, המשתלשלת לו למחבר מתוך ליבון הפירושים השונים ומתוך הכרעות הקדמונים, שלהם הוא מייחס משקל רב, אף כי לא מוחלט. הזכרות הקדמונים בשם, והן מועטות מאוד, מזדמנות לו על פי רוב כשהוא עוסק בהכרעת הפסק, ואילו ברובד הפירושים עצמם מועט עד מאוד מספר ההזכרות. החכמים שהוא נוקב בשם הם: הרי"ף (כשלושים פעם), רבנו חננאל (כמחצית המספר הזה), ורב האי גאון (כעשר פעמים). גדולים מפורסמים כר' יצחק אבן גיא ור' שמואל הנגיד, אינם נזכרים כלל, ופעם אחת מביא הרמב"ן דברים שהביא הרי"א אבן מיגש בשם ר' יצחק ב"ר ראובן. וכשם שהשתמש בסגנון לשוני קבוע בדיוניו הפרשניים, כך קבע מטבעות לשון לפתיחת פסקאות העוסקות בהכרעת הלכה: 'אשתבח השתא'; 'שמעינן השתא'; 'נקטינן מהאי שמעתתא'; 'כללא דמילתא'; 'נקוט האי כללא בידך'; 'נמצא עכשיו העולה בדינו מזה הדין' וכדומה. כן טבע מטבעות בסוף פסקי הלכותיו: 'וכן הלכה'; 'זהכי עבדינן מעשה'; 'הדין הוא מתוורתא דהאי דינא לפום מאי דסליק אדעתא דגמרא' [כך הוא בירורו של דין זה לפי מסקנת הגמרא], ועוד. לפעמים הוא מטפל בהרחבה רבה מאוד בקביעת כללי ההלכה וגם פרטיה, אך בדרך כלל מצטמצמת פסיקתו לקביעת ההלכות העקרוניות העוסקות בכל סוגיא.⁵⁶

כאמור, בשעה שהוא דן את הדין הוא נוטה להביא מדברי שלושת הקדמתים המזכרים ומתחשב הרבה בדבריהם, אלא שהתחשבות זאת פגים אחדות לה. פעמים שהוא דוחה את דברי הקדמונים, כולל דברי הרי"ף רבו, כלשון חתוכה — כלפי

56 את מלאכת הפירוט נטל על עצמו, למעלה מיובל שנים מאחר יותר, ממשיכו בספרד הנוצרית, ר' מאיר הלוי אבולעפאי.

הרי"ף יאמר: 'הדין סברא דילן, אבל רבנו לא הוה סבירא ליה הכי'; 'וההיא דכתב רבנו זצ"ל בהלכותיו... לא דייק גבן'. אולם בדרך כלל הוא נוטה לקבל את דבריו להלכה ולמעשה: 'דהכין קאמר רבנו זצ"ל וכן הורה בתשובותיו'; 'הדין הוא סברא דרבנו ז"ל דשמעין ליה מפומא [ששמענו מפיו] ומסתברא כוותיה', וכיצא בזה. בייחוד הוא מרבה להסתמך על הוראות הלכה למעשה שיצאו בבית דינו של הרי"ף, שאותן ראה הרי"ף אבן מיגש ויחס להן ערך מיוחד והזכירן בפירוש כמה פעמים, בלשון 'מעשים בכל יום בפניו' וכדומה.

לפירושו של הרי"ף, כפירושים גרידא, מתייחס הרי"ף אבן מיגש ביתר חופש: 'וכשהייתי לומד לפני רבנו זצ"ל, הקשיתי לפניו קושיא זו ופריק... זה הפירוש אינו עולה כהוגן... וקמה לן קושיין בדוכתה ולא איתברר לן טעמא בימי רבנו הרב זצ"ל, אבל השתא אסתבר לי בפירוקה...'. [נעמדה הקושיא במקומה ולא נתברר לנו טעמה בימי רבנו הרב זצ"ל, אבל עכשיו מסתבר לי ביישובה...]; 'פידשה הרב רבנו זצ"ל בתשובות דיליה, ולא אסתבר גבן, משום דאיכא עליה כמה פירכי, וכד עיינא השתא בשמעתין נפקא לן פירושא אחרינא, והכין פירושא' [פירשה רבנו בתשובותיו, ולא מסתבר לנו משום שיש עליו כמה פירכות, וכאשר עיינו עכשיו בשמעה עלה בדינו פירוש אחר, וכך הוא...]. וביטוי חריף במיוחד: 'וחזינו לרבודא ז"ל דקא הוה בה בהאי שמעתתא וקא קשיא להו טובא... ואיכא מינייהו דפריק האי קושיא... הדין הוא דפריק רבנו זצ"ל בהאי קושיא. ובודאי אי איתיה להאי קושיא דאקשיה, האי פירוקא דפריק פירוקא מעליא הוא, ומיהו מסתברא לן דהאי קושיא מעיקרא ליתא...'. [ראינו לרבותינו ז"ל שהיו תוהים בסוגיא זו ונתקשו בה הרבה... יש מהם מי שיישב קושיא זו... כך הוא התירץ שתירץ רבנו זצ"ל קושיא זו, ובודאי אם היה מקום לקושיא זו היה התירץ הזה תירץ מעולה, אבל נראה לנו שקושיא זו מעיקרה אינה]. ומכיוון שבעיות פרשניות יש להן השלכה ישירה על פסיקת ההלכה למעשה, ובתחום מעשי זה נודע, כאמור, משקל רב הרבה יותר לקדמונים בתודעתו, נמצא אצלו גם התבטאויות מורכבות יותר, כגון: 'והכי אסתבר לן בהאי ענינא כפום מאי דאיתחזי מהני מתני' [שמעתתא, אבל רבי הרב זצ"ל הוה סבירא ליה בכלי עניני דמלוה ראיה היא אצל בכור... וגם רבנו חננאל הכין כתב... ואנן נמי חיישינן להו ואכתי לא עבדינא בהו עובדא' [כך נראה לנו בענין זה כפי המתברר מאלו המשניות ומסוגיות התלמוד, אבל רבנו הרב זצ"ל היה נראה לו בכל ענינים אלו שמלוה 'ראויה' היא אצל בכור, וגם רבנו חננאל כתב כך... וגם אנו חוששים לדבריהם ועדיין אין אנו עושים בה מעשה]. נראה לי כי את תמצית יחסו אל הרי"ף רבו — בעיה סבוכה המוצאת את החלבטיותה העיקריות בספר תשובותיו של ר"י אבן מיגש — אפשר למצוא בדבריו הוא, בקטע קטן למסכת בבא מציעא שנשתמר במקרה בסוף פירושו לבבא בתרא: 'חזינא בהלכות דרבנא יצחק דקאמר בהא מילתא מאי דצריך עינא... וקשיא לי... וכל מאי דאמרין לא מתברר שפיר אלא עד דמפרשינן שמעתתא שפיר ושקלינן וטרינן בהו כי היכי לקיומי פירושי דרבנו יצחק, וכל היכא דאשכחינן

ליה מיייתנין ליה עד דתיסק שמעתין אליבא דהלכתא נראינו בהלכות רב יצחק שאמר בעניין זה דבר הצריך עיון... וקשה לי... וכל מה שנאמר לא מתברר יפה עד שנפרש את כל הסוגיא היטב ונישא וניתן בה כדי לקיים דברי רבנו יצחק, וכל מקום שמצינו דבריו נביאם, עד שתתברר הסוגיא הלכה למעשה. ובסוף אותו קטע נאמר: 'ומכל הראיות הללו נתבדר כי הדברים האמורים בהלכות אין נכונים ושלל בדקדוק נכתבו'. כלומר, אפשר לדחות את מסקנות הרי"ף ומהלכיו, אולם בתנאי שתיכרך הסוגיא היטב לכל צדיה אם אכן לא ניתן לקיימה לפי פירוש הרי"ף; ובמקום שאפשר להתאים ולהשלים ביניהם יש לעשות כך ולפסוק כרי"ף.⁵⁷ שונה היא עמדתו כלפי רבנו חננאל, שאת דבריו הוא דוחה ברוב המקומות שהוא נוקב בשמו: 'זה הפירוש שפירש רבנו חננאל אינו נכון אצלנו...'; 'פירש לנו רבנו חננאל ז"ל... ואיתחזי לן דלאו הכן פירושא דמילתא'; 'זההוא פירוש דפירש רבנו חננאל לאו דווקא' (לבבא בתרא כ ע"א; מב ע"ב; שם קיד ע"ב; קכד ע"ב; קלו ע"ב; שבעות כא ע"ב; לד ע"ב; לח ע"ב, מו ע"ב ועוד). וראה עוד בלשונו: 'ואצטרכין לברורי להאי מילתא משום דחזינא לרבנו חננאל דאוקמה אכולהו, ומסתברא דאגב שיטפא הוא דכתבה' (בבא בתרא לא ע"ב). לעומת זאת הוא מרבה להסתמך על הרי"ח בשתיקה, אף כי גם כאן מרובות למדיי המחלוקות ביניהם.

בעניין רב האי גאון אי אפשר לומר דבר ברור מתוך ההזכרות המפורשות בלבד. ההזכרות מועטות, בדרך כלל ברוח של דחייה, ומיעוטן מובא לשם בירור נוסח התלמוד; כמה פעמים הזכיר את 'ספר המקח'. ואלו הן הזכרותיו את רב האי גאון: 'ורבנו האי ז"ל פירש... וקשיא לי על זה הפירוש' (בבא בתרא כב ע"ב); 'ורבנו האי גאון ז"ל כתב בספר מקח וממכר... וקשיא לי אהאי פירושא...' (שם פו ע"ב); 'ורב האי גאון לא כתב בספר מקח וממכר הא...' (שם קג ע"א); 'הנוסחא דרב האי ז"ל אית ליה תוספת על נוסחא דילן... וכולן ענין אחד' (שם קג ע"א); 'ורבנו האי גריס' (שם קג ע"ב); 'ורבנו האי ז"ל כתב בספר מקח וממכר... וקשיא לן להאי פירושא' (שם קד ע"ב — וראה עוד לבבא בתרא קכד ע"א ושבעות מח ע"א ועוד). שתי הזכרות מתוך 'ספר המקח' נמצאות לפנינו: הראשונה משער י"ג (דף לה ע"ב בהוצאת ווין) והשנייה משער כ"ה (דף נג ע"ב). גם שתי הנוסחאות המובאות בשם רב האי גאון סתם, לדף ק"ג, נמצאות ב'ספר המקח' בשער כ"ה (דף נג ע"ב שם). לעומתן, הציטט השלישי מ'ספר המקח', לדף קד ע"ב, נמצא לפנינו בשער כ"ה (דף נד ע"ב) בנוסח הפוך ממה שהעיד הרי"ף אבן מיגש. ההבאה לשבעות דף מח ע"א נמצאת ב'משפטי שבעות' (שער י"א), אך גם שם לשונה הפוכה ממה שנמסר כאן בשמו.

57 בסוגיא החמורה של 'תנווני על פנקסו' (שבעות מז ע"ב) נוטה הרי"ף אבן מיגש לחלוטין מדעת הרי"ף, מבלי להזכיר כלל ועיקר, ועל כך חתם לי' גיצוברג, גנוי שכטר, ב, עמ' 42: 'ותמיה גדולה שלא הזכיר דעת רבו הרי"ף וחולק עליו מבלי להזכיר שמר. אולם באמת זוהי דרכו במקומות הרבה, כמו שהראיתי כאן ולהלן.

דבר מעניין ואופייני לר"י אבן מיגש, שפעמים הרבה, ודווקא בעניינים של הלכה פסוקה, הוא מתלבט ומתחבט ואינו מכריע בצורה ברורה, ולא זו בלבד, אלא שהוא טורח להודיענו זאת במפורש. ביטוי כמו 'והדבר צריך עיון' מצוי אצלו הרבה, ולפעמים אמר 'זה הפירוש... עדיין לא נתברר אצלנו כהוגן' (בבא בתרא מב ע"ב), או: 'ומכל ענין [=ועדיין] לא איתברר לן פירוש הלכה זו כהוגן' (פו ע"ב); 'ולא נתברר אצלנו עדיין בכירור יפה כי היכי דנעבוד בה מעשה' (ק ע"א) וכדומה. התלבטויות אלו, שארכו אצלו לפעמים שנים מרובות, כעדות עצמו על שאלות שנתבררו אצלו רק שנים לאחר פטירת הרי"ף, הביאוהו לבדוק את כל הפירושים שקדמוהו, ובעיקר — לחדש פירושים מקוריים רבים משלו, ואף בניגוד לכל מסורת הפסיקה הספרדית שקדמתו.

דוגמא לכך, שיש בה גם כדי להאיר את שאלת יחסו לחכמים קדמונים בכלל, נמצא בדבריו לסוגיית 'מי שהיה כותלו סמוך לכותל חבור' (בבא בתרא כב ע"ב). בראשית דבריו הביא הרי"י אבן מיגש את פירושו שלו לסוגיא, אחר כך הביא פירוש אחר, אגונימי, שאין הוא מחווה שום דעה עליו, ולבסוף הביא את פירושו של רב האי גאון והקשה עליו. והנה, פירושו של רב האי גאון הוא הפירוש שהיה מקובל גם על ר' יצחק אבן גיאת, קודמו של הרי"ף בראשות ישיבת לוסינה (הוא מובא באריכות בתשובתו שנדפסה על ידי ש' אסף בתשובות הגאונים שלו, תרפ"ז, סי' סה). הפירוש האחר, האגונימי, הוא פירושו של הרי"ף,⁵⁸ ופירוש הרי"י אבן מיגש עצמו, אף כי קרוב הוא לפירוש הרי"ף, שונה הוא ממנו, חדש ומקורי. בעקבות הרי"י אבן מיגש הלך גם הרמב"ם בפירוש המשנה וביד החזקה. למדנו, דרך הילוכנו, כי יש והרי"ף נזכר אצל הרי"י אבן מיגש בלשון 'ויש לפרש' סתם. משהדפיס ש' אברמסון את פירוש רבנו חננאל לפרק שני של בבא בתרא,⁵⁹ נתברר כי פירוש הרי"י אבן מיגש מיוסד, בעיקרו, על דרך פירוש הרי"ח, למרות המיעוט המופלג של הזכרותיו המפורשות; ראה מבואו של אברמסון, שבו עמד בקצרה על התלות שבין שני הפירושים. ולא זו בלבד. רבנו חננאל עצמו דלה הרבה מפירושי רב שרירא ורב האי למסכת זו — ראה אברמסון שם — וממש כך ניתן להראות כי קטעים שלמים ברי"י אבן מיגש עשויים על פי שני גאונים אלו. ראה לדוגמא פירושו בדף ח ע"ב, לענין האיסור לשנות ממון עניים שלא לצורך עניים, וכל האריכות שם היא כדעת רב האי גאון ורב שרירא בתשובתם (אסף תרפ"ז, סי' נט). הרי"ף עצמו נראה כחולק על דעת הגאונים, והרמב"ם חולק על עמדתם במפורש (הל' מתנות עניים, פ"ט ה"ז), ואפשר שאל הרי"ף רומז הרי"י אבן מיגש בדבריו 'שאפילו אם יש מי שטועה ומפרש'.

דרך כלל ניתן לומר כי בדיקת הקטעים הסתמיים, שהם הרוב המכריע בספר, מעלה אותו יחס אל פירושי הקדמונים ואל סמכותם ההלכתית, כזה המשתקף

58 ברי"ף לפנינו כתוב 'ונפלי', אך זו היא טעות, וכדפוס קושטא אין המילה מופיעה. הפירוש המופיע ברי"י אבן מיגש מתאים בדיוק לתוכן דברי הרי"ף על פי דפוס קושטא.

59 סיני כג (תש"ח), עמ' נז-פו.

מבדיקת הקטעים שבהם נזכרים אותם קדמונים בשמם: יש והוא מסתייע בהם לגמרי, ויש שהוא מודה להם במקצת, ויש שפירושו יוצא לידון בדבר חדש לגמרי, כנגד דעת כולם. עוד זאת ניתן לומר בבירור, כי ככל שהחכם מאוחר יותר כן מקובלים דבריו יותר על הר"י אבן מיגש. הר"י רבו בראש סולם העדיפויות, הר"ח אחריהם והגאונים לבסוף.

מגילת סתרים

הראשונים מזכירים חיבור 'מגילת סתרים' לר"י אבן מיגש, וכעיקר מזכירו ר' זרחיה הלוי מלונל בספר 'המאור'. כמעט כל מי שדיברו בעניינו הסכימו לדעה אחת, שהיה זה ספר השגות על הר"י, והיה אפוא חיבור נפרד לחלוטין מפירושו לתלמוד. חיבור כזה נזכר, לכאורה, בקובץ 'חידושים על הרמב"ם' לר' אברהם בן הרמב"ם וקדמונים אחרים, שנדפס בראש ספר 'מעשה ודק' על הרמב"ם (חלק א, וינציה תק"כ).⁶⁰ להל' יו"ט פרק ח' נאמר שם: 'גינליון מצאתי בפ"י בתרא להר"י יוסף הלוי ז"ל אבן מיגש שעל ההלכות בפ"י לא יחפור שכ' ח"ל מחמצן פ"י מקום...'. אולם פירוש זה נמצא בשיטה מקובצת על אתר בשם הר"י אבן מיגש, וכן בספר 'הגר', ואם כן בוודאי משלו הוא, ונראה יותר לומר כי בקובץ זה נקרא הפירוש לבבא בתרא פ"י... שעל ההלכות, משום ריבוי התייחסויותיו אל הר"י. לדברי ש' פרידמן⁶¹ במבואו לפירוש ר"י הכהן מלונל למסכת בבא קמא, במסגרת ניסיונו לברר כי רבנו יהונתן היה הראשון למפרשי הר"י, 'אמנם נזכר ספר של ר"י אבן מיגש על הר"י בשם 'מגילת סתרים', אבל מתוך הרמזים המעטים על טיבו של הספר, נראה שאינו אלא משיב על דברי הר"י ואינו פירוש, אלא מעין הגהותיו של ר' אפרים, חלמיד הר"י, חבירו; וציץ שם לעיין בבעל 'המאור' לתחילת מסכת בבא מציעא, להל' נדה שבמסכת שבעות ולתחילת מסכת חולין. והנה, המעיין במקומות אלו, וכן במקום נוסף בבעל 'המאור' — בסוף פרק 'כל הבשר' בחולין — יראה שאין המדובר כלל בחיבור על הר"י מאיזה סוג שהוא. בתחילת בבא מציעא כתוב כך: 'מקח וממכר, נחזי זודי ממאן נקט. ליתיה לפי' הר"י בהלכותיו ולא לפי' הרב ר' יוסף הלוי אבן מיגש ז"ל במגילת סתרים...'. שמעת מכאן שהיה בספר הזה פירוש שהיה נבדל מפירושו של הר"י, דבר המצוי גם בפירושי ר"י אבן מיגש הרגילים, כמו שראינו, ותו לא. בראש מסכת חולין כתוב כך: 'זאי טמא דאיטמי במאי, אילימא דאיטמי במת... חרב הרי הוא כחלל... פי' אלומי הוא דקא מאלים ליה לקושיא [מחזק הוא את הקושיא]... וה"ר יוסף בן מיגש ז"ל האריך במגילת סתרים שלו בענין הזה ללא צורך'. והרי בהלכה זו לא דיבר הר"י וגם לא צריך היה לדבר, משום שאין לה נגיעה למעשה. ברור

60 על חיבור זה ראה מאמרי, 'פירוש הרמב"ם לחלמוד: חידה ופתרונה', שנתון המשפט העברי יד-טז (תשמ"ט), עמ' 300-301.

61 ש"י פרידמן (מהדיר), פירוש רבנו יהונתן הכהן מלונל למסכת בבא קמא, ירושלים תשכ"ט, עמ' ג-ו.

מכאן למעלה מכל ספק שספר 'מגילת סתרים' לא הוקדש מתחילתו לעיסוק בספר ההלכות של הרי"ף. ובסוף פרק כל הבשר: 'כתב ה"ר יוסף הלוי אבן מיגש ז"ל במגילת סתרים שלו, יש בכאן שתי חשוכות קושיות גדולות, הא' מאי אירא עור קיבת נבילה... ועוד למה לא שיעורה בנותן טעם, וטרח בפירוק שתי קושיות הללו ברוחק גדול כמו שכתוב במגילת סתרים שלו'. קטע זה נכלל בהבאה הארוכה מתוך 'מגילת סתרים' שהביא ר' ישעיה די טראני בתוספותיו לעבודה זרה על אתר, ואצלו נמצא הקטע ביתר שלמות (בשלמות רבה יותר נדפס הקטע על ידי הרב י' קאפח).⁶² הרי שהחיבור החזיק משא ומתן בסוגיית הגמרא, ואין הרי"ף נזכר כאן כלל.⁶³

דעתו של פרופ' ש' אברמסון היא,⁶⁴ ש'באמת נראה שהכוונה לפירושו של הרי"ף מיגש לש"ס', והביא ראיה לדבריו מן העובדה שקטע מתוך 'מגילת סתרים' שהובא על ידי בעל 'העיטור' (אות מ, מרד, שער א) הובא בקיצור בחידושי הרמב"ן לכתובות בשם הרי"ף מיגש. ועלתה לו דעתו זו מתוך שפירש את השם 'מגילת סתרים' מלשון 'מגלה סתרים', כלומר מגלה מקומות שהם מוסתרים מבני אדם ורבנו [—רב נסים גאון] מגלה אותם ומפרשם... אם כן אין לפנינו בשם הזה אלא "מליצה" על פי "מגילת סתרים" שבתלמוד שרבנו הוציאו מפשוטו. וכן הוא פירושו של שם ספרו של רב יוסף אבן מיגש'. אולם באמת אי אפשר שתהא הכוונה לספר חידושי לש"ס, אף על פי שהמובאה שבספר העיטור נזכרת בחידושי הרמב"ן לכתובות, משום שדבריו למסכת שבועות פרק ב' הנ"ל, שהובאו על ידי בעל 'המאור', אינם לפנינו בנוסח הנדפס ואף לא בכתב-היד השלם שתיארתיו לעיל. ולמסכת חולין לא כתב ר"י את ספרו, שהרי אין צל של הזכרה ממנו בספרות הראשונים.

על כן נראה שספר 'מגילת סתרים' לא על הרי"ף נתחבר ולא ספר החידושים הרגיל הוא, אלא עסק בפירוש סוגיות חמורות שבש"ס, כפי שמקובל היה על חכמי ספרד לפניו; ואין צריך לומר כי בפירוש אותן סוגיות חמורות נתן מקום חשוב לדרך הרי"ף בהבנתן. ובזה דווקא מתבאר שמו יפה יפה, וממש בדרך שהציע אברמסון. הקטע החדש שפרסם הרב קאפח (הנזכר בהערה הקודמת), פותח: 'תנן במס' ע"ז בפרק אין מעמידין...'. לפנינו כאן דוגמא ראשונה ללשון הספר בפתיחת הקטעים, ועולה בבירור שבכל סימן ציין בראשו את מקום שייכותו בתלמוד, וזו הוכחה יפה לכך שהספר עסק בסוגיות שונות ומפוזרות בתלמוד.

62 י' קאפח, 'מגילת סתרים' לר"י מיגש', סיני עב (תשל"ג), עמ' ל-לח. נעלם ממנו כי עיקר הקטע הובא על ידי ר' ישעיה די טראני במסכת חולין על אתר; אף על פי כן חשיבות רבה לקטע שפרסם הוא, הכולל כעשרים שורות נוספות בתחילת הקטע, וכחמישים שורות נוספות בסופו. כן פרסם שם קטע נוסף למסכת חולין דף קט"ז.

63 כאן המקור לדברי הרי"ף אבן מיגש שהביאו הרבה ראשונים במסכת עבודה זרה דף ל"ה. אין שום רמזה בספרות הראשונים שממנה נכלל ללמד כי נתקיים פירוש שלו למסכת זו.

64 אברמסון, רב נסים, עמ' לז-לח, והע' 4.

וכאן המקום להסיר את ספקו של רות, "שפרסם קטע קצר לתחילת מסכת חולין, ה'ן בענין 'חרב הרי הוא כחלל', ונסתפק רות שמא לפנינו הקטע מ'מגילת סתרים' שהביא בעל 'המאור', אולם הכריע משיקולים סגנוניים כי זהו פירוש הר"ח. ואכן, אין ספק בדבר, שכן החידוש העיקרי שבקטע, והתופס את רובו, שאם נגע כלי מתכת בוולד הטומאה נחשב הכלי לאב הטומאה, הובא בחידושי הרמב"ן על שם הר"ח, וסיים עליו הרמב"ן בלשון: 'ואי אפשר להעמידו' (ממש כשם שסיים רות: 'קשה מאוד').⁶⁵ מלבד ספרים אלו יש בידינו קבוצת תשובות גדולה, למעלה ממאתיים, שנכתבו ערבית ותורגמו עברית בימים קדומים.⁶⁶

דבר חדש הראני ידידי פרופ' מאיר בניהו, כי באיגרת של ר' אליהו קפסאלי בשם 'נועם וחובלים',⁶⁷ בתוך אריכות דברים גדולה, כתב: 'ומצאתי חיבור יפה בכל המצות לתלמידו [של הרי"ף] הרב יוסף אבן מיגש ז"ל רבו של הרמב"ם ז"ל, והאריך מאוד בענין המקוואות ולא הזכיר איסור השלכת המים החמים למקוה כלל, לכך ראה זה מצאתי לו שכתב ז"ל ולא תעמוד במקוה על שום דבר המנענע או ע"ג שום דבר שנרתעת בשעת טבילה ע"כ. והיינו כדעת רב חנן (נדה סו)... וכן כתב תלמידו הר"ם במז"ל בפ"א מהל' מקוואות'.

ואילולי גברא רבא אמר למילתיה היה קשה לקבל הדבר — איך אפשר ש'חיבור יפה בכל המצות' לא יבוא זכרו בשום מקום אחר בספרות הרבנית, ואף לא נרמז בשום מקום על ידי המחבר עצמו. אמנם, חיבורי רבנו אבדו כבר מן הקדמונים, ואף הרמב"ם לא ידעם אלא מן המחברות שהותיר לו אביו, ואנו לא נוכל להכחיש עדות ברורה שכזו בדברי הרב קפסאלי, שהקשרם לפנינו ולאחור מאשר בוודאות כי אכן החזיק בידו ספר כזה וציטט מתוכו. והנה מצאתי כי בשו"ת הראב"י אב"ד (מהר"י קפאח, סי' קלט) — שחי ופעל בפרובנס במחצית הראשונה של המאה הי"ב — נמצאת שאלה 'אם ערלה נדהגת בנטיעת גוי שלו, שבספר המצות מתיר...'. וכבר תמה המהדיר 'איני יודע לאיזה ספר המצות מרמז כאן השואל'. אולם תורת הרי"י אבן מיגש שגורה היתה בפי הראב"י אב"ד (ראה להלן, עמ' 194). ומעניין כי כזאת ממש אירע גם לספר המצוות שחיבר רב נסים, שנזכר פעם יחידה בספר

65 אני"צ רות, 'מפירושי הרי"ח (?) על חולין, מבית מדרשם של הגאונים מגזי קריסטן', סורא ג (תשי"ז), עמ' 132-134.

66 ובהדמנות זו אחזור כי ממה שסבור הייתי במאמרי בקריית ספר מז (תשל"ב), עמ' 319-320. כי קטע נוסף מספר זה נמצא בידינו אלא שלא זוהה נכונה. ש' אברמסון הראה במאמרו 'מתורתו של רב שמואל הנגיד מספרד', סיני ק, עמ' מג-מז, כי אכן הקטע משל ר' שמואל הנגיד הוא, ולא משל ר"י אבן מיגש.

67 ועל כך ראה מאמרי בקריית ספר מז (תשל"א), עמ' 341-353, ומאמרי — עס ח' בן-שמאי — 'שמנה תשובות חדשות לרבנו יוסף הלוי אבן מיגש', קובץ על יד ס"ח ח (תשל"ו), עמ' 167-185. מהדורה שלמה, מקובצת, משוכללת ומתוקנת. הוציא לאור ש' חסידה, ירושלים תשנ"א. הערותי המרובות לקובץ השו"ת נדפסו במהדורה זו, עמ' רכא ורכב.

68 מ' בניהו, 'זאבים טורפים את בנימין', 'נועם וחובלים' חשבת ר' אליהו קפסאלי, תל-אביב תש"ן, עמ' 128.

המצרף לר' ברכיה הנקדן. וראה מה שכתב ש' אברמסון: "זוהי הידיעה היחידה שהגיעה אלינו עד עכשיו על קיומו של ספר מצות של רבנו. ואף על פי שאין לנו רשות לפקפק בשום מקור בלי יסוד... שמא... צריך לומר... בספ' המצות, כלומר בספור המצות, ורצה לומר שרב נסים אמר את דבריו במקום שדיבר על המצות...". כאן אין אפשרות כזאת באה בחשבון, שהרי נאמר במפורש 'חבור יפה בכל המצות', וחזר הדין ש'אין לנו רשות לפקפק בשום מקור בלי יסוד'.

הרמב"ם

הרמב"ם (1138-1204) חי ופעל רוב ימיו במצרים, ופעולתו הספרותית חורגת, לכאורה, ממסגרת המחקר הזה. אולם כאמת אין הדבר כך. פירוש המשניות הוא חיבור נעורים של הרמב"ם, ונוסח היסוד שלו – כמו גם עצם מתכנתו, היקפו ומגמתו הכללית – נקבעו, נכתבו וכמעט נחתמו עוד במהלך פרק חייו הראשון של הרמב"ם, בספרד ובצפון אפריקה, אף שלמעשה נסתיים החיבור בשנתו הראשונה במצרים (1168). ואף על פי שהרמב"ם המשיך לשכלל את פירושו גם לאחר שמסרו לפרסום, כל ימי חייו, תוך השמטות, הוספות, חילופים, תיקונים וחזרות – ועל כך להלן – הרי שביסודו עומד לפנינו ספר שנתחבר במיטב מסורת הלימוד הספרדית, על אדמת ספרד וצפון אפריקה, העומד בזיקה ישירה לתולדות האסכולות המתוארות בספרנו, ושופך אור רב עליהן ועל דרכן.

פירושו של הרמב"ם הוא הפירוש המלא השני הידוע לנו שנכתב לששת סדרי המשנה בשלמותם; קדמו הפירוש הנקרא על שמו של רב נתן אב הישיבה, חכם ארץ-ישראלי בן המאה הי"א, הנדפס, בתרגום לעברית, במהדורת המשניות 'אל המקורות', ירושלים חשט"ו-חשי"ח. פירוש זה אינו הספר המקורי שכבר אבד ואיננו, אלא חיבור מלוקט מספרו יש בו תוספות פירוש הרבה, מחכמים שונים, כולם (פרט לספר הערוך) מגדולי ספרד וצפון אפריקה במאה הי"א, כגון: הרי"ף, ר' יצחק אללוסאני [אבן גיאת] ור' דוד בעל ספר 'חאווי'.⁶⁹ יש לשער כי נערך בספרד בראשית המאה הי"ב, ולא רחוק להניח כי הרמב"ם ראהו.⁷⁰ הפירוש המלוקט הנ"ל הוא ברובו הגדול (פרט למסכת ברכות) בעל אופי מילוני, על פי מיטב מסורת מילונות המשנה,⁷¹ תוך הצגת פירושים שונים מדי פעם, ועם הרחבות מזדמנות

69 אברמסון, רב נסים, עמ' 1360.

70 עליו ראה לעיל, עמ' 173.

71 וראה מ"צ פוקס, 'המשנה בחימן': כתוב יד מפירוש רב נתן אב הישיבה, אסופות ח (חשניד), עמ' קסא-קסז, ובפרט עמ' קסד והע' 16 שם.

72 ראה: נ' אלתי, 'שני קטעי גיזה ממילות המשנה', ספר י" גיל, בעריכת י' הורמן ומ' להב, ירושלים תשל"ט, עמ' 249-255; הנ"ל, 'ממילון המשנה לרב סעדיה גאון', לשתנו יח (חשי"ג), עמ' 167-176. רוב הדוגמאות הקדומות מסוג זה הן מארצות המזרח התיכון. דוגמאות אידיות קדומות הן הרשימות היווניות שנחפרסמו בספר הזכרון לא"א הרבני.

על פי המתפרש בסוגיית התלמוד, וקביעת פסק ההלכה. בראש הספר הקדמה כללית קצרה, על קושי המשנה וסתימותיה, ועל תולדות פרשנותה עד זמנו של המחבר, וכן מצויה הקדמה למסכת שבת, ובה תיאור סכמטי קצר ביותר, של כללי הלכות שבת מחולקים לעשרה סעיפים. שלר מבני זה מזכיר בצורה חיוורת וקלושה את המסגרת הכללית שקבע הרמב"ם לפירוש המשניות שלו. מכל מקום, פירוש מלוקט זה לא נודע כלל באירופה בימי הביניים ולא הותיר כל רישום על קורותיה של פרשנות המשנה שממנו ואילך. פירוש המשניות של הרמב"ם הוא, למעשה, הראשון שהגיע לידינו, למעט מקצת פירושי גאונים לסדר טהרות, ופירוש ר' יצחק בן מלכיצדק האיטלקי לסדרי זרעים וטהרות, הקודם מעט, ככל הנראה, לפירוש הרמב"ם (עליו ראה להלן, עמ' 221). והבדל רב בדבר. פירוש סדרי זרעים וטהרות תפקידו לקרב את הבנת המשניות הקשות בשני סדרים אלו שאין עליהם תלמוד בבלי, ושאינן לימודם רוח, לידיעת הלומדים. פירוש לששת סדרי המשנה מטרותיו שונות לגמרי בהכרח, והעמדה הפרשנית והחינוכית המשתמעת ממנו מיוחדת לעצמה. בארצות המזרח רוח היה עדיין במאה הי"ב לימוד המשנה כנושא עצמאי מבלי קשר ללימוד הגמרא, ורבים יצאו בלימוד זה ידי חובתם. הרמב"ם עודד לימוד זה, כדרך שעורר את הלימוד ברי"ף או בספר 'יד החזקה' שלו עצמו כתחליף ללימוד התלמוד, ועל כן טרח בשיפור ושכלול פירוש המשניות שלו כל ימיו, משום שראה בו כלי ביטוי עיקרי לדעותיו. ואכן, רוב כתבי-היד של המשנה המצויים בידינו, מחוץ לגניזה, רובם ככולם ממוצא איטלקי-ביזנטי, נושאים עמם את פירוש המשנה של הרמב"ם, ואילו בגניזה עצמה נמצאים קטעי משנה למכביר, עם וכלי פירוש הרמב"ם, כי שם נלמדה המשנה כיחידת לימודים לעצמה. לעומת זאת, בארצות הנוצריות, למעט תחום ביזנטי, יוון ודרום איטליה, חדלו ללמוד משנה כמעט לחלוטין כבר במאה הי"א, והיא נלמדה אך ורק בהקשר התלמודי. וכבר ראינו לעיל כי רש"י מנע עצמו כמעט לחלוטין מפירוש המשנה כשהיא לעצמה, ופנה אל הלומד תדיר להתאזר בסבלנות עד שילמד את דברי הסוגיא שעל המשנה: 'בגמרא מפרש לה'.⁷³ בכך מתבאר גם האיחור הרב – עד למאה הי"ד – של התרגום העברי לרוב חלקי פירוש המשנה של הרמב"ם; וראה להלן.

הרמב"ם עצמו מנה, בסוף דברי הקדמתו לספר, 'ארבע תועלות גדולות' בפירושו: (א) פירוש המשנה על פי מסקנת הסוגיא התלמודית – 'כי אתה אם תשאל גדול שבגאונים לפרש ההלכה מן המשנה, לא יוכל לומר לך בה דבר אלא אם יזכור תלמוד זאת ההלכה... ואין ביכולת איש לזכור כל התלמוד';

⁷³ ולאחרונה בידי דה לאנג' בספרו *Judeo-Greek Geniza Fragments*, Tübingen 1996, pp. 295-305.

ועיין על כך באריכות ובפרטות, ובהארת הרקע ההיסטורי הקדום לזה, במאמרו של י' זוסמן, 'כתבי-יד ומסורות-נוסח של המשנה', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשמ"א, עמ' 215-250.

(ב) פסק ההלכה כמי; (ג) לשמש 'כמבוא למתחיל בעין, יושג לו מזה דרך וקדוק הדברים ופירושם'; (ד) להקל על שינון חזר של החומר ועל ידיעתו בעל פה. מאחורי ארבע התועליות הללו עומדת סיבה אחרת, מעל כולן, והיא דעת הרמב"ם כי לימוד שיטתי ומעמיק של המשנה, כשהיא לעצמה — מלבד לימודה השוטף במסגרת לימוד שיטתי של התלמוד הבבלי — הוא הכרח וחנאי כל יעבור לידיעה מעמיקה של ההלכה וערובה להבנתה הנכונה. על דברים אלו חזר בספריו כמה פעמים, כגון מה שכתב בפירושו למקוואות (פ"ד מ"ד):

וכבר דימה אדם גדול מאוד, בעל עין, בארץ גרבנא⁷⁴ כי שאובה שהמשיכוה כשירה ואפילו היה המקוה כולו שאוב ונמשך, ונאבק על כך בכוח... ואשר גרם לכל העיני הזה הוא מיעוט זכירת המשנה והעיון בה כמה שנכתב בה, וכמה צדקו דבריהם (תענית ז ע"ב) אם ראית ת"ח שתלמודו קהה עליו כבדל, על משנתו שאינה סדורה בפיו.

שימת דגש על ערך לימוד המשנה חוזרת ונשנית אצל הרמב"ם במקומות שונים, ואין ספק כי תחושה זו ליוותה אותו מימי לימודיו הראשונים, והוא ביקש לעודד ולזרז את לימודה.⁷⁵ עמדה זו שונה לחלוטין מעמדתם של חכמי אירופה המערבית, שלפיה פרשנות עצמאית של המשנה נדרשת רק כאותם סדרים שבהם אכן נלמדת המשנה — בעל כרחנו — כשהיא לעצמה, מפני שאין עליה תלמוד בבלי; וגם באלה מתמצה תפקידו של הפרשן בהסמכת אותן הסוגיות הבבליות — ובסדר זרעים גם הירושלמיות — המתייחסות אל דברי המשנה ההיא, ממקומות פיזור ברחבי הש"ס, ובהסברת תוכן המשנה על סמך סוגיות אלו. ואכן, כל שנמצא אתנו מתחום פירושי המשנה מתחום גאוגרפי זה, עוסק בשלושה סדרים אלו בלבד. כיתר שלושת הסדרים תתפרש המשנה מאליה במסגרת לימוד סוגיות התלמוד שעליה, על פירושה, וכדוגמא לדרך האשכנזים די לזכור את דרכו של רש"י לומר, פעמים אין ספור, בפירושו למשנה: "מפרש בגמרא", וכדומה,⁷⁶ ובכך פטר עצמו מלומר דבר בשלב לימודים מוקדם זה. בדרך כלל יפרש רש"י במשנה מילים, או סברות וטעמים, שלא פורשו בגמרא, או כאשר חיתי הדבר לדעתו, כי הלומד יכיר את העתיד לבוא בתלמוד כבר בשלב ראשון זה של לימוד המשנה. ואכן, די עדויות יש בידינו לכך שכבר במאה הי"ב לא נתקיים באשכנז לימוד עצמאי של סדר המשנה, ועל כך ראה בהרחבה דברי י' זוסמן במאמרו הנזכר לעיל. דרכו של הרמב"ם לפתוח בהסברת מהות הנושא הכללי שההלכה עומדת בו, משם יעבור להסברת ההלכה הפרטית הנידתית במשנה המסוימת שהוא עומד בה על פי מסורת ההלכה התלמודית, ממנה יעבור להסברת ענייני הלכה צדדיים

74 ראה עליו ש' אברמסון, 'להקים שם', קריית ספר סא (תשמ"ז-תשמ"ז), עמ' 171-173.

75 ראה זוסמן (לעיל, הע' 73), עמ' 243-244.

76 פרנקל, רש"י, פרק ג.

העולים במעורב, לעתים קרובות, במהלך המשנה, תוך הפניית הלומד למשנה המקורית שבה נידון העניין 'הצדדי' הזה לגופו, משם להסברת מילים עבריות נדירות, תרגום מילים מתחום הראליה ללעז ערבי, והסברת עניינים לשוניים בעלי אופי כללי הנחוצים לשם הבנת לשון המשנה, משם ייגש להסברת טעמו של בעל — או בעלי המחלוקת — במידה שכאלה נזכרים באותה משנה, ויסיים בהכרעת ההלכה באותה מחלוקת. אגב פירושו דן הרמב"ם בנושאים עיוניים ומדעיים שונים, ובשאר עניינים מטה-הלכתיים, ולאו דווקא במסגרת המבואות הרחבים, הגזכרים להלן.⁷⁷ אין הרמב"ם משאיר אחריו דבר גדול, או דבר קטן, שאינו מוסבר, וכרוך לחלוטין כי ייעד את פירושו להמון העם, כדי שיוכלו ללמוד במשנה בעצמם ולהבינה יפה מתוך ספרו בכתות עצמם.⁷⁸ הרמב"ם הוא הראשון שניסה להעמיד לימוד עצמאי רחב היקף של המשנה, על פי המסורת התלמודית בפירוש המשנה. הרמב"ם המשיך לשכלל את פירושו למשנה כל ימי חייו,⁷⁹ במחיקות, תוספות, החלפת נוסח וכדומה הרבה. אין בידינו למנות את מספר המהדורות, כי אין אנו יודעים מהי מהדורה כהגדרתה בימי הביניים, מתי 'נשלמה' ומה היתה דרך מסירתה של 'מהדורה' לציבור.⁸⁰ כיום מצויים בידינו 'חמישה' מתוך ששת סדרי המשנה כתובים בעצם טוהר ידו של הרמב"ם ז"ל, עם כל התיקונים וההוספות שהוסיף להם בכתב ידו במרוצת השנים, ועם הערות בודדות בגיליון, בכתב ידו וחתימתו של ר' אברהם בנר.⁸¹ סיבת השינויים המתמידים נעוצה כמובן מאליו, בלימודיו הנמשכים של הרמב"ם כל ימי חייו, במפגשיו עם מסורות פרשניות נוספות, ועוד, אולם בעיקר מעניינים דברי עצמו, 'שתיקנתי בו מקומות אשר בורא הכל ידע כי ברוכם כאתי לידי טעות מחמת הימשכי אחר הגאונים ז"ל כגון רבנו נסים במגילת סתרים ורב חפץ ז"ל בס' המצוות ואחרים שאני חושש להזכירם'.⁸² זה היה סדר לימודו בימי נעוריו בספרד. עד לבואו למצרים, שם החל סידור לימודו העצמאי מתוך ביקורת המקורות הפרשניים העומדים לפניו.

- 77 לקט מראה מקומות לדונמא, ראה טברסקי (להלן, הע' 83), עמ' 274-276.
- 78 לכן שילב הרמב"ם, בכל הזדמנות נאותה, משפטים של חינוך, הדרכה ומוסר, כגון שפירש מילת 'חברי' שבמשנה (רמאי פ"ב מ"ג): 'חבר קורין לכל תלמיד חכם, וכן קורין לתלמיד חכמים "חברים", וקראום בשם זה מפני שחברותם זה לזה היא החברות האמיתית מפני שהיא לשם שמים'.
- 79 המחקר המקיף ביותר, המפורט והמודגם ביותר מכל מה שנכתב על נושא זה, הוא במבואו של ש' ליברמן להלכות הירושלמי לרמב"ם, נידיוק חשיה, עמ' ו-יד.
- 80 לענין זה ראה מאמרי 'The Open Book in Medieval Hebrew Literature: The Problem of Authorized Editions', *The Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 75 (1993), pp. 17-24.
- 81 לשונו של י" שילת, במבואו להקדמות הרמב"ם למשנה במהדורתו, ירושלים תשנ"ב, עמ' יד, ושם ביבליוגרפיה.
- 82 אגרות הרמב"ם, מהד' ד"צ בעט, ירושלים תש"ו, עמ' 57-58. בהזכרה ספרי רב נסים ורב חפץ, שאינם גאתי בבל כלל ועיקר, כוונתו לומר כי ספריהם, המיוסדים לגמרי על מסורת גאוני בבל, הם ששימשו לו מקור עיקרי לידיעת עמדות הגאונים.

היבט מיוחד לפירוש המשניות לרמב"ם הן אותן 'הקדמות' שחיבר לסדר זרעים, היינו מבוא לפירוש המשנה כולה, לסדרי קדשים וטהרות, לפרק 'חלק' שבמסכת סנהדרין ולמסכת אבות. הקדמות אלו נועדו לשמש מבוא כללי לאותם סדרים, או ליחידות נבחרות בתוכם, שלא ניתן ללמוד בהם ולהבין כהלכה את משמעותם, בלא לדעת מראש את הנחותיהם, את כלליהם, את מטרתם ואת התשתית המקראית, ההלכתית והעיתית לתוכם. המבואות לסדרי קדשים וטהרות הם בעלי אופי הלכתי מובהק, ותפקידם להדריך את הלומד מראש בכל מערכת הכללים ההלכתית, שפרטיה מהווים את תוכן הממשי של משניות הסדר. המבוא למשנה מתאר את תולדות מסירת התורה שבעל פה עד לימיו, מבאר את יסודותיה העיתיים וגוריה המפורטים של תורה שבעל פה, מקורות סמכותה, מי הם דובריה, סיבת התהוות המחלוקת בתוכה, פעולתו של ר' יהודה הנשיא בסידור המשנה וכדומה, ומוסר בראשי פרקים ובקיצור את תוכן סדרה, למסכתותיה ופרקיה. המבוא לפרק 'חלק' מבאר את יסודות האמתה היהודית ועיקריה, על פי דעתו של הרמב"ם, והמבוא למסכת אבות, הידוע כשם 'שמונה פרקים', נועד לבאר את תורת האדם ותורת הגפש — פסיכולוגיה ואתיקה — כהקדמה ללימוד נכון של משניות מסכת אבות. בתודעתו של הרמב"ם תפסה כידוע, האמונה הדתית הנכונה, משקל שווה ערך לעשייה הדתית המתוקנת, וטעות או כישלון בעיקרי האמתה, ואף בפרטיהם, מוציאים את האדם מחזקת כשרותו וישראליותו, ומבטלים את שכרו לעולם הבא ולהישארות הגפש לא פחות, ואולי יותר, מטעות וכישלון במצוות התורה ופיקודיה. על כן, גם בפעולתו כפרשן המשנה, הקצה מקום שווה למבואות הלכתיים — במקומות שבהם הם נחוצים בגלל קושי חומר הלימודים — כלמבואות עיתיים, מחשבתיים ואמתיים, בגלל חשיבותם הדתית המרכזית של נושאים אלה בעיניו, והקושי הפילוסופי הרב הכרוך בהקנייתם. וכבר ראינו לעיל כי גם רבנו חננאל ורב נסים הקצו מקום ניכר בפירושיהם לתלמוד לבירור נושאים אמתיים שונים, אלא שהם הצטמצמו לתחום הפולמוס היהודי-מוסלמי בלבד. וכשם שביקש הרמב"ם להבטיח את עתידה של מערכת האמונות והדעות בהכללתה כחלק בלתי נפרד מספר 'יד החזקה' שלו וקביעתה כפרק שווה ערך ומשקל לצד יתר פרקי ההלכה המעשית הכלולים בספר, כך ביקש לבסס את מקומה גם בקרב ציבור עממי יותר, הקרוב יותר אל לימוד האגדה ושחלמודו מצטמצם ללימוד משניות בלבד, בהכללתה כמבוא 'פרשני' שווה ערך ומשקל לצד יתר המבואות ההלכתיים שחיבר.

כשם שביקש לאחוז בהלכה ובאגדה גם יחד, כך ביקש לאחר פסיקה ופרשנות במקום אחד. את הפסיקה וההכרעה ההלכתית העמיד הרמב"ם כאחת מארבע מגמותיו של הספר, כפי שראינו לעיל, ואכן משולב מרכיב זה לא רק בכל משנה ומשנה שיש בה מחלוקת, אלא שגם חלק הפירוש — שהוא החלק העיקרי שבספר — מביא בחשבון את שיקול הכרעה ההלכה. גם בזה המשיך הרמב"ם את מתכנת הפרשנות הספרדית-הצפון-אפריקאית, והוא בן זמנה בעניין זה באופן ברור. מעניין יותר לראות כיצד שולבו מרכיבים של פרשנות 'סמיה' בתוך ספר ההלכות הגדול

שלו, ספר 'יד החזקה',⁸³ והדבר מעיד על המידה הרבה שבה שילב הרמב"ם שיקולי פסיקה ופרשנות עד כי היו לאחדים בידו.

פירוש המשנה נכתב בלשון הערבית, ולא תורגם לעברית — פרט לחלקים קטנים ממנו — עד לראשית המאה הי"ד. כמחצית סדר זרעים, עם ההקדמה, תורגמה על ידי יהודה אלחריזי, לבקשת חכמי מרשיליא, ונמסרה לידיו של ר' יהונתן הכהן מלונל, ראש לחכמי פרוכנס בסוף המאה הי"ב. הפירוש למסכת אבות עם ההקדמה תורגמו על ידי שמואל אבן תיבון, אף הוא בחיי הרמב"ם. כל היתר תורגם על ידי אנשים אחרים, ביזמת חכמי איטליה ששלחו אדם מיוחד לספרד לבקש את עזרתו של הרשב"א בהשגת תרגום עברי. ביזמתו של הרשב"א נערך כירור בקהילות ספרד כדי לאתר תרגום עברי לפירוש המשניות, ולאחר שלא נמצא כזה בכל ספרד, שידיעת השפה הערבית עדיין היתה רווחת בה, יזם הרשב"א התארגנות כספית ומקצועית במדינה כדי לחלק את עבודת התרגום ולהמציא ללומדי התורה בכלל, וליושבי איטליה בפרט, נוסח עברי מתוקן לספר חשוב זה. מאז ואילך כבש פירוש המשניות של הרמב"ם מקום של כבוד בין מפרשי המשנה, וכאמור, רוב קטעי המשנה שהגיעו לידינו בכתב-יד ופרגמנטים מימי הביניים כוללים גם את פירוש הרמב"ם לצדם. ומכיוון שהרמב"ם העתיק את נוסח המשנה אל תוך פירושו, חזר והועתק נוסח זה עם גוף פירוש הרמב"ם, ובכך הפך נוסח המשנה של הרמב"ם לנוסח הרווח בין לומדי המשנה. בימינו נתחדשה עבודת התרגום — מתוך כתב-היד המקורי של הרמב"ם הנזכר לעיל — על ידי הרב י' קאפח, שתרגם את הפירוש לעברית בת זמננו, והסיר ממנה שיבושים רבים מאוד, שהיו נחלת תרגומי העבר. לאחרונה תרגם י' שילת שוב את מבואותיו העיוניים של הרמב"ם — למשנה, לפרק 'חלק' ול'שמונה פרקים' — והוסיף להם מבואות משלו.⁸⁴

עניין בפני עצמו הוא פירוש של הרמב"ם למסכתות התלמוד, שלא הגיע לידינו. לוא היה בידינו פירוש זה, היה נכלל במסגרת הספר, כי נכתב בצעירותו, ובטרם הגיע למצרים, אף אם נשתכלל אחר כך על אדמת מצרים. הפירוש מיוסד היה על מסורת הר"י אבן מיגש, כפי ששמעה הרמב"ם מאביו, והיינו למדים מתוכו הרבה על תולדות התפתחותו של ענף ספרותי זה במתכונתו הספרדית. על קיומו של הפירוש יודעים אנו מדברי הרמב"ם עצמו בהקדמתו לפירוש המשניות ('וחיברתי פירושים [או: קונטרסים] על שלושה סדרים, מועד ונשים ונוזקין, חרץ מארבע מסכתות שאני משתדל עתה לכתוב בהם משהו... גם פרשתי את חולין לגודל הצורך לה...') ומכמה וכמה מקורות חיצוניים, רובם ככולם מצריים ומבאי ביתו של הרמב"ם, קרובי משפחתו ומחוג תלמידיו. אישים אלו, בהם בנו של

83 ראה י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, 'ירושלים תשנ"א', עמ' 112-128.

84 ביקורת על מהדורת הרב קאפח פרסם פרופ' י' כלאו, לסדר מועד ונשים: לשונו ל (תשכ"ו), עמ' 54-60; לסדר נוזקין: שם לא (תשכ"ז), עמ' 235-239; לסדר טהרות: שם לה (תשל"א), עמ' 75-78; לסדר קדשים: שם לב (תשכ"ח), עמ' 309-401.

הרמב"ם, ר' אברהם, עיינו בגוף הפירוש שהיה בביתו של הרמב"ם, ציטטו ממנו דברים, ור' אברהם אף עיטרו בגיליונות סביב סביב. אולם למרות שהספר נתקיים במצרים עד המאה ה־ט"ז, לידינו לא הגיע כמעט כל מאומה. לעומת זאת הגיעו דפי גניזה מפרי עטם של אותם תלמידים שלמדו תורה בבית הרמב"ם ובפניו, וכללו מחידושי — שבכתב ובעל פה — בתוך דבריהם.⁸⁵ הרמב"ם עצמו לא חפץ להפיץ את ספרו, ובמכתבו לחכמי פרוכנס התייחס אליו, הגרירד כ'אפילות' — היינו שאינו בשל כל צורכו — והתלתן על חוסר הזמן לטפל בו, להשלימו ולהכשירו לפרסום. אולם חלוקת הזמן והפנאי בין העיסוקים השונים העומדים על סדר יומו של אדם תלויים, כמובן, בהחלטתו ובהכרעתו האישית, ויש רגליים להנחה כי הרמב"ם לא ביקש למהר ולהפיץ את הספר הזה, אשר מבחינה מסוימת עמד בסתירה לדבריו ביחס לספר 'משנה תורה' שלו, שאותו כתב, על פי דבריו, כדי לאפשר לאדם לעבור במישורין מלימוד המשנה להכרעת ההלכה מבלי שיהיה חייב לעסוק קודם לכך בסוגיות התלמודיות שבדרך. כידוע עוררה אמירה זו של הרמב"ם גל של הערכות ופירושים, בזמנו ולאחר זמנו. אין ספק כי לא ביקש לעקור את לימוד הגמרא, כפי שאמר בעצמו בתשובה למשיגים עליו, והרגיש כי בביתו היה מנהל שיעורים סדירים בתלמוד לקבוצות שביקשו ממנו זאת, אלא ששאף לצמצם את העיון בתלמוד לאלו המסוגלים ללמוד ברמה הגבוהה הנדרשת לשם כך, ולכוון את המן העם ללימוד משניות ומהן במישורין אל ספר 'יד החזקה'. מסיבה זו לא חפץ הרמב"ם להפיץ בריבים את פירושו לתלמוד, כדי שלא להשיג את המטרה ההפוכה מזו שהציג בפני עצמו. מלבד קטעי פירוש בודדים ששרדו לנו פה ושם, נדפס רק פירושו למסכת ראש השנה,⁸⁶ ונחלקו הדעות בין החוקרים בשאלת ייחוסו של הפירוש הזה לרמב"ם. נראה כי פירוש זה אכן של הרמב"ם, אבל קיים היה גם נוסח אחר — או פירוש אחר לגמרי — של פירושו למסכת ראש השנה, שממנו לא הגיע אלינו אלא חיאור כללי. כתב־היד הנדפס של פירוש זה היה שייך לבית הרמב"ם, והועתק מהטופס שהיה שייך לר' דוד הנגיד, נין הרמב"ם, שישב בעכו, בידי אחד מחכמי פרוכנס שביקר אז בעיר.⁸⁷

85 ראה מ"ע פרידמן, 'רשימות תלמיד בבית מדרש הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 523-583.

86 כל החומר הקיים נדפס יחדיו על ידי ר' מי"ל זק"ש, ירושלים תשכ"ג, ומה שנוסף אחר כך ראה במאמרים האחרים המצוינים כאן. וכן "דינסטאג, 'פירוש לראש השנה המיוחס לרמב"ם ושרידים בודדים על שבת, מגילה וחגיגה', בתוך *Reverence, righteousness and*

Rachmanut, New York 1992, pp. 353-365

87 ועל כל האמור כאן ראה מאמרי (לעיל, הע' 60), עמ' 299-305.

פרק ו

פרובנס

מבוא

הספרות הפרשנית לחלמוד בפרובנס, כספרות הרבנית כולה שם, מהווה פרשה ייחודית לעצמה במסגרת התיאור האירופי הכללי שבו עסקנו עד עתה. ראשיתה של הספרות הרבנית בפרובנס, ככל הידוע לנו עתה, הוא בשליש השלישי של המאה הי"א, זמן רב לאחר התבססותו של היישוב היהודי במקום, ופריחתה הגדולה והמופלאה חלה רק במאות הי"ב והי"ג. לתולדותיה של ספרות זו במאה הי"ב הקדשתי ספר מיוחד,¹ ועל כן אצטמצם כאן צמצום אחר צמצום, שהרי אין ענייננו כאן אלא בספרות הפרשנית בלבד, וגם בזה אתמקד לתוואי המסגרת בלבד, ולפרטים ופרטיהם אפנה את הקורא המעוניין לעיין בספר ההוא.

בהיות תבל ארץ זה — פרובנס וקטלוניה — ממוקם בין חצי האי האיברי מדרום, צרפת מצפון והחומה האלפינית ממזרח, נתונים היו חכמיו להשפעה תרבותית כפולה, בעלת מגמות בסיסיות שונות ואופי שונה לחלוטין: מן הדרום הספרדי ומן הצפון הצרפתי, ובמידה פחותה הרבה — מן הסגנון האשכנזי הייחודי. מצב זה גרם שם למתח תרבותי רב ולתסיסה יצירתית פורייה ותחרותית במשך כל המאה הי"ב, שבעקבותיהם הפך המקום למרכז רוחני רב-אנפי, בתחומי הקודש והחול, ודמותו של החכם התורני הפרובנסלי בעת ההיא מרתקת ביותר ומרגימה רנסנס יהודי ייחודי במסגרת הרנסנס הצרפתי הגדול של המאה הי"ב. גדולי תורה שהעמידו יצירה תורנית מדרגת חשיבות ראשונה במעלה, בסגנון התוספות הצרפתי הלמדני וברוחו, כתבו גם שירה עברית שקולה ומצוינת, בנושאי קודש וחול, עסקו בפרשנות מקרא על סמך חקירותיהם בדקדוק השפה העברית ומילונה, והקדישו מאמץ וממון רב לתרגום עברי של מיטב הספרות הפילוסופית והמרעית שנכתבה בשפה הערבית על ידי חכמי ישראל שחיו ופעלו בספרד במאה הי"א, ואף יצרו בעצמם בתחומים אלו. באופן כללי ניתן לומר כי בשאלת האוריינטציה המועדפת נוצרו בפרובנס שני מחנות, האחד שנטייתו הברורה כלפי ספרד ומורשתה

התרבותית, ובראשה עמדו שני גדולי אותו דור, ר' אברהם ב"ר יצחק אב"ד נרבונה וחתנו ר' אברהם ב"ר דוד, הראב"ד הידוע, בעל ההשגות על הרמב"ם, והאחרת שהושפעה עמוקות ממפעלם של בעלי התוספות הצרפתיים, ובראשה עמד ר' זרחיה בעל ספר 'המאור'. אמנם, אנשי שני המחנות לא נוקו מהשפעות ניכרות גם מן המחנה שכנגד, והדבר טבעי בסביבה תרבותית תוססת מן הסוג הזה, אולם באופן בסיסי ברורה לנו לחלוטין החלוקה למחנות, כשם שזו היתה ברורה להם עצמם, וכפי שנתנו לה ביטוי כן וחריף בכתביהם הפרושים לפנינו.

דובה הגדול של תורת חכמי פרובנס לדורותיה, משוקע היה בכתבי"ד, ואף כי נודע לתהילה בקרב חכמי התורה בספרד במאה הי"ג, הלך תשתכח מאז, ולא נודע ברכים עד לשנות השלושים של המאה הזו, עת החל המחקר התורני והמדעי להתעניין יותר ויותר בתחום תרבותי זה, ובמקביל החל פרסומו של החומר המעניין הזה, בקודש ובחול, על ידי חוקרים ועל ידי למדנים מן החוג התורני. עם הגעתם לארץ, לאחרונה, של צילומי אוצרות כתבי"היד העבריים שהיו טמונים קרוב למאה שנה ברוסיה, היריעה הולכת ונפרשת.

ר' אברהם ב"ר יצחק (ראב"י) אב"ד לונגיל

החכם הפרובנסלי הראשון שפירדשו לתלמוד הגיע לידנו, ולוא רק במקצתו, הוא ר' אברהם ב"ר יצחק (הראב"י) אב"ד לונגיל. נולד בשנת 1085 לערך, והיה תלמידם של ר' יצחק בן מרואן — ראשון לחכמי פרובנס שיש לנו ידיעות של ממש לגביו — של ר' משה ב"ר יוסף (רמב"י) מנרבונה, שהיה רבו המובהק, ושל ר' יהודה הברצלוני, שאצלו למד בספרד ותחת רשם תורתו ומסורותיו עמד כל ימי חייו. ראב"י פעל שנים רבות כאב בית דין וראש ישיבה בערים לונגיל ונרבונה, ורבים מחכמי הדור הבא היו תלמידיו. הוא נפטר בשנת 1159. מלבד פירושיו לתלמוד חיבר ראב"י את ספר 'האשכול', ספר פסקים רב כמות, שנועד להיות תמצית עניינית מ'ספר העתים' האנציקלופדי, שהיה גדול ממנו בכמותו פי כמה, אשר כתב מורו ורבו יהודה הברצלוני, ואשר רק מקצתו שרד והגיע לידנו. כמו כן כתב ראב"י תשובות רבות, שחלקן נדפסו לאחרונה. פירושיו לכמה וכמה מסכתות צוטטו על ידי גדולי תורה פרובנסליים שחיו אחריו, אולם רק פירושו למסכת בבא בתרא נדפס (ניו יורק תשמ"ב), תמצא לפנינו לעין וללימוד.

על שלושה 'עמודי עולם' — כלשוננו של ראב"י עצמו — עומד פירושו: על רבנו חננאל, על הרי"ף, ועל פירוש רשב"ם, הלוא הוא ר' שמואל ב"ר מאיר, נכדו של רש"י, כן גילו של ראב"י. משלושתם העתיק קטעים ארוכים, רצופים ומרובים, בשמם המפורש ובציון תחילת כל העתקה וסופה, ואילו מפירוש רשב"ם, שאותו העתיק בחיי מחברו ובכרכת החיים 'נטריה רחמנא', ציטט פעמים רבות גם מבלי להזכיר את שמו כלל. הציטוטים משלושת המקורות הללו ממלאים כדי שלושה רבעים מהיקף הפירוש, ועיקר מעשהו בחלק זה הוא בחירת העיקר משלושת

המקורות ושילובם יחד, בנקודות המרכז של דבריהם. שילוב זה כשהוא לעצמו מצביע יפה על צינורות השפע המגודרים שהדריכו את לימודו של ראב"י, איש התוֹך הפרובנסלי: חכמת ספרד וצפון אפריקה על נטיותיה הפסיקתיות מכאן, ותורתם המתחדשת של חכמי צפון צרפת על נטיותיה הקזואיסטיות מכאן. עם זאת, שונה יחסו של ראב"י אל השלושה. יחסו אל הרי"ף הוא עמוק וכנוע מאוד. ולא מצאתיו חולק עמו כמעט בשום מקום. לעומת זאת, יחסו אל הרשב"ם הוא כשל המתמודד עם יריב שווה — יש לו עמו משא ומתן רב, ותגובה רגילה אצלו לאחר שהביא מדברי רשב"ם היא: 'ולדעתי הכותב', 'ואנו רגילין לפרש', 'ועדיין אינו מספיק זה הפירוש ואינו מיושב', וכד'. ובאשר לפירוש ר"ח — יש לשים לב בעיקר לכך שתורתו היתה גורם מכריע בעיצוב פירוש הרשב"ם עצמו למסכת זו. שהוא גם הראשון שעשה בה שימוש כצרפת — ראה לעיל, עמ' 59 — ובכך שימשה פרשנותו של רבנו חננאל גשר רחב שסייע לגשר בין שני סגנונות פירוש כה רחוקים זה מזה כתורת ספרד ופולפוליהם של בעלי התוספות. עובדה זו הקלה על מלאכתו של ראב"י שביקש להעלות בקנה אחד מסורות טקסטואליות ופרשניות כה מרוחקות כאלו של הרשב"ם, מחד גיסא ושל הרי"ף, מאידך גיסא. בספר 'האשכול', שהוא יצירת נעורים של ראב"י, עוד לא באה לידי ביטוי השפעתו של הרשב"ם, ומן הסתם טרם הגיע אז פירושו לפרובנס (ושמא אף טרם נתחבר). פירוש בבא בתרא נכתב בשנות השלושים של המאה ה"ב, ונסתיים לפני שנת 1135, השנה שבה הגיעו לידיו, לראשונה, פירושי ר' יוסף אבן מיגש למסכת זו. בפירושו לכבא בתרא אינו מכיר עדיין את תורת ר"י אבן מיגש, פרט להבאות מועטות מאוד לקראת סופו, אולם השפעתה על ראב"י — לאחר שהגיעה לידו — היתה מכרעת, כמו שברור מן העין בקובץ תשובותיו. ואם כך הוא במסכת כבא בתרא, על אחת כמה וכמה תהא נכונה קביעה זו לגבי פירושו למסכתות עירובין, בבא קמא ובבא מציעא, שקדמו לפירוש בבא בתרא וזכרו על ידו במהלך הפירוש למסכת בבא בתרא. יש לזכור כי פירושי הרשב"ם ורבנו חננאל למסכת כבא בתרא היו הפירושים השיטתיים היחידים למסכת זו שעמדו לעיונו בתקופה קדומה זו.

עם זאת ברור כי אין הפירוש הנדפס אלא 'מהדורא קמא', ובמשך השנים כתב ראב"י רובד נוסף, מתקדם יותר. בשלב זה הוסיף המחבר, בדרך כלל כתליית גיליון סביב ספרו, דברים אחדים מספר 'המאור', ששמעם בעל פה מר' זרחיה בעל 'המאור' (שהיה עדיין צעיר לימים אז וכעין תלמידו), הוספות אחדות מתורתו של ר"י אבן מיגש הנזכר, ודבר אחד, לפחות, מתוך 'ספר הישר' לרבנו תם, שנתפרסם באותה עת, והגיע מקצתו לידי ראב"י לאחר שכבר נכתב עיקר ספרו. כמו כן נזכרו בספרו, פעמים מועטות מאוד, חכמים נוספים אלו: ר' יצחק ב"ר ראובן, מגדולי התורה בספרד בזמן הרי"ף, 'הגשיא' הפרובנסלי ר' משה ב"ר טודרוס, חברו של ראב"י, רב האי גאון ב'ספר המקח', 'ספרי מרכבה', 'הלכות יצירה' ו'מסכת תמורה' ו'מדרש איכה רבה' (זה האחרון לקוח מן הרשב"ם).

עניין הגירסאות תופס מקום ניכר בפירוש, אולם אינו משמש ככלי פרשני רווח כדרך שהוא משמש ביד חכמי צרפת. פעמים הרבה פותחת ההבאה התלמודית אצלו במילת 'ה"ג' בלא שום הערה נלווית, ופעמים הרבה מופיעים אצלו דקדוקי נוסח אגב העתקת דברי רשב"ם או רי"ף, מבלי להזכיר את שמם, והקורא סבור כי שלו הם. מפעם לפעם יחוזה דעתו בשאלת נוסח, אם מכוח שיקול הדעת ('לפי דעתי הכותב ה"ג') ואם מכוח השוואה אל מקורות מקבילים ('נראה בעיני שחסר מן הספרים, דהכי קתני רישא דהך ברייתא בספרי...'), או מכוח כתבי־יד אחרים שראה, מהם המכונים אצלו 'ספרים שלנו', ומהם המכונים 'ספרים ישנים'. גיוונן של הנוסחאות, ריבוי ועושר, נהיר לראב"י, ואף על פי כן אין הוא מרבה להשתמש באפשרויות הפרשניות הגלומות בתחום זה, וניכר כי הנוסח הנתון לפניו קודם אצלו לפרשנות, ברוח מסורת הלימוד הספרדית, אף כי בהחלטיות ובנוקשות פחותה ממנה.

ר' משה ב"ר יוסף מנרבונה

ראב"י הוא, כאמור, החכם הפרובנסלי הראשון שהותיר לנו ספר פירושים שלם (כמעט) לאחת ממסכתות התלמוד, אולם קדם לו בתחום יצירה זו, ובתנופה רבה מאוד, רבו המובהק, ר' משה ב"ר יוסף (רמב"י) מנרבונה,² בן למשפחה תורנית נכבדה וותיקה בעיר. דודו היה ר' יצחק בן מרואן הלוי, הנזכר לעיל, מחכמי פרובנס הראשונים המוכרים לנו בשמם ובמקצת תורתם, ואָחיו של רמב"י היו גם הם אישי תורה ידועים במקומם. תלמידיו המובהקים היו עמודי התורה המרכזיים של פרובנס במאה הי"ב: ראב"י הנזכר ור' זרחיה בעל ספר 'המאור'. פירושו לתלמוד, שהקיף כנראה את רוב מסכתות התלמוד הנלמדות, היה נפוץ מאוד בזמנו, אולם לידינו לא הגיע מאומה כיום, פרט להבאות שונות בכלי שני, לעתים רחוקות בלבד בלשוננו המקורית של המחבר, בעיקר באמצעות ספר 'המאור' של ר' זרחיה תלמידו, ובאמצעות חידושי הרמב"ן לתלמוד — מפרשני התלמוד הגדולים ביותר של ימי הביניים — שפעל בברצלתה שבקטלוניה למעלה ממאה שנה מאוחר יותר, ושימר לנו תורה פרובנסלית וספרדית קדומה. הבאות שונות, קצרות ומקוטעות, שלא בלשונן המקורית, ממסורתו הפרשנית והפסיקתית של רמב"י, הובאו על ידי חכמים פרובנסליים שונים עד תחילת המאה הי"ד, ואף על פי שאלה אינם מלמדים אותנו הרבה על אופי פירושו לתלמוד, משמשים הם עדות אילמת לתפוצתם הרבה של דעותיו בהלכה. את המוכאות אסף ומיין הרב בנדיקט במאמרו הנזכר, ורשימת המסכתות שנחלקטו אצלו הן: ברכות, שבת, עירובין, פסחים, ראש השנה, סוכה, ביצה, מגילה, חגיגה, יבמות, כתובות, גיטין, קדושין, נדרים, סוטה, בבא מציעא, בבא בתרא, סנהדרין, שבועות, עבודה זרה וחולין.

2 המאמר היסודי על אישיותו ומשנתו של חכם גדול זה הוא של הרב כ"ז בדיקט, 'ר' משה בעריכת א' שושנה, ירושלים תשי"ט, עמ' יד-לט.

רמב"י נפטר בשנת 1150 לערך, ופירושו נכתב אפוא בשנות השלושים ואולי מעט קודם לכן. סגנון תורתו, במקום שנשתמרו ממנה קטעים מקוריים וארוכים דיים, מלמד על היכרות טובה עם מסורת הפירוש האשכנזית-הצרפתית מבתי המדרש של מגנצא וורמייזא כהצעתה על ידי רש"י בקונטרסיו, ועל המשך לימוד ויצירה בסגנון זה. שלא כבבסיסה של מסורת זו, ניכרת בפירושי רמב"י מגמה פסיקתית מובהקת, בסגנון היצירה הפרשנית הספרדית. עם זאת, ולמרות נטייתו הברורה לפסיקה, משתקפת הנטייה הלימודית הפרטנית, המפולפלת ומרוכת הפנים, האופיינית לנוסח צרפת, גם בהתמודדותו הרצופה והחלוצית עם ספר ההלכות של הרי"ף, ובזה שימש הוא מורה דרך לתלמידו בעל ספר 'המאור', שהמשיך ופיתח אוריינטציה צרפתית זו הרכה מעבר לגבולותיה בתורת רבו. אין ספק כי רמב"י הוא ראשון למבקר הרי"ף בפרובנס, אם כי משקלה של ביקורתו מתון הרבה מזה של ר' זרחיה תלמידו, ומטרתה היתה להגן על עצמאות המסורת הפרובנסלית המקומית מפני ההשפעה הספרדית הגוברת והולכת בגלל חדירת ספר הרי"ף לפרובנס.³

ר' זרחיה ב"ר יצחק הלוי, בעל ספר 'המאור'

שלא כרמב"י, שממנו לא שרד דבר מקורי לעיונו, או כראב"י שממנו שרד פירוש למסכת אחת בלבד, עומד לעיונו ספר 'המאור' הנדפס כמעט בשלמותו, וגם כמעט כתבי-יד טובים המאפשרים השוואה והשלמה במידה ידועה, ובכך מתאפשר לנו לעמוד מקרוב, ובפירוט רב, על שיעור קומתה המלא של הספרות התורנית בפרובנס באמצע המאה הי"ב, כשהיא כמיטבה וכשיאה, ועל מלאותה ורוחב דעתה ואופקיה של האישיות הרבנית היוצרת שם.

מוצאו של ר' זרחיה הלוי (הרז"ה), ומוצא המשפחה כולה, מגירונו שבקטלניה, ומשם הגיע בצעירותו, בהיותו כבן עשרים שנה, לנרבונה, בשנת 1135 לערך, ושמע תורה מפי גדולי חכמיה, ראב"י ורמב"י הנזכרים. באותה עת כבר היה חיבורו הראשון, והקצר, על דיני שחיטה ובדיקה, כתוב ומוכן, ואם כן לא היה תלמידם במובן המקובל והרגיל של מילה זו. בשנת 1145 לערך עבר לעיר לונל, במסגרת הגירה כללית של רוב חכמי נרבונה לשם במהלך השנים 1145-1150. בלונל עמד בקשרים הדוקים עם המתרגמים הגורעים בני משפחת אבן תיבון, ושם כתב את ספר 'המאור' במשך שנים רבות, עד לפרסומו ברכים בשנות השמונים של המאה. ר' זרחיה נפטר בשנת 1186, וכשנתיים לפני כן, עזב את פרובנס וחזר לגירתו מולדתו, שם נפטר.

בלונל עמד ר' זרחיה הלוי בראש ישיבה גדולה, ומשם ניהל את מאבקו הספרותי הקשה ורב השנים עם הראב"ד מפוסקיר, מאבק שהוא מן המאורעות הרוחניים

3 ניתוח מלא, מדגם ומפורט, של דרכו הפרשנית של רמב"י ימצא הקורא במאמרו הנזכר של הרב כנדיקט, רש להוסיף על כך את הנאמר בספרי על הרז"ה, לפי המפתח שבסוף הספר.

המרכזיים של תקופת פריחה תרבותית זו שבפרוכנס. הראב"ד – הלא הוא ר' אברהם ב"ר דוד, בעל ההשגות על הרמב"ם – הדמות המובילה ורבת ההשפעה ביותר בפרוכנס של המאה הי"ב, שלהערכתה מוקדש הסעיף הבא, מתווה לפנינו דמות של אישיות רבנית השונה באופן קוטבי בתכונות נפשה, בגישתה להלכה בכלל ולפרשנות התלמודית בפרט, וביחסה למסורת ההלכה וסמכותה, מזו של ר' זרחיה הלוי, ושני אישים אלו עסוקים היו במשך עשרות שנים בהפרכה הדדית איש את דברי רעהו, במישרין ובעקיפין, וחלק ניכר של מורשתו הספרותית של ר' זרחיה הלוי קשור בפולמוס ממושך זה.

ואלה ספריו של ר' זרחיה המוכרים לנו, לפי סדר כרונולוגי: (1) הלכות שחיטה ובדיקה, חיבור נעורים הנזכר לעיל, נדפס בירושלים בשנת תשמ"ד;⁴ (2) פירוש מסכת קינים – שלמרות כותרתו (שאינה מקורית) אינו אלא סדרה של השגות על פירושו החלוצי של הראב"ד למסכת קשה זו, וחלק בלתי נפרד מן החיבור המתואר להלן במספר 3. תולדותיו המורכבות של זוג ספרים זה, וסדר מהדורותיהם הנדפסות השונות והנבדלות זו מזו, תוארו בהרחבה בספרי הנזכר על ר' זרחיה, ומשם ייקחם הקורא. בעקבות השגות הרז"ה חזר ותיקן הראב"ד את ספרו, בטכניקה מיוחדת של תליית גיליונות, המכבידה כיום מאוד על הבנת הנאמר במהדורות הנדפסות השונות של הספר; (3) 'סלע המחלוקת: פתחי נדה'. ספר השגות מקיף על ספר הגודע של הראב"ד 'בעלי הנפש', שעניינו דיני נידה, מקוואות וטהרת המשפחה. 'פתחי נדה' הוא שמו של ספר ההשגות על 'בעלי הנפש', ואילו 'סלע המחלוקת' הוא השם שניתן לקומפלקס ההשגות כולו, במצורף עם מספר 2 דלעיל. ספר זה גרם אף הוא, כקודמו, לראב"ד לשנות את נוסחו המקורי של ספר 'בעלי הנפש', ושוב: על פי אותה טכניקה מסובכת שיצרה 'מהדורות' מרוכבות שתחת לספר, ואלה נרשמו בספרי הנ"ל, ומשם ייקחם הקורא. מהדורה שלמה של 'בעלי הנפש', הכוללת את כל השינויים והתיקונים שכאו בעקבות השגות אלה, ובכללם סדרת השגות שנייה של הרז"ה על נוסחו – המתקן – של הספר, נדפסה על ידי א' בוקולאד, בני ברק תש"ן, עם מבוא מפורט; (4) תשובות, מהן מצויות בידינו רק מעטות בלבד;⁵ (5) 'ספר הצבא'. אחרון לחיבורי ר' זרחיה, חזמן חיבורו לאחר סיום ספר 'המאור'. זהו חיבור קצר מאוד, ותוכנו מתודולוגיה תלמודית, בעיקר לגבי משמעותם המדויקת של מונחים תלמודיים אחדים. שלא כמקובל, הספר מבקש להעמיד את הלומד דווקא על כך כי לכמה מונחים תלמודיים דוחים, קיימת, לעתים, משמעות אחרת מזו הטבועה בהם כרגיל, ועל הלומד להיות ער לאפשרות זו. מהדורותיו הנדפסות של ספר חשוב ומעניין זה, כשל קודמיו, רשומים

4 על ידי א"ש לופיאנסקי ומ"י בודין. ספר הזכרון לרב י"י הוטנר, בעריכת י' בוקסבוים, ירושלים תשמ"ד, עמ' תא-תב.

5 נדפסו יחדיו, לפי רשימתן בספרי, על ידי א' שושנה, בספר הזכרון לרב ר"ב סורוצקין, בעריכת א' שושנה, ירושלים תש"ס, עמ' יד-לט.

בספרי הני"ל; (6) פיוטים, כשישים במספר, נאספו מתוך כתבי־יד רבים — כמאה חמישים במספר! אות לנפוצותם הרבה — וכתסו לאסופה נאה על ידי ר"ד יי מיליש, בספרו 'שירת המאור', ירושלים תשמ"ד.⁵⁵ הפיוטים כתובים עברית וארמית, מהם שירי קודש ומהם שירי חול, כתובים בשקילה הספרדית ובסגנונה, והם מלאים רימוזים דקים למקורות חז"ל רבים ומגוונים בהלכה ובאגדה, שנחשפו ונתפרשו על ידי המהדיר בהערותיו למהדורה; (7) על פי עדות פרובנסלית מן המאה הי"ג, כתב ר' זרחיה הלוי בידו מחזור תפילות לראש השנה, שלא הגיע לידינו; (8) ספר 'המאור'; ראה להלן.

מספרים אלו עולה יפה — לצד בקיאותו התלמודית הרחבה ולמדנותו חובקת הכול — גם השכלתו הרחבה של רז"ה בסגנון היהודי־הספרדי הנודע, כולל יצירתו השירית השקולה, בקיאותו בהשכלה המדעית והפילוסופית היהודית־הערבית הרחבה, קשריו עם בני משפחת המתרגמים הנודעת אבן תיבון. נכונותו — הייחודית — לשלב שיקולים פילוסופיים ולוגיים שונים כחלק מעולם המחשבה התורני־הלמדני, להלכה ולמעשה, וכן סגנונו העברי הנהדר, הקצר והבהיר, מחד גיסא, ויכולתו, המליצית, הרומזת והעוקצנית, לעת מצוא, מאידך גיסא.

ספרו העיקרי הוא, כמובן, ספר 'המאור', שהיה לאחד מספרי הקלסיקה הרבנית של תקופת הראשונים, והוא עומד בלב לבו של העיון הלמדני המתקדם בתלמוד עד ימינו, ובמרכז ענייניו כאן. על פי צורת הגשתו לפנינו כיום, בכל מהדורות הדפוס, בעקבות המהדורה הראשונה שנדפסה בונציה בשנת שי"ב, ערך הספר כהשגות על הלכות הרי"ף, אולם אין זו אלא טעות, שכן הספר הוא קובץ פירושים לסוגיות קשות ונבחרות שבתלמוד, שחלק ניכר ממגמתו להראות כי מגוון האפשרויות הפרשניות הגלומות בסוגיות התלמוד הוא רב לאין ערוך מזה שהרי"ף מציג בבסיס הכרעתו, ועל כן אין לקבל את הכרעתו ההלכתית של הרי"ף כהכרעה סופית מוחלטת, אלא לחזור ולעיין בסוגיות עצמן, על כל המכלול הפרשני המלווה אותן. הצורך בהדגשת נקודה חשובה וכמעט מובנת מאליה זו, נבע מן המעמד המיוחד שנודע לרי"ף במסורת הפסיקה הפרובנסלית — 'כאשר ישאל איש בדבר האלהים', כלשון המקורות בני הזמן וכמבואר בספרי הזכור, עמ' 76. המקום הניכר שתופס הרי"ף, בעקבות זאת, בספר, הוא שהניע את המדפיסים להצמידו אל הרי"ף דווקא, לנוחיות הלומד, אולם מסגרתו הספרותית הנכונה של ספר 'המאור' עולה בבירור לא רק מתוך דבריו המפורשים בהקדמתו היפה לספרו, אלא גם מתוך בדיקת הדיבור המתחילי, את כל קטעי הספר, הלקוח תמיד מתוך הגמרא דווקא ולא מתוך הרי"ף, וכן מן העובדה שסוגיות הנידונות על ידי הרי"ף, כדרכו תמיד, בהקשר לסוגיות האם שלהן ובמסכת (ובפרק) של אותן סוגיות אֵם, נידונות על ידי רז"ה תמיד במסכת שבה הן עצמן מצויות, והכרעות הרי"ף נסקרות ומבוקרות תוך

⁵⁵ יי מיליש, 'בקשה אישית לא ידועה לרבנו זרחיה הלוי', פרקי שירה, בעריכת יי רישן וא' חזן, רמת־גן תש"ן, עמ' 47-59.

הבאתן ממרחק. כמו כן עולה מסגרת תלמודית זו מן הדיונים הארוכים והמפורטים שרז"ה מקדיש גם לסוגיות שאינן נידונות ברי"ף כלל, מפני שאינן נוהגות בזמן הזה, או שמציאותן המעשית רחוקה. עובדה בולטת אחרת היא כי מספר ההשגות, הישירות והעקיפות, על פירושי רש"י, אינו נופל, בספר 'המאור', ממספר ההשגות על הרי"ף.

לכל אורכו של הספר, בולטת שליטתו המחלטת של רז"ה בכל הזדמנים הפרשניים והפסיקתיים שהיו רווחים בזמנו: פירושי רש"י ורכנו חגנאל, המסורת הפרשנית הפרובנסלית הקודמת לו, הכרעות הרי"ף וכל המכלול של תורתו בתשובותיו, ודברי תלמידיו הגדולים ובראשם ר' יוסף אבן מיגש, תוך הכרה מצוינת של המפנה הלמדני המכריע שהתרחש כשנות דור אחד לפניו בצרפת על ידי בעלי התוספות הראשונים, ורכנו חס בראשם, שתחת השפעתו העמוקה עמד ר' זרחיה הלוי כל ימיו ואת תורתו העדיף באופן בדרור על פני כל יתר המקורות החשובים שהזכרתי כאן. הישענות עמוקה זו על תורתם של הצרפתים, והעדפתה הברורה על פני מסורת ההלכה הספרדית מבית מדרשו של הרי"ף, הם שעמרו ביסוד היריבות החריפה ששררה בינו לבין הראב"ד מפוסקיד, כמזכר לעיל, והאחרון אף האשימו במפורש, ובסגנונו הבוטה, כדרכו, כי הפך עצמו 'זנב לצרפתים'. בספר 'המאור' משתמש מחברו בכל העושר הפרשני הזה, מצטט ומעמת מכל הפירושים בקיצור נמרץ, קיצור קיצוני שאין כמותו בספרות הרבנית כולה, אך עם זאת מספיק ובהיר לחלוטין, מעיר בקצרה את הערותיו ומסיק את מסקנתו.

סגנונו של רז"ה יחיד ומיוחד במינו לא רק בגלל קיצורו המופלג ובהירותו החדה, אלא גם בשל דיוקו היוצא מן הכלל, בכל המובנים, כולל מערכת ההפניות הפנימית והעשירה שלו, המפנה את הלומד לעיין במקום אחר בספרו שבו נידון עניין כלשהו, כל זאת בגלל הקפדתו היתרה – התאמת את אהבת הקיצור הנזכרת – שלא לחזור על עניין אחד פעמיים. מערכת הפניות זו, כמו כל הפניה אחרת בספר, מדויקת כולה, ואינה מטעה או מכזיבה את הקורא בשום מקום. ברור לחלוטין כי עבר על ספרו בגפה אחר נפה, כדי להשיג תוצאה מדויקת שכזו. תופעה זו קשורה בתכונה אחרת שלו, אף היא מופלאה מאוד ויצאת דופן, שלא לחזור בו מדבריו בשום מקום בספרו. הספר נכתב כמשך שנים רבות ולא הופץ, מחוץ לחוג קטן של ידידים ותלמידים, עד סמוך לסוף ימיו של המחבר. כך נתאפשר למחבר לטפל בספרו כל העת, ובמידה שהיה עליו לחזור בו מדבר זה או אחר, עשה כן בטופס הפרטי שלו, שטרם יצא מביתו, ותיקן כל מה שהיה טעון תיקון, במקומות אחרים בספר. כאשר יצא הספר לחוץ, ועמד לפני הלומדים, היה תוכנו סגור וברוק לחלוטין, וכמעט שלא נותרה בו שום אי התאמה פנימית, מכל סוג שהוא. תוצאה נרירה זו מלמדת על תכונת נפשו של מחברו, שסבור היה כי אין להתייבב ברכים בדעה פסוקה וחזקה עד שיהיה משוכנע לחלוטין כי לא צפויה 'חזרה' ממנה. בוודאי למד לקח מעשרות חזרותיו של הרי"ף, שהודה לתלמידיו 'לתקן בספרים' ופעמים נתעצלו ולא תיקנו, וגם במקום שתיקנו הועיל הדבר ליצירת טפסים שונים

של ספר הרי"ף ולכלבול גדול בין לומדיו והפוסקים בעקבותיו. מכל מקום, תכנה זו עמדה בניגוד גמור לדרכו בהלכה של הראב"ד, שרגיל היה פעמים רבות לחזור בו מדברים שאמר בהזדמנויות קודמות, ואף היה גאה בכך וטרח תמיד לציין זאת, כפי שיבואר להלן, ואף היא תרמה רבות לעידוד הסכסוך שביניהם.

מתכונה אישית זו, נובעת גם תכונתו הייחודית האחרת של ספר 'המאור', שהוא הראשון בספרות הרבנית המפגין מתודה ביקורתית ושיטתית של ממש בעבודתו. את מידת הביקורת העצמית ראינו זה עתה, אולם לא פחות ממנה כחשיבות הוא הטיפול הביקורתי שלו בגירסאות התלמוד וגירסאות ספר הרי"ף. וקיים קשר הדוק בין שני התחומים, כי הגירסא התלמודית היא, בעיני ר' זרחיה כבעיני חכמי ספרד, תחילת כל עיון ודיון בהלכה, וגירסאות הרי"ף בגמרא אמודת להיות, על פניהן, טובות מכל גירסא מזדמנת אחרת, פרובנסלית, אשכנזית או סתומה, בגלל קשריו של המחבר עם תורת הגאונים ומסורת התלמוד של צפון אפריקה וספרד; אלא שעלינו להיות בטוחים תחילה כי הגירסא, וההכרעה, שאנו מוצאים ברי"ף היא אכן נכונה, ואין מקורה בספרי רי"ף משובשים או ששובשו בכונה. לצורך זה אסף רז"ה נוסחאות שני הספרים, ככל שהשיגה ידו, וטיפלו בנושא, למן זמנת האיסוף עצמה ועד לאופן ההשוואה, הדיון וההכרעה בין הנוסחאות, מתקרב, לראשונה בספרות הרבנית, לאופי שאנו נוהגים כיום לכנותו ביקורתי. גם כזה היה הרז"ה תלמידו המובהק, ברוח אף אם לא בממש, של רבנו יעקב תם, שהקריש כידוע מחשבה רבה לנושא זה, בספר הישר שכתב, שבו פסל את הגישה שהיתה רווחת במקומו עד לזמנו, לטפל בגירסאות באופן חופשי למדי.

בידי רז"ה היו כתבי־יד משלושה אזורים: אשכנז־צרפת, פרובנס וספרד. ספרי צפון אפריקה אינם מצוינים בנפרד, לא כאן, ולא בשום מקור קדום אחר, עד כמה שידעתי מגעת, והם נכללו בין ספרי ספרד. להעשרת מסורת הנוסח המערבי נעזר גם כמקצת 'ספר הישר' של רבנו תם שהגיע לידו, ולהעשרת ידיעותיו בתחום הנוסח הספרדי היה בידו חומר גאוני רב לצד ספרי הרי"ף בהלכה ובשו"ת. השאלות שעמדו לפניו היו: האם להעדיף באופן מוחלט את נוסחאות ספרד, או שמא יש לשוות ערך גם לנוסחי צרפת? מהו מעמדם וערכן של נוסחאות פרובנס בתחום זה? האם חילוף גירסא גורר אחריו, בהכרח, חילוף בדיון, או שמא מוטל עלינו להשוות בין נוסחאות מנוגדות כאילו היו 'סוגיות מוחלפות'? סוגיות כאלו כבר הוכרו והוגדרו כחטיבה לעצמן בידי רבנו תם, והבנתן פותחה בידי ר' זרחיה עצמו, 'תלמיד' רבנו תם. לשם פתרון השאלה האחרונה, החשובה מכולן, פיתח את 'תורת המנהגות' שלו, שתיאורה אינו שייך למסגרת מחקר זה. לשם קביעת סולם עדיפויות בין כתבי־היד, הביע בספרו מכלול של שיקולים, שתמציתם היא כלהלן.

חשיבות יחסה לכמות המצטברת של עדויות הנוסח, אף על פי שבתחום זה שלטת, לכאורה, יד המקרה; וכן ניתנה תשומת לב לצירופים המתקבלים בין הסוגים השונים של כתבי־היד, והיוצרים גם הם, יחדיו, יחס של רוב ומיעוט בין כתבי־היד.

חשוכה מכול היתה בעינינו נוסחת פרובנס הקדומה, בתנאי שלא חלו בה ידיים. תנאי זה נחקים, לדעתו, אך ורק אם כל הספרים הפרובנסליים (שבידו, כמובן) מסכימים היו לנוסח אחד, ובמקרה כזה הופכת הכמות ערובה לאיכות. נוסחאות אלו משקפות נאמנה במקרה זה את שהיה מקובל על דעת קדמוני פרובנס, ומכאן נובע כוחם לדחוק הצדה את אמינותן 'הטבעית' של נוסחאות ספרד, ואין צריך לומר את אלו של אשכנז-צרפת. בדרך כלל, אף כי לא תמיד, מצטרף הנוסח הצרפתי (= 'נוסחת רש"י'; ראה להלן) לזה הפרובנסלי, הטוב והמאושש, ובמקרה כזה מייחס ר' זרחיה חשיבות רבה לנוסח הצרפתי, אף שאין לדעת כיצד הבין את המאחז ההיסטורי שלו. במקום שקיימת מבוכה בין ספרי פרובנס, או שאלו מתוקנים היו בידים או 'חדשים' – חזהו המצב הרגיל – יעדיף הוא את נוסחת ספרד והר"ף על פני נוסח רש"י. לפעמים יחליט בביטחון כי 'ברוב' (אך לעולם לא 'בכל') 'הספרים שלנו' נפל שיבוש, על פי רוב בלא קשר עם דעת הר"ף או עם שיקולי הלכה בכלל, והוא קובע את הגירסא הנכונה על פי 'מיעוט' ספרים בלבד. עניין מיוחד, המהווה יוצא מן הכלל חשוב, הם הספרים שר' זרחיה קורא להם 'דוקאני', 'מדויקים' וכד', שלהם ייחס סמכות הכרעה בכל מקום. אין לדעת כמה היתה דיוקנותם של אותם ספרים וכיצד נודעה, וגם לא נדע מה היה מצאם הגאוגרפי. על פי רוב מתאים נוסחם אל נוסח הר"ף, אף כי לא בהכרח אל שיטתו הכוללת. אלא שר' זרחיה מיעט מאוד, כאמור, להזכיר ספרים אלו. לעולם אינו מזכיר 'ספרי צרפת' או אשכנז ולא 'נוסח' שלהם, אלא אך ורק את נוסח 'רש"י'. אני מניח כי הדבר נובע מתוך הכרתו בעובדה כי ספרי הצפון שבידו כבר הוגהו ותוקנו על פי דעת רש"י, ועל כן אין להם ערך של נוסח 'מקומי' אלא כנוסח 'רש"י'. ולסיכום: בדרך כלל נטה אל עבר נוסח ספרד, למעט אותם מקרים מועטים בהם היה לפניו נוסח פרובנסלי מוסכם הדוחה מפניו את הכול. וספרים 'דיוקניים', נדירים מאוד, דוחים מפניהם גם את הנוסח הפרובנסלי המוסכם.

מרבנו תם למד ר' זרחיה גם את מידת החידוש המקורי בהלכה, המאפיין את ספר 'המאור' מספרי פרובנס שלפניו ושלאחריו, מלבד הראב"ד בן מחלוקתו וכן מזלו. ועל כך ראה להלן. וכבר העירו גדולי ספרד במאות הי"ג והי"ד על מידתו זו של ר' זרחיה, ובספרי הנזכר הובאו דוגמאות אחדות לכך.

ר' אברהם כ"ר דוד : ראב"ד

הראב"ד הוא, ללא ספק, החכם התלמודי המפורסם לדורות מבין חכמי פרובנס במאה הי"ב. נולד בשנת 1120 לערך ונפטר בשנת 1197/8. היה חתנו של ראב"י אב"ד לתיל הנזכר לעיל, ולמד אצל גדולי עיר זו, ובעיקר אצל ר' משולם ב"ר יעקב, 'המנורה הטהורה'.⁶ עיר מגוריו, שבה חי ופעל, ובשמה נתפרסם כראש

6 ראה א' קופפר, 'ספר איסור משהו' השלם לר' משלם ב"ר יעקב מלוניל', קצץ על יד יא [ב] (חשמ"ט), עמ' 63-108.

ישיבה גדולה, היא פוסקיד (Posquieres), ושם פגש בו הנוסע בנימין מטודילה בסביבות שנת 1160, וכך תיארו: 'הוא [=העיר פושקירש] כרך גדול ויש בו יהודים כמו ארבעים איש. ושם ישיבה גדולה על יד הרב הגדול ר' אברהם ב"ר דוד ז"ל רב פעלים, חכם גדול בתלמוד ובפסוק, ובאים מרחוק אליו ללמוד תורה מפיו, ומוצאים מנוחה בביתו והוא מלמד אותם, ומי שאין לו להוציא הוא מוציא עליהם מממתו לכל צרכיהם, והוא עשיר גדול'. תולדותיו של הראב"ד, חוג חבריו ותלמידיו ומפעלו הספרותי העשיר, תוארו בהרחבה, בספר מיוחד, על ידי פרופ' י' טברסקי, ובמהדורתו השנייה הוסיף לספר קונטרס תיקונים, השלמות ותוספות.⁷ מפעלו הספרותי של הראב"ד רחב היקף מאוד, אלא שאין עניינו כאן אלא בפירושו לתלמוד שמהם, בעיקר, צמח פרסומו הגדול בין חכמי הראשונים, שעדיין ראו את הספר הזה במקורו, לכל היקפו, וציטטו ממנו שפעי שפעים בספריהם – ובעיקר הרמב"ן, גדול חכמי ספרד במאה הי"ג, ותלמידיו. מפירושו שרדו בידינו רק למסכתות בבא קמא ועבודה זרה, ורובו המכריע של הספר אבד כבר במאה הי"ד, ועל כן עיקר פרסומו של הראב"ד, למן המאה הט"ז ואילך, בא לו מספר ההשגות שכתב על 'יד החזקה' של הרמב"ם, ובו כלל כמה מאות השגות על פסקי הרמב"ם, כתובות בלשון קצרה, בוטה וחריפה – מאוד, לפעמים – והם שהקנו לו את כינויו הרווח בדורות האחרונים 'הראב"ד בעל ההשגות' (כדי להבדילו מקצת חכמים אחרים שנתכנו אף הם בתואר 'ראב"ד'). אולם, כפי שהראה ח' סולוביצ'יק,⁸ בדורות הסמוכים לו ועד סמוך לתקופת ראשית הדפוס העברי, כמעט ולא צוטטו השגות אלו על ידי חכמי הזמן. ממילא, ספר זה של הרמב"ם לא הגיע לפרובנס אלא שנים מועטות בלבד לפני פטירת הראב"ד, והשגות אלו אינן משקפות אלא אפס קצהו של מפעלו הספרותי, ובוודאי לא את העיקרי שבו. עם זאת נמצאות בידינו השגותיו על ספר 'המאור' של רז"ה הנזכר לעיל, הקרויות 'כתוב שם', על שם מילות הפתיחה של קטעיהם, וכן השגותיו על מקצת הלכות הרי"ף, מלבד חלקים מתוך ספר הוויכוח הגדול בינו ובין ר' זרחיה בפירושה של סוגיית 'שתי פרות' שבמסכת בבא מציעא (צז ע"א-ע"ב), אשר להם נגיעה ישירה מאוד לפרשנותו התלמודית.

העיון בציטוטים הרבים מתורתו שהביאו חכמי ספרד בני המאה הי"ג, הרמב"ן ותלמידיו אחריו, מותיר את הרושם הברור והחזק של פרשן מקורי, עצמאי, מחדש רב חנופה וקורא תיגר תדיר על מוסכמות למדניות שהיו מקובלות ורווחות לפניו, פעמים רבות עד למסורת גאוני בבל. מן הבחינה הזאת דומה הראב"ד מאוד לרז"ה, בעל מחלוקתו הגדול, ואף הוא, הראב"ד, עמד תחת השפעה חזקה של רבנו יעקב תם. ואף על פי שהראב"ד רגיל היה לתקוף את רז"ה דווקא בנקודה זו, ולהאשימו

7 I. Twersky, *Rabad of Posquieres*, Cambridge, Mass. 1962; ביקורת חשוכה על ספר זה נמתחה על ידי ח' סולוביצ'יק, בכתב העת *Jewish History* 5 (1991), pp. 75-124.

8 ראה H. Soloveitchik, 'Rabad of Posquieres: A Programmatic Essay', ספר היזבל לפרופ' י' כ"ץ, בעריכת ע' אטקס ו' שלמן, ירושלים תש"ס, החלק האנגלי, עמ' 7-40.

כי עשה עצמו 'זנב לצרפתים' — דהיינו שכפף עצמו ביותר לעמדותיו ההלכתיות של רבנו תם — הרי שבאמת עמד גם הוא תחת השפעתו. אולם הבדל מכריע אחד היה ביניהם בעניין זה: רז"ה אימץ לעצמו פעמים רבות מאוד, במפורש או בסתם, עמדות הלכתיות שחידש רבנו תם. לעומתו הראב"ד, אף שאימץ לעצמו — באמת: הפנים — את מתכונת לימודו החרשנית, המהפכנית והמקודית, של רבנו תם, והלך בדרכו עד כדי כך שניתן לכנותו 'רבנו תם הפרובנסלי', הרי לא אימץ את גופי עמדותיו, כי מידת החדשנות והעצמאות שקנה מדרכו הלימודית של רבנו תם עמדה לו להתייצב ולחלוק פעמים רבות על עמדות צרפתיות ספציפיות, של רבנו תם ושל בעלי תוספות תלמידיו, ולנקוט בעמדות הלכתיות חרשניות ומקוריות אף כלפי הצרפתים עצמם, מוריו ברוח. עד כדי כך הפליג בעצמאות זו, עד שנמנע מלהזכיר בפירושו כמעט כליל שמותיהם של פרשנים אחרים, ואף התעלם כמעט כליל ממעמדם של גאוני בבל, והתמודד עם דעות חולקות בצורה אנטימית לחלוטין; בעוד שספר 'המאור' של ר' זרחיה מזכיר חכמים וספרים רבים בשמם, וקורא את הפירושים השונים על שם אומריהם, פעמים תוך מחלוקת ופעמים מתוך הסכמה.

עצמאות מחשבתית זו, וההכרה בעושר הפרשני הגלום בחלמוד ומצפה לגואלו, הביאוהו לידי כך שגם לחידושי עצמו התייחס הראב"ד בצורה ביקורתית דומה, ולא היסס כלל לחזור בו מדברים שאמר וכתב קודם לכן, אם מחמת ביקורתם של אחרים ואם מיזמת לימודו עצמו, ואף שש לסתור את דברי עצמו בכוח וכביטויים בוטים, כדרך שנהג בפרשנות זולתו. מן הבחינה העקרונית, ברירת החידוש אינה צריכה, ואף אסור לה, שתיעצר גם אצל המחדש עצמו, וכשם שיכול לבוא חכם אחר לדחות את חידושי וחדש דברים אחרים תחתיהם, כך יכול הוא שיעשה כן לדברי עצמו. חזרות מועטות מצויות גם בדברי חכמים בני המאה הי"א המאוחרת, ובמקצת גם אצל רש"י עצמו, שעד כה מצאנו בספרות הראשונים עדויות ברורות על כעשרים וחמש חזרות שחזר בו רש"י מפירושים שפירש, אולם 'חוקיותה' של החזרה כתופעה קבועה ותקנית לגמרי, ולא כמאורע נדיר, תחילתה כנראה אצל רבנו תם, שלא היסס לחזור בו, להלכה ולמעשה, באופן גלוי פעמים רבות. אין ספק כי גם כזה הלך הראב"ד בדרך שהתווה לו גדול בעלי התוספות, בן זמנו המבוגר ממנו בשנות דור לערך, אולם הוא הקצין את התופעה והביאה לרמה שהיה בה משום חידוש אישי דב, ולא נמצא לו דומה כזה אלא ר' ישעיה די טראני האיטלקי, המאוחר לו כשנות דור ומעלה; ועליו — בכך הבא. עולם ההלכה הגאון-הספרדי מבוסס היה על ההוראה היציבה והסולידית, שאינה ניתנת לזעזועים, אלא לשינויים מעטים פה ושם, כדרך שנהג הר"ף בחזרותיו המפורסמות, שמספרן אינו עולה, ככל הנראה, על עשרות בודדות. רב ומורה הוראה שתורתו מתחדשת מדי יום, והדברים מאירים לו כל יום באור חדש, אינו מן המקובלות הרוחות. על רקע זה יש לזכור את מידתו התרומית ההפוכה של ר' זרחיה, שהקפיד כל ימיו שלא תהא חזרה מצויה לכל אורך ספרו הגדול, כפי שצינו בדברינו לעיל, ובדבר זה

מצויים היו רז"ה והראב"ד בשני קטבים הפוכים לחלוטין איש לרעהו. הראב"ד ראה בדרך זו של רז"ה סרבנות עיקשת להודות בטעות, והאשימו בכך שוב ושוב. שהרי מי שאינו מוכן לקיים שום 'חזרה' בתורתו, כיצד יודה בטעות? ואילו ר' זרחיה ראה בדרך זו של הראב"ד חוסר רצינות ואחריות מספקת.

עיקרה של התופעה מצוי אמנם יותר בספרי הפסקים של הראב"ד ובתשובותיו, שאינם מעניינו של ספר זה, אולם השפעתה הרבה ניכרת גם בתחום הפרשנות 'הטהורה', וכוונתי בעיקר לפירושו למסכת קינים — שהוא הפירוש הראשון למסכת זו הידוע לנו — ולפירושו הגדול הידוע יותר למדרש ההלכה ספרא לספר ויקרא. מפירושים אלו קיימים, או קיימים היו, נוסחים אחדים, שנוצרו בעקבות לימודו המתחדש של הראב"ד בספרים אלו, ובעקבות ביקורתו של רז"ה על פירושו למסכת קינים. הנוסחים החדשים שולבו על ידי הראב"ד בגיליונות הנוסח הישן, במקומות המתאימים, שסומנו כך שיחליפום המעתיקים במקום הקטעים הישנים, שגם גבולותיהם סומנו; ומכאן ואילך אמורים היו המעתיקים להעבירם אל גופי הספרים. מתוך כך נוצרו טפסים שונים של ספרים אלו: מהם שכבר כללו בתוכם את הגיליונות החדשים, או לפחות מקצתם; מהם שה'פנים' נותר בהם כמקדם ואילו הנוסחים החדשים רשומים היו בגיליון; מהם שה'פנים' היה ונשאר כמקדם; ומהם שכללו מקצת מכל טיפוס. כתוצאה מכך נוצר בלבול בין כתב-היד, וגם המדפיסים המאוחרים — ואחריהם מיטב החוקרים — כבר לא מצאו ידיהם ורגליהם בעניין זה.⁹ תכונה זו ניכרת גם מן הפירושים למסכתות בבא קמא ועבודה זרה שבידינו, שניתן להוכיח כי היו גם להן 'מהדורות' אחרות, כפי שהראה מהדיר הפירוש לעבודה זרה במכרואו ובמקומות אחדים בהערותיו לגוף הספר, אלא שהמהדיר סבור היה כי מדובר במהדורות לקויות.¹⁰ זכר לדבר תמצא גם בפירוש למסכת בבא קמא בהשוואתו הרצופה עם המובא בשמו בספר 'שיטה מקובצת' לר' בצלאל אשכנזי. גם בכמה מקומות במהדורה הנדפסת אנו מוצאים כך, כגון בעמ' ל"א, שבסופו נרשם בסוגריים ('ע"כ'), והדברים נמשכים אל מה שביאר שם בעמ' ל'. לקראת סופו: 'חשבתי עוד כי יש להעמיד נוסחת הספרים', וכו', והיא רשימה שתלה הראב"ד בגיליון פירושו, ובכתב-היד שממנו נדפס הספר, כבר נמצאה ב'פנים' עם סימני הגיליון לציון טופה. ובדומה לכך, הקטע המתחיל 'ועיינתי וכל זה איננו שוה...', ומסיים 'הילכך אין מכאן ראיה...' (עמ' צט), הוא 'חזרה' שהיתה כתובה בגיליון וכבר שולבה ב'פנים' בכתב-היד שממנו, או ממקורו, נדפס הספר.

9 על התופעה כולה ראה: תא-שבע, ר' זרחיה הלוי, פרק ו; הנ"ל, לעיל, פרק ה, הע' 80.

10 מקום מענין הוא בסוף פרק 'כל הצלמים' (עמ' 125). שם חזר הראב"ד מפירוש אחר שפירש, ומתנצל כי סגנון הסוגיא המשחמש 'בלשון קושיא ותיירוק, היא הטעתי לרבות בכאן שלא לצורך דברים', ומציין לדבדיו כמה עמודים קודם לכן, בלשון 'כמו שהגהתי למעלה'. ותמה המגיה: 'רכנו קורא את פירושו "הגהות" ואינני יודע למה'. אולם בהפניה זו מציין הראב"ד לנוסח 'מוגה' של הדברים ביחס למה שהיה כתוב קודם לכן, בניסוח קודם, לפני שעמר על טעותו. בנוסח שלפנינו כבר מצויים הדברים המתוקנים ב'פנים'.

וכן 'סוף דבר יותר נראה כפירוש הרב צרפתי...' (עמ' קצז), מבטא חזרה על מה שנאמר מִדְּקוּדָם לכן, ואף היא נכנסה מגילין הראב"ד.¹¹

העיון בשני ספרי הפרשנות היחידים ששרדו לנו במקורם, למסכתות בבא קמא ועבודה זרה, מעלה הבדל ברור לעומת מכנה משותף, ברור אף הוא. כבר עמד על כך ח' סולוביצ'יק במאמרו הנזכר לעיל, כי סגנונו הספרותי של הראב"ד יבש, קצר, חסר דגשים ומתח פנימי, לעתים בלתי ברור דיו וכדרך כלל חסר כל צבע. לעומת זאת הולך סגנונו ונעשה מעניין ומרשך יותר בעת שהוא עוסק בביקורת ובהשגה. במקרים כאלו, לא רק נעשה סגנונו תקיף ובוטה, מחודד ועוקצני, אלא שעמדותיו מוצגות בהרבה יותר בהירות וצבע. תיאור סכמטי זה נכון מאוד, וכל הרגיל בעיון דברי הראב"ד יעיד על אמיתותו. לכך יש לקשור את התופעה המעניינת, החזרת על עצמה בכל הזדמנות, כי כאשר מביאים הראשונים דברים מתורתו — והרי הכאות מרובות אלו הן המקור העיקרי כיום לידיעותינו על מה שהיה בספר פירושו לתלמוד — לרוב אין הם מצטטים מדבריו פיסקא כלשתה, אלא מביאים סיכום קצר ותמציתי, בלשונם הם, של תוכן דברי הראב"ד שהם מעוניינים בהם. וכדברי סולוביצ'יק, שילובים ענייניים אלו, שתרמו רבות להעלאת ערכם של הספרים המשלבים, ייתרו לחלוטין את הצורך בהעתקות חזרות של ספרו של הראב"ד עצמו, שבו נוסחו הדברים בצורה הרבה פחות חדה וברורה. ואכן, תכונה זו עולה גם משני הפירושים שהגיעו אלינו במקורם, אף כי הפרש יש בינם לבין עצמם בעניין זה. הפירוש למסכת בבא קמא טעון משא ומתן פרשני והלכתי כללי בפרטים שונים מן הסוגיא, בעוד שהפירוש לעבודה זרה פשטני יותר ביסודו, ומעטה בו מידת החידוש.

הפירוש לבבא קמא מתאפיין בגישה דר'מסלולית, המלווה את הפירוש לכל אורכו. מחד גיסא בולט בספר קו מקורי ועצמאי בלימוד הגמרא ובמסקנות החדשות, שאליהן הגיע המחבר, בדרך כלל, על ידי העמדת שאלה כסוגיא ופתרונה הנחרץ בדרך מחודשת ונוצזת, פעמים בקצרה ופעמים תוך משא ומתן הלכתי מפותח. הפתרון נושא עמו פיתוח משפטי, שיסודו בסברה משפטית חריפה וחופשית, בעלת כיוון מחשבה חדש, מקורי ומעניין¹² (שכמותו הרבו חכמי ספרד במאה הי"ג להביא, תוך כדי משא ומתן. מתוך פירוש הראב"ד). דרכו, לרוב, שלא כדרכם של רש"י ובעלי התוספות, תוך ויתור על מאמציהם לפתור את השאלה בדרכים אחרות, ותוך התעלמות מדבריהם, בכל המסכת. בניגוד לתשתית התלמודית

11 דוגמא נאה יש להביא מדברי המהדיר לעמ' קלו, אות כח: 'נראה שמאמר זה עד סופו אינו מדברי הראב"ד עצמו, כי בעל המאמר מתווכח עם דבריו שכתב לעיל. תרע, שבשטמ"ק לא הביא את הדברים האלו... ואולי הדברים הם של הראב"ד והוא חזר בו ממה שכתב בראשונה'. ופשיטא שכך הוא, והיא תופעה רגילה בספר הזה ובשאר ספריו, כמוסבר לעיל, ולפני ר' בצלאל אשכנזי היה כתב"ד שטרם נכללה בו חזרה זו.

12 ש' אטלס, אשר ההדיר את פירוש הראב"ד למסכת בבא קמא מכתב-היד, צירף לו הרחבת דברים משלו, בהערותיו לספר, שיש בה תרומה נכבדה להכרת טיב עבודתו והישגיו של הראב"ד, הן לגוף הפירוש והן מבחינה השחאתית לפרשנות הקדמת לו.

הרחבה המשרתת את הבקאות (הקבוצתית) של בעלי התוספות ככלי העיקרי לביקורת חידושיהם הגדולים בהלכה, מיוסדים רובי חידושיהם של הראב"ד על עיונו בסוגיא כפי שהיא לפניו, על הקשריה המקומיים, ומבחנם העיקרי הוא מבחן השכל והסברה. את התעוזה והתנופה לחדש בהלכה נטל הראב"ד מפעולתם של בעלי התוספות הראשונים ורבנו תם בראשם, אולם מסקנותיו ההלכתיות ודרכו המיוחדת בהעלאתם ובחינתם, מייחדות אותו מהם ומשוות לו ייחוד אישי וכולט. מאחר שגם שם רש"י כמעט שאינו מזכר בספר (ר' שלמה: עמ' נז; פעמיים גם בכינוי 'הצרפתי', עמ' קיא, קצו), המעיין השטחי סבור כאילו לא עמדו כלל דבריהם לפניו ולעיתו — דבר שאינו בא בחשבון מבחינה היסטורית. לעומת זאת, מתייחד הספר בתשומת הלב שמקריש המחבר לשאלות פשטיות, טכניות, הנוגעות לצדדים פורמליים של מבנה הסוגיא, שאלות שפתרון אינו מחייב דבר בעל משמעות תוכנית מהותית.

כאמור, אין הראב"ד מזכיר כמעט שום מפרש בשמו, אלא הכול מובא בסתם או בשם 'יש מפרשים', 'אחד מרבותי' (עמ' לא), 'איכא מאן דקשיא ליה' וכדומה הרבה, והרושם הכללי הוא — אף שאין דרך להוכיחו — כי בכל אלו הוא מתייחס לחומר כתוב. כך משמע גם מהערה בנוסח 'ראיתי כל המפרשים שפירשו... ולאו מילתא' (עמ' קח). הרי"ף הוא היחיד המזכיר בשמו, ובכינוי 'הרב', כמה וכמה פעמים בספר, והראב"ד נושא תותן בדבריו, על פי רוב מתוך הסכמה, ומשתדל לקיים אותם גם במקום שהוא חולק עליו. הערכתו העמוקה לרי"ף, הידועה יפה גם מיחר ספריו, ניכרת היטב מן הדברים הבאים: 'הרב ר' יצחק הפליא דבריו בכאן... ותמהו עליו רבים עד שחזרו חולקין עליו וכמעט שחשבוהו שוגג. ואני עיינתי וחשבתי מאוד בדברים להעמיד דבריו, כי איך יתכן ואדם חשוב כמוהו איך יטעה בדבר פשוט כזה מבלי טעם... (עמ' קלח). רבנו חננאל נזכר פעמיים (עמ' נה, קעא). עוד נזכרו בספר: 'הגאונים' (עמ' נז), ר' אפרים [מקלעא חמאד] (עמ' צו), 'הקשה תלמיד צרפתי לפני הרב ר' יעקב [תם] ג"ע' (עמ' קלט). ניכר שימוש בלתי קבוע, אולי אף ארעי, בירושלמי (עמ' סא, קנח). במכילתא ('אחר זמן מצאתי במכילתא', עמ' קצה) ובתוספתא (עמ' רא). למרות מהלכו השקט, המתן והבוטח של הפירוש, שלא כמזגן הנמרץ והתקיף של ההשנות, יש גם בו מדי פעם מעין התפרצות אופיינית למחבר, כגון דבריו: 'לא כמו שסברו חסרי דעת שהוא עושה מעד עד, אלא מפשוטו של מקרא', וכו' (לדף י); וכן: 'ומאן דמפרש קופצת חייבת, משום שינוי וחצי נזק הוא דמשלם, אין לו מוח בקרקדו...'. שני הפירושים הנדחים הם פירושיהם של רש"י. נוחה יותר היא הערכתו כלפי תירוצן של רבנו תם: 'והכל הבל'. רגיל המחבר להעמיד שאלה פשטיות ולעמוד בה, בלא להציע לה שום פתרון, ומבלי להוסיף דבר. פעמים שאמר 'הוקשה לי', בדברי הגמרא או הרי"ף, ולא פירש מה הוא שהוקשה לו. יש שהציע פתרון חלופי לשאלה שכבר הציגה בעבר ואף הציע לה פתרון, בהוסיפו: 'ואף על פי שפירשנו בה פירוש אחר למעלה, לפי הענין פרשנו אותו ואין זה הפירוש מבטל את הראשון, כי שניהם קיימים

בבור ובכל הדומה לו' (עמ' כב). מרי פעם מביא הראב"ד 'נסחא דילן' בגמרא בניגוד ל'נ"א' [=נסחא אחרינא], והוא נושא ונותן בשתייהן באופן שווה, ומציע את פירוש הסוגיא לפי שתי הנוסחאות, תוך הערפה עניינית של אתת מהן. בשום מקום אין ניכרת התלבטות עקרונית כבעיית עצם קיומן של נוסחאות מתחלפות, או בניסוח סולם עריפות עקרוני ביניהן. על פי מוצאן הגאוגרפי, כמותן, עתיקותן, מהימנותן וקריטריונים דומים, ומבלי להזקק להכרעה 'מקומית', על פי מהלך הסברה והגמרא באותו עניין שהן נמצאות בו. הראב"ד מודע לכך שקטעי סוגיא קשים, 'שלא נתגלה טעמן', נמחקו בזרוע מן הספרים (עמ' צב), כמו גם נוסחאות שהוספו בזרוע כדי לבטא עמדה כלשהי, אולם הוא מתייחס בסובלנות לכול, וקובע מרי פעם כי ל'נסחא מסוימת' יש פנים, ולעתים מבאר איזו 'אוקימתא' מניחה אותה גירסא, שבמסגרתה ניתן לקיים אותה נוסחא. דוגמא יפה לדרך התייחסותו לבעיית הנוסחאות השונות, הם דבריו בראש פרק 'שור שנגח את הפרה': 'ויש ספרים שכתוב בהם "פלגא נזקא נכי ריבעא הוא דבעי שלומי"... ואומר אני כי הנסחא שאין כתוב בה "נכי ריבעא" טובה יותר מזו... זה הדרך טוב מן הגירסא הכתובה במקצת הספרים, לפי שאין אותה הגירסא אלא כגון דקדים ותבעיה לבעל ולד תחילה, ומנא ליה למקשה דהכי הוא? אלא אם אותה הגירסא נוספת במקצת הספרים אין חוששין לאותה תוספת, ואם היא בעיקר הגמרא הכי מיתפרשא...' (עמ' קכב).

שאלת התיקונים והחזרות בפירושו כבר נזכרה לעיל, ולאור התיאור שבכאן ניתן אף להרחיק לכת ולומר, כי העיון בספר כפי שהוא לפנינו מותיר את הרושם כי בכל מקום נותרו הדברים 'באמצעם', והם משקפים את דעת מחברם בשעת אמירתם בלבד, כמין יומן, וכפי מצב הבידור באותה שעה. ומכאן גם ההערות האישיות המצויות פה ושם לאורך הספר: 'כמה שנים הוקשה עלי זה עד שנתתי אל לבי וראיתי...', וכו' (עמ' קי); 'ואין לי בזה טעם ברור, אלא שאני חושב...' (עמ' א); 'זה אני חושב...' ואם יש טוב מזה גם את הטוב נקבל' (עמ' א, קצר ועוד). בניגוד לפירושי רגמ"ה ורש"י ולפירושי רב נסים, לא ניכרת אווירת בית המדרש מתוך פירוש הראב"ד, ושאלת 'תלמיד ותיק', ותשובת הראב"ד, נזכרת פעם אחת בלבד (עמ' פא); ובדומה לה הודעת הראב"ד: 'אמר אברהם, עוד אשוב לבאר זאת הבעיא... כי מפני שנמחקה מן הספרים בעבור שלא נתגלה טעמה, היא רופפת ביד התלמידים...' (עמ' צב). רוב הספר אינו אלא משא ומתן פרשני המתנהל בין המפרש לבין עצמו. הפירוש למסכת בבא קמא אינו מטפל כלל בחלקי האגדה שבמסכת, למעט יוצא מן הכלל אחד או שניים, וניכרת בו נטייה לכיוון הכרעת פסק ההלכה, לרוב בהקשר לדברי הר"ף אך גם שלא בהקשר זה, אולם אין לחלק זה משבצת קבועה במסגרת הספר, וגם מקומו היחסי צנוע למדי.

מכל הבחינות הללו שונה הפירוש למסכת עבודה זרה. נטייתו הפשטנית ניכרת יותר מתכונת החידוש המקורי, הטיפול בחלק האגדה ניכר הרבה יותר, מספר החזרות והתיקונים החוזרים מועט הרבה יותר, תנופת המשא והמתן מצומצמת

יותר, והנטייה לפסק ולהכרעת ההלכה ניכרת היטב. נוהג היה הראב"ד לסכם 'פסקי הלכה' בנושאים חשובים במיוחד או מסובכים בפרטיהם ולשלכם בכל חיבוריו, ובכללם גם ספר פירושו לתלמוד, כפיסקא נפרדת, אולם ביחס למסכת עבודה זרה ניתן להראות כי ליקוטי 'פסקים' של הראב"ד בנושאי המסכת, שנדפסו במקומות שונים, לא נעתקו מתוך ספר פירושו, אלא נתלקטו מתוך הפירושים עצמם ונוסחו על ידי מאן דהו, תוך השמטת הדברים שאינם נוגעים לפסק ההלכה.¹³ ייתכן שהדבר נובע מתוכנה המיוחד של מסכת זו ומזיקתה לעולם האגדה מחד ולשאלות של איסור והיתר מאידך, אולם יותר נראה כי הדבר נובע מהיות הפירוש למסכת זו מאוחר יותר בזמן חיבורו.

רבנו יהונתן מלוניל

מפעלו הספרותי של רבנו יהונתן הכהן מלוניל כרוך כחידותו לפרובנס ובהתפשטותו הכובשת של ספר הלכות הרי"ף במהלך המאה הי"ב, ומהווה בעצמו חוליה עיקרית בהמשך קורותיה של התפשטות זו. גדולי פרשני התלמוד בפרובנס במאה הי"ב העמידו את ספר ההלכות של הרי"ף במרכז התעניינותם ועיניהם, אם מתוך הסכמה והערצה ואם מתוך ביקורת שקולה, אם מתוך השגה חריפה ואם מתוך התנגדות לשיטה הלימודית שהוא מייצג. מלבד מספרם הרב של הספרים הפרובנסליים מסוג זה, שנתחברו במהלך המאות הי"ב והי"ג, יש לשים לב לכך שרוב מכריע של פרשנות התלמוד האירופית הידועה לנו, ואשר דברי הרי"ף תופסים בהם מקום מרכזי שכזה, הם פרובנסליים (או קטלוניים) מובהקים, למעט קצת ספרים ספרדיים. פרשנות תלמוד אשכנזית, צרפחית או איטלקית, מן הסוג הזה אינה בנמצא כלל. הדגש כאן הוא על אירופה, ולמעט את ארצות אגן הים התיכון המזרחי. ספרי המזרח, חלקם בערבית, שמספרם אינו מועט כלל, מרבים להשתמש ברי"ף, ופרשנותם התלמודית מניחה אותו במרכז לימודם, בדומה מאוד למה שהתרחש בפרובנס.¹⁴ הלכות הרי"ף, כספר 'משנה תורה' לרמב"ם, התלוי

13 עמד על כך ש' אברמסון, 'פסקי הלכות של הראב"ד', תרכ"ז, עמ' 158-179, ובמיוחד עמ' 159, 166-168.

14 את סיבתו של הקשר המפתיע הזה שבין פרובנס לבין ארצות אגן הים התיכון, יש לחפש בתחום ההגדרה ההיסטורית. ההפתעה נובעת מראייתנו את החלוקה התרבותית הפנים-יהודית כמשקפת מזרח ומערב, אולם יש להעריך עליה הרבה את החלוקה לתרבות אגן הים התיכון — כולו, לאורך כל תופי שמצפון ומדרום — אל מול האגף התרבותי הצפוני של פנים היבשת האירופית. חלוקה זו, שהיא מקובלת כיום על היסטוריונים רבים, וקשורה בבחינת קיומו של מנה משותף תרבותי והיסטורי כללי לארצות אגן הים התיכון כחטיבה גאוגרפית אחידה, בניגוד לחטיבה הגאוגרפית הצפונית, המשתרעת בכל השטח שמעבר לחומת האלפים הפירנאיים — ראה ש' נאמן, אלף שנות היסטוריה, תל-אביב 1975 — מסבירה מאליה את התופעה שלפנינו. גם אין ספק בדבר כי הקביעה שהרי"ף — והרמב"ם אחריו — נתקבלו כפוסקים מכריעים אצל היהודים היושבים לאורך חופי הים התיכון, אך לא בקרב אחיהם היושבים בפנים היבשת האירופית, מדויקת ונכונה הרבה יותר מן הקביעה הסטנדרטית המבדילה בין יהודי המזרח והמערב בנושא זה.

בו ומאוחר לו, לא תפסו מעולם מקום מרכזי בעולמם של פרשני התלמוד מקרב יהדות אירופה המערבית ושלוחותיה. חכמי ארצות אלו קלטו את הרי"ף באיטיות, בהיסוס ובהדרגה, ויחסם החיובי אליו התפתח במהלך כמאה וחמישים שנה — למן עמדה של הסתייגות והתעלמות בתחילה, ועד להערכה גמורה בסוף המאה הי"ג. מכל מקום ניתן להחליט בוודאות, כי על אף שלמן המאה הי"ד כבר רווח היה לימוד הרי"ף, כתחליף לגמרא, בקבוצות נרחבות גם באשכנז, אף על פי כן, כל ספר פרשני שהרי"ף ממלא בו תפקיד מרכזי — בוודאי אינו אירופי, אלא אם כן פרובנסלי או קטאלני הוא.

אין אנו יודעים את שיקוליו של הרי"ף ואת מניעיו בהתווה את דרכו המיוחדת, וגם לא נדע מי היה קהל היעד לספרו. אולם מוכן מאלינו כי בהעתיקו קטעים נרחבים, אף כי נבחרים בלבד, מן הסוגיא התלמודית אל תוך ספרו, הניח הרי"ף כי לא יתקיים עיון מקביל בגופי הסוגיות, היינו בגוף ספר התלמוד, בעת הלימוד בספרו. בכך הניח הרי"ף את הנדבך הראשון לאפשרות מיוג מצוות תלמוד תורה עם הוראת הלכותיה מתוך ספר אחד.

קיים היה רווח ברור בנסיגה מלימוד התלמוד אל הלימוד ברי"ף: (א) קירוב קהל נרחב של בעלי בתים שאינם למדנים אל העיון התלמודי; (ב) פתיחת אפיק יעיל לניצול פרקי זמן קצרים ללימוד מועיל ובעל ערך; (ג) מיוג שלם של ההיבט המעשי של מצוות התורה עם העיון התאורטי והבלתי מחייב; (ד) דילוג על קטעי משא ומתן הלכתי, שהתלמוד מסיק לבסוף כי היו בניינים על הנחות מוטעות או על שיטות דחירות מן ההלכה, ואשר על כן נחשב לימודם בעיני אנשים רבים כמיותר. אך קיים היה גם הפסד, מתמת גורמים אלה: (א) קיטוע ההלכה וריתור על הפרטים הבלתי חשובים לבניינה, שהם בעלי עניין לגופם; (ב) חזרתיו הרבות של הרי"ף מהוראות שונות שבספרו הקשו על לימוד פורה ותכליתי של הספר כסמכות אחרונה שאין אחריה דרישה וחקירה; (ג) ויתור מדעת על מורשתו הפרשנית של רש"י, הפרושה על פני הסוגיא כולה, דיבור אחרי דיבור. זאת לא רק משום שקטעים תלמודיים שלמים חסרים בספר הרי"ף אלא, ובעיקר, מפני שלרי"ף היו פעמים רבות נוסחאות שונות בתלמוד מאלו שעמדו בפני רש"י, וגם דרכי פרשנותו, וממילא גם תוצאות פסיקתו, שונים משל רש"י פעמים רבות. אולם ההפסד הרב ביותר היה בזיתור על השתלבות במפעלם של בעלי התוספות הצרפתיים, שעולמם העיוני מיוסד היה לא רק על לימוד מדויק של הסוגיא כולה, ועל פירוש רש"י המלא שעליה, אלא בעיקר על השוואתה המדויקת עם סוגיות אחרות לרוב ועל קירוב עניינים רחוקים לכאורה אל העיון המעמיק בה. על רקע זה, ובמטרה לרפא את המגרעות הכרוכות בתמורה זו, התרחשה פעולתו הספרותית של רבנו יהונתן מלוצ'ל, והיא מהווה תרומה מכרעת לוירונו של התהליך ולמתן גושפנקה לכשרותו ולנחיצותו.

בין חכמי פרובנס ואישיה הדגולים במאה הי"ב קובע מקום של כבוד לעצמו רבנו

יהונתן ב"ר דוד הכהן מלונל. מקום זה שמור לו בזכות מעמדו כראש חבורת חכמי לונל, מפעלו הספרותי הגדול בתחום פרשנות המשנה והתלמוד, קשריו המיוחדים עם הרמב"ם ועמידתו בראש מחנה מעריציו בפרובנס, תפקידו כאחד מיחזמי תרגום ספר 'מורה נבוכים' לשפה העברית, ומקומו כאחד מראשי קבוצת העולים הצרפתית לארץ ישראל בשנת 1210, הידועה כ'עליית שלוש מאות הרבנים' (אך אינה אלא חלק ממנה).

את שנת הולדתו יש לקבוע לשנת 1130 לערך,¹⁵ כי הוא נמנה על תלמידיו של ר' משה ב"ר יוסף מגרבונוה, ובמקום אחד אף נזכרת תשובתו של רמב"י אליו (תמים דעים, סי' עח). שנת פטירתו של רמב"י אינה ידועה, אולם מכוח שיקולים שונים יש לקבועה לשנת 1150 לערך. הרעה כי היה רבנו יהונתן תלמידו של ר' מאיר בן יוסף אבן מיגש, בטעות יסודה.¹⁶ רבנו יהונתן נולד, חי ופעל רוב ימיו, עד לעלותו לארץ ישראל, בעיר לונל, ובסוף המאה הי"ב עמד, כאמור, בראש קבוצת חכמיה. בתוקף מעמדו זה ניהל את חליפת המכתבים הנלבבת והמפורטת עם הרמב"ם, הידועה כ'תשובות לחכמי לונל', בענייני הלכה הנוגעים לספר 'משנה תורה', ואת ראשית חליפת המכתבים עם ר' מאיר הלוי אבולעפיא, איש טולדו, שעמד בראש מחנה המתנגדים לרמב"ם וניהל התכתבות ענפה בעניין זה.

מפעלו הספרותי של רבנו יהונתן הוא פירושו המקיף לספר התלמוד הקצר של הרי"ף. פירוש זה שהיה גנוז בכתבייד מאות שנים ורק בשנים האחרונות יצא לאור במלואו,¹⁷ מפורסם היה מאוד בימי הביניים, במזרח ובמערב, אך עם התפשטותם של קובצי התוספות בקרב הלומדים נשתקעו פירושו וחיידושו, שהיו ערוכים בדרך שונה לחלוטין, ולא נרפס מהם בעבר אלא פירושו למסכת עירובין (עם הרי"ף שנרפס בוונציה רפ"א), משום שהמדפיסים לא מצאו פירוש מתאים אחר לעטר בו את הרי"ף לאותה מסכת.

בעיות אחדות כרוכות בעקבי פירוש זה ולא נפתרו כהלכה — בראש ובראשונה פירושו למשנה. רבנו יהונתן פירש את המצוי ברי"ף ואותו בלבד, תדיר ביותר למצוא בספרו פירוש לקטע גמרא שאינו מובא ברי"ף.¹⁸ אף על פי כן, המשניות מפורשות אצלו כולן, אחת לאחת, גם כאלה המדולגות ברי"ף. פירוש המשנה לכל פרק מוצג בראש הפרק, ורק אחריה בא פירוש הרי"ף, קטע בקטע. השאלה היא אפוא מה תועלת יש ללומד הרי"ף מפירוש המשניות המדולגות בו? ראה, למשל, את פירושו לכל סדר משנת יומא בעוד שהרי"ף קבע בספרו את פרק ח' בלבד.

15 ש' מידסקי, 'ר' יהונתן מלונל: מגן הרמב"ם, ופירושו על המשנה והרי"ף', סורא ב (תשס"ו-ו), עמ' 242-266.

16 B. Septimus, 'Kings, Angels or Beggars', *Studies in Medieval History and Literature*, II, 1984, p. 310 n. 4.

17 רשימה ביבליוגרפית מספיקה כלולה בספרי ר' זרחיה הלוי, עמ' 159.

18 ראה ש"י פרידמן [מהדיר], פירוש רבנו יהונתן הכהן מלונל לבבא קמא, ירושלים תשכ"ט, מבוא, עמ' ז-יג.

או את פירושו למשניות פרק ב' דמכות, 'אלו הן הגולין', שהרי"ף השמיטו כולו, כמובן. תמיהה זו הביאה להשערה כי שני ספרים נפרדים הם שכתב רבנו יהונתן, האחד למשנה והאחר על הרי"ף, אף שצירופם תחת קורת גג ספרותית אחת הוא מקורי בוודאי, משום שמצויים בחלק הרי"ף ציונים והפניות אל חלק המשנה. בעיה שנייה קשורה בדרך שימוש בפירוש רש"י לחלמוד. פירוש רש"י מצוטט, באופן מילולי או כפראפרזה, על ידי רבנו יהונתן, פעמים רבות מאוד, בשני חלקי פירושו, במידה רבה כזו שניתן לראות בו עדות עצמאית לנוסח רש"י שעמד לפניו. במסכתות אחדות שונה נוסח זה באופן ניכר מן הנוסח 'שלנו', והוא קרוי בפי ראשונים ואחרונים 'מהדורא קמא' של רש"י, ודברים רבים נכתבו בעניינו.¹⁹ דבר זה כשלעצמו אינו צריך להפתיענו — אף כי במסכתות אחדות, כדוגמת מסכת ברכות, לא נותר, בעקבות זאת, מקום רב לפירוש המחבר עצמו — אולם התופעה מפליאה בהקשר לדברי רי"ף המיוסדים על פרשנות שונה, ואף מנוגדת לעתים לגמרי, לזו של רש"י.²⁰ פתרונה של חידה זו נעוץ בהכנת תהליך קליטת ספר הלכות הרי"ף בפרובנס, ובתפקיד המסרים שמילא רבנו יהונתן במהלכו.

החומר הנוגע למהפך הלימודי שחולל הרי"ף, מן העיון בתלמוד עצמו אל העיון בספר ההלכות של הרי"ף, מתייחס בעיקרו למאה הי"ג. רבנו יהונתן הוא מן הראשונים שפעולתם נוגעת למישור זה, בדור הראשון והשני למהפך. הבעיה היסודית שעמדה בפני לומדי הרי"ף היתה, בתחילה, היעדר פירוש שוטף, קורסורי, לרי"ף, בדומה לפירוש רש"י לגמרא, בן לווייתו הגאון של הלומד בכל שלבי לימודו ועזר כנגדו. חלל זה בא למלא פירוש הגדול של רבנו יהונתן. לא רק צורתו החיצונית מלמדת על כך בבירור, היינו בניין פירושו בטכניקה של 'דיבור המתחיל', כפי שנקט בה רש"י (ורבותיו לפניו), אלא שזו היא הסיבה העמוקה לכך שכה הרבה לצטט, מילה כמילה, מתוך פירוש רש"י. בדרך זו רכש לומד הרי"ף אותה מסורת לימודית שזכה לה לומד התלמוד במקורו, והיתה לחלק מעולם התורה המקומי, אף אם כמות החומר התלמודי שהגיעה לידעתו של התלמיד באמצעות הרי"ף היתה מקוצצת. זו גם הסיבה לשילובו של פירוש המשניות אל תוך הספר. שהרי עם היות הרי"ף משמש כספר המחליף את התלמוד, לא ויתרו לומדיו על ידיעת המשנה, וכזאת גם לא עלתה על דעתם, כמובן מאליו. בזה תחבאר לנו גם התופעה המעניינת כי דווקא במקומות שבהם התווכח הרי"ף עם רב האי גאון או עם רבנו חננאל — והרי שם במיוחד ביטא הרי"ף עצמו כאישיות פרטית — נמנע רבנו יהונתן מלדבר, וכמעט שלא אמר בהם דבר. ודבר זה מתמיהה בספר שנועד להיות, לכאורה, פירוש לרי"ף. אלא שכאמור אין ספרו פירושים לרי"ף אלא ספר פירושים ללומדי התלמוד באמצעות הרי"ף, ואם לא התעניינו

19 ש' אסף, 'רי' יהונתן הכהן מלונל ורש"י מהדורא קמא', חרכיץ ג (תרצ"ג), עמ' 27-32; י"נ אפשטיין, פירושי ריב"ן לכתובות, ירושלים תרצ"ג; ש"י פרידמן הג"ל; פרנקל, רש"י, מפתח בערכו. וראה לעיל, עמ' 50-51.

20 פרידמן (לעיל, הע' 18), עמ' כח-ל. הוא העלה הסברים שונים ונשאר בצריך עיון.

אלה במשא ובמתן ההלכתי שבגמרא אלא במסקנותיו בלבד, בוודאי שלא התעניינו במשא ובמתן המשני שהתנהל בתחום זה ברי"ף, אלא במסקנות בלבד. עמדת הרי"ף אכן מנוסחת אצלו בקיצור, באותם מקרים, והרי"ף עצמו מוזכר בו בשמו לעתים רחוקות, כשם שמזכרות בו, לעתים, דעותיהם של חכמים אחרים. לדעת הרב בנדיקט,²¹ רבנו יהונתן כתב 'לא פירוש לתלמוד בשיטת הרי"ף, אלא פירוש שלם להלכות הרי"ף עצמו, בהעלותו בזה את הלכות הרי"ף לדגת התלמוד'. אולם באמת מהופכת היא השיטה, כי אין זה פירוש לרי"ף כלל ועיקר, אלא פירוש לתלמוד המקוצר שברי"ף, שנועד ללומדי הרי"ף כתחליף לתלמוד. פירושו של רבנו יהונתן המיוסד, כאמור, על בסיס פירוש רש"י לתלמוד, המשתמש ברי"ף כתלמוד מקוצר ותכליתי ואינו מתחשב הרבה בעבודתו של הרי"ף עצמו, הפך לדגם מוביל, ובעקבותיו נערך באשכנז 'פירוש רש"י' שעל הרי"ף, שנועד אף הוא למטרה דומה. ועל גלגוליו של 'פירוש רש"י' זה הארכתי את הדיבור במקום אחר.²²

חידושי של רבנו יהונתן בהלכה, שאינם מועטים כלל ועיקר, מובלעים בנעימת דבריו ובדרך הילוכו, וכמעט שאין הלומד חש בהם. רובם ככולם חידושי דינים הם בגמרא עצמה, ודבר אין להם עם הרי"ף. אך הם נקשרו עמו מפני שנקבעו בספר הכתוב על פי סדרו. החידושים מוצעים לרוב בלא הצעת עומק הסברה שמאחוריהם, ובדבר זה נשתנה ספרו של רבנו יהונתן מספריהם של חכמי פרוכנס האחרים בני זמנו, שהדגש האינדיווידואלי שבהם ניכר מאוד. אף על פי כן, לא נעלמו חידושי מעיני חכמי פרוכנס שכאו אחריו, והם מצטטים אותו בספריהם. פרט מעניין ולא נטול חשיבות הוא, כי בשני חלקיו מהווה הפירוש עבודה חלוצית בתחומו. בתחום הספרות שעל הרי"ף – תחום הכלל בתוכו כמה סוגים ספרותיים נבדלים²³ – כבר דברנו אמור, אך פחות מכך הושם לב לכך כי פירושו הוא הראשון והמקיף מסוגו שנכתב באירופה על סדרי המשנה שיש עליהם תלמוד בבלי. ואף כי לא קדמה כתיבתו בזמן לפירוש המשנה של הרמב"ם, הרי הוא נכתב מבלי כל קשר או תלות בו, ובאותן שנים עצמן שבהן כתב הרמב"ם את המהדורות המשוכללות והמתקדמות של פירושו, או שנים מועטות בלבד מאוחר

21 ספר הגיל (כהע' 2), עמ' 26. אנב: בעמ' 307-311 מתאר בנדיקט קטע מפירוש פרוכנסלי להלכות הרי"ף, שפורסם קודם לכן על ידי ל' גינצבורג בגניז שכתר ח"כ. לאמיתו של דבר זהו קטע מפירוש רבנו יהונתן לברכות, שטרם נדפס בשעת פרסומו הראשון של המאמר על ידי בנדיקט (תרכ"ז כא [תש"י]). כמאמר זה כלול תיאור יפה של אופי הקטע, ומשם ייקחנו הקורא. יש לציין עוד, כי פירוש מסכת ברכות מייצג את הטיפוס הפשוט יותר של עבודת רבנו יהונתן, כנראה כתחילת מפעלו הפרשני. במסכתות אחרות משוכלל הפירוש הרבה יותר, כבמסכת עירובין הנזכרת לעיל.

22 'תא-שמע, רש"י-רי"ף ורש"י-רא"ש', רש"י: עיונים ביצירתו, בעריכת צ"א שטיינפלד, רמת-גן חשנ"ג, עמ' 209-220; ד"ר סוגל, 'חשיבותו של פירוש רש"י על הרי"ף בבידור נוסח פירוש רש"י לגמרא', שם, עמ' 137-145.

23 ראה בנדיקט, פרוכנס, עמ' 312-340.

יותר. מעניינת גם האפשרות כי פירוש של רבנו יהונתן עמד בפני הרמב"ם לעיתו בסוף ימיו. דבר זה מתאפשר מן העובדה שפירוש המשניות של רבנו יהונתן מצוטט בכבוד בקובץ הגהות והערות על ספר 'יד החזקה' שנכתב במצרים בבית ר' אברהם בן הרמב"ם, ונרפס לראשונה בראש ספר 'מעשה רוקח' לרב מסעוד חי רוקח מטריפולי.²⁴ פירוש של רבנו יהונתן נתפשט הרבה, במזרח ובמערב, וריבים מגדולי ישראל במאה הי"ג השתמשו בו בצורה אינטנסיבית, כמו שיכואר בכרך המוקדש למאה הי"ג.

הנחה סבירה ביותר היא, כדעתו של ש"י פרידמן, כי רבנו יהונתן כתב את פירושו לפני שנת 1194, כי בשום מקום בפירוש הנרחב הזה אין צל צלו של רמז להכרת הרמב"ם, לא בפירושו למשנה ולא ב"יד החזקה", דבר שאינו מתקבל על הדעת כלל לאחר שהגיעו ספריו אלו של הרמב"ם לפרובנס. תופעה מצויה למדי היא, במסכתות רבות, כי קטעים מן הפירוש מצויים רק באחד מכתבי־היד ולא באחרים, אם כחלק בלתי נפרד מנוסח הפירוש ואם כהגהת מחבר בגיליון (לצד גיליונות מאחרים יותר המצויים שם גם כן). דבר זה מקרב אל הדעת את האפשרות כי לפנינו, לאמיתו של דבר, שתי מהדורות של הפירוש, ואולי יותר, כמקובל בספרות הרבנית של ימי הביניים בכלל, אך כולן נתחברו לפני שנת 1194 האמורה. יש לציין כי גם הזכרותיו של הראב"ד מועטות עד מאוד ונער יספקן. אף כי מקומות הרבה בפירושו מכוונים נגד דעת הראב"ד כפי שהיא כידינו. וגם בזה מסתברת דעתו של ש"י פרידמן כי, בניגוד לדעת קצת חוקרים, לא היה רבנו יהונתן תלמידו של הראב"ד במובן המדויק של המילה, אף כי סר אל מרותו כדרך כל חבריו בני גילו שם.

מיעוט הזכרת חכמים בשמם היא מקווי ההיכר של פירוש רבנו יהונתן. עם זאת ניכר שימוש, המפורש והגלוי, בדברי רז"ה — שאל מחנהו 'הצרפתי' היה קרוב הרבה יותר מאשר למחנהו 'הספרדי' של הראב"ד — רבנו אפרים, 'רבותינו הצרפתים' (רבנו תם אינו נזכר בשמו כמעט כלל), וגאונים. פעם אחת מצטט רז"ה עצמו את רבנו יהונתן, מפיו, בפירושו לחולין, בזה הלשון: 'ומפי החכם ר' יהונתן ב"ר אשר [! כך גם בכ"י הסמינר] שמעתי בפירוש דבר זה והנאני, ומצטט מילה במילה מאשר נמצא בפירוש רבנו יהונתן לפנינו (פקודת הלויים, פרנקפורט ע"נ מיין תרל"ב, עמ' לח).

ר' דוד הכוכבי, שחי ופעל כמאה הי"ד בעיר אישטילא (Estella) שבפרובנס, אומר בהקדמתו ל'ספר הבתים' שחיבר על הרמב"ם, כי רבנו יהונתן כתב 'פירושין כסדר הלכות הרי"ף, והשיב על ההשגות שהשיג הראב"ד על דברי הר"ם לבאר ולהעמיד דברי הר"ם'. אך אנו יודעים כמעט דבר על חיבור זה מלבד מה שהביא הכוכבי עצמו במקומות מועטים בספרו (חלק א, מ' בלוי, נוארק תשל"ח, עמ' 24

24 נרפס מתוך כתבי־יד, במהדורת הרמב"ם של הרב ש' פרנקל, בני ברק. על הקובץ הזה ראה לעיל, פרק ה, הע' 60.

שלח; חלק ב, עמ' קמב, רעח). ושני קטעים מפוקפקים אשר הועתקו אצל משה בוטריל, הזייפן הידוע בן המאה הטי"ו, אשר דווקא במקרה זה נראה כאילו יש ממש בהבאותיו.²⁵ לאחרונה נתברר כי קצת מחיבורו זה של רבנו יהתחן מצוטט בספר 'מזקק שבעתים' לר' שאול ב"ר דוד, מחכמי פרוכנס במאה הי"ד, שחיבורו משוקע עדיין בכתבי-יד. כתבי-יד מלא של החיבור, יחיד מסוגו בעולם, נמצא בבעלותה של משפחת קלאגסבלר מירושלים, ותודות חן חן לה על שניאותה להעמידו לעיוני.

ר' אשר ב"ר שלמיה מלוניל

חכם זה שעצם מציאותו, ומקצת ספריו, נחשפו רק לאחרונה, נמנה גם הוא על חשוכי פרשני התלמוד בפרוכנס בסוף המאה הי"ב. אביו, ר' שלמיה, בן זמנו של הראב"ד היה ותלמיד-חבר לו, והוא נשא לאישה את אחת משתי בנותיו של ר' משולם הגדול, 'המנורה הטהורה', מלוניל. בת אחרת היתה נשואה לר' משה ב"ר יהודה מבדרש, אביו של ר' משולם בעל ספר 'ההשלמה', והיו אם כן ר' שלמיה ור' משה גיסים, ובניהם אשר ומשולם, בני דודים, תכרים לר' משולם הגדול סבם. חמשת בני ר' משולם הגדול, ביניהם ר' אשר, דודיו של ר' אשר ב"ר שלמיה היו. ר' אהרן הלוי (רא"ה) מברצלונה, מצאצאי משפחת ר' משולם באמצע המאה הי"ג, רשם באחת מתשובותיו: 'והרב אדוננו דודנו, הרב ר' אשר בן אדוננו זקנו הרב ר' משולם ז"ל ורבו הרב זרחיה הלוי ז"ל... סבורים דתרווייהו בעינן, הנותן ראוי להוריש והמקבל ראוי לירש... ועד עליהם תלמידים הרב החסיד ר' אשר בן הרב החסיד הרב ר' שלמיה ז"ל שכתב כן בתוספותיו בפירוש... הרי הספר אתי, כל הרוצה לראות יבוא ויראה...'.²⁶ על סמך מובאה זו הצליח הרב מ' בלוי לזהות, ולהוציא לאור (ניו יורק תשמ"ב), ספר גדול הנמצא בגניזת קיימברידג', שיש בו כמחצית חיבורו של ר' אשר ב"ר שלמיה למסכת בבא בתרא, ושנמצאו בו הדברים שהביא הרא"ה כשמו. ואכן, במקום אחד בתוך הספר הזה מצטט ר' אשר את ר' אשר דודו כלשון: 'כתב ר' אשר בן אדוני זקני ר' משולם ז"ל במסכת קידושין'.²⁷ שנה לאחר מכן (ניו יורק תשמ"ג) הדפיס הרב בלוי את פירושו של ר' אשר ב"ר שלמיה למסכת בבא מציעא (מדף מט), אף הוא מגניזת קיימברידג', וזו אחת מן התרומות החשובות שהרימה גניזת קהיר לחקר הספרות הרכנית בפרוכנס.

25 י' זוסמן, 'שני קטטרסים בהלכה מאת ר' משה בוטריל', קכץ על יד ו ח"ב (תשכ"ו), עמ' 287-288.

26 שו"ת הריטב"א, מהר"י קפאח, 'ירושלים חשי"ט, עמ' פו-פט.

27 ר' אשר ב"ר משולם מראשי חכמי הדור ההוא היה, וכתב דברים רבים בהלכה ובאגדה, שהגיעו לידינו בצורה זו או אחרת, וככללם גם פירושים על רוב מסכתות התלמוד, אלא שאלה האחרונים אבדו מאתנו כליל, למעט ציטוטים אחרים. על כן לא כללתיו בספר הזה, המוקדש כולו לתולדות הספרות הפרשנית לתלמוד, ולה בלבד. עליו ראה תא-שמע, רבי זרחיה הלוי, עמ' 162-166.

במקביל לכך העליתי²⁸ את שמו של ר' אשר זה כמחברו של הקיצור האנונימי הקדמון לספר 'תוכות הלכות' (של רבנו בחיי אבן פקודה) שהוא, הקיצור, חיבור קצר אך מיוחד במינו בתולדות ספרות המוסר העברית, ובעל חשיבות רבה להבנת הוויי החיים בשיבות המאה הי"ב והבעיות החברתיות שנתקשו בהן. מטרת המקצר היתה להמציא לתלמידי הישיבה ספר מוסר קצר מאוד, מחולק לשבעה פרקים, כנגד שבעת ימי השבוע, כדי שיקבעו לעצמם זמן מוגדר מדי יום ביומו ללימוד הספר ויסיימוהו כולו אחת לשבוע. כל זאת, מפני

כי נטבענו בעימקי התלמוד הבבלי אשר יאריך לימודו כל ימי חיינו יומם ולילה... כי קצרה דעתנו לרוב הדברים והקושיות והפירושים... כי כמעט אשר אנחנו משיגים בה אנחנו מוסיפים גאווה וגאון כפליים וכפליים, ומגנים בעבודה את רוב בני העולם לרוב כעסנו וחאות יצרנו, וכמעט בעזנותינו הרבים נתחלל שם התורה על לומדיה, כי אומרים שלא ימצא אדם מפליג בגאווה וכעס ודון כאשר מפליגים בני התורה [!]. אשר משתירים על בני העולם...

וזה, אם כן, 'תנועת המוסר' הראשונה בעולם הישיבות, וסיבותיה ההיסטוריות אינן רחוקות כלל מאלו שהניעו את תנועות המוסר החדשות של ימינו. המיוחד בספר זה היא העובדה היוצאת דופן, כי למרות שהיקפו הכמותי אינו עולה על חמישה אחוזים מהיקף הספר המקורי, כל מילותיו ערוכות יחדיו מילה במילה על פי המקור. הערצתו הגדולה של המקצר את רבנו בחיי החסיד, מחבר הספר המקורי, הניעה אותו לשמר בקפידה את מילותיו המקוריות, ובכך לשמור על נחתו המיוחד של הספר.

פירושו של ר' אשר לתלמוד הקיף מסכתות נוספות מלבד אלו שנזכרו לעיל, וזה למסכת בבא קמא מצוטט על ידו עצמו. חכמים פרובנסלים אחרים מצטטים בחיבוריהם מדבריו, בניהם ר' מאיר ב"ר שמעון בעל 'ספר המאורות', ור' יצחק קרקושא, שיידונו במסגרת המאה הי"ג. מתוך דבריהם למדנו על קיום הפירוש למסכתות נוספות. כאמור לעיל, זהו אחד הפירושים היותר חשובים שנכתבו בפרובנס בדורות שלאחר ר' זרחיה הלוי והראב"ד, ומחברו הוא תלמיד חכם בעל מחשבה ביקורתית ומקורית. סיכומי ההלכתיים סובבים, בדרך כלל, על ציר הרי"ף, כמקובל בקרב כל חכמי פרובנס שלפניו ושל אחריה, ומשענתו העיקרית הם חיבוריהם של הרשב"ם, רבנו תם, הראב"י אב"ד, ר' זרחיה הלוי והראב"ד בספר 'כתוב שם'. זהו גם הספר היחיד המוכר לי העוסק באופן שיטתי ביישוב השגותיו של הראב"ד על ר' זרחיה הלוי, מלבד 'ספר העזר' האבוד מאתנו. אביו, ר' שלמיה, היה תלמידם וחברם של ר' זרחיה הלוי והראב"ד גם יחד, ור' אשר

28 י' תא"שמע, 'ספר קיצור חוכת הלכות' ל' אשר ב"ר שלמיה מליל'ו, עלי ספר י (תשמ"ב), עמ' 13 24.

רואה עצמו 'תלמיד תלמיד' של שניהם. אולם, על אף אהדתו הברורה לרז"ה, המובעת על ידו בפירוש, אין שיפוטו הביקורתי נסגע מכך, וניתוחו הוא לעולם ענייני וחסר פניות. חיבתו לרז"ה, והבנתו העמוקה את ההבדל המתודי שכלימודם של השניים, ניכרים מן הדברים הבאים. לאחר שהביא שיטת רז"ה והשגת הראב"ד עליה, כתב כך:

ותמהתי אני תלמיד תלמידו על דבריו... כי נראה לפי דבריו שקושיית ר' [זרחיה] על מה שלא אמר 'מרבא' אני את הבן'... וזה לא היה ולא נברא, שזאת הקושיה היא כפי כל התלמידים [כלומר, זוהי קושיא מפורסמת, ור' זרחיה לא היה טורח לכותבה]... וקושיית הרב [היא] על מה שמפרשים כל המפרשים 'ואימא איפכא'... והעמיד לתוך כדן וכראוי, ותכונים דבריו לכל איש מבין. אך הם סתומים וחתומים וצריכים תלמוד, כי כל דבריו הם בצחות... ותמה אני על אדם גדול [היינו, הראב"ד] אשר הוא מפליג בדבריו, ומחרף ומבזה ודוחה כל דברי ר' זרחיה הלוי בכל מקום בלי ראיה, רק בסברה לבדה, ועם כל זה אינו מתיישב על דברי הרב, והם עמוק עמוק מי ימצאנו (עמ' שנט).

ביקורת קשה ונוקבת לכל הדעות. ובמקום אחר (שם, עמ' שעד), לאחר שדחה את קושיית הראב"ד על ר' זרחיה, והגדיר את שיטת הראב"ד כ'שגגה גדולה', כתב: 'ועל זה הביאו זאת והכעס, שאינו מתיישב על דברי ר', ואינו מתכוון כי אם לדחות בלי ראיה'. ובביקורת סמויה הוסיף ואמר: 'ותירץ אחר שכתב [=הראב"ד] גם הוא טוב, ושניהם הם כפי התלמידים'.

תמונה מסכמת של אופי פרשנות התלמוד בפרובנס יבוא, בכרך הבא, לאחר תיאור מפעלם הספרותי של חכמי פרובנס כמאה הי"ג ותחילת המאה הי"ד.

פרק ז

איטליה

קדומה היא איטליה לכל ארצות אירופה כארץ מושב ליהודים, וראשונה היא בהן גם לתולדות הספרות העברית. יודעים אנו כי נתקיימה בה ישיבה כבר במאה ה', אולם אין בידינו פרטים של ממש עליה. הספרים העבריים הראשונים באירופה נכתבו על אדמתה, בהם ספר 'יוסיפון', עיבוד מיוחד במינו של ספר 'קדמוניות היהודים' ליוסף בן מתתיהו, שנכתב בדרום איטליה בשנת 950 לערך.¹ וכאותה עת נכתב שם גם ספר 'תחכמותי' על ידי ר' שבתי דונולו.² כמו כן נתקיימה באיטליה יצירה פייטנית עברית כבר במאה ה',³ ובמאה ה' נכתבה שם 'מגילת אחימעץ' הנודעת לשם. מוצאה ההיסטורי הראשון של יהדות הקבע בגרמניה, כאמצע המאה ה', בצפון איטליה היה, וחכמי אשכנז הראשונים, בהם בני משפחת קלונימוס הנודעים לשם, משם הגיעו לגרמניה באמצע המאה ה'. למרות כל זאת, יודעים אנו על הספרות הרבנית הקדומה באיטליה פחות משאנו יודעים על כל שאר ארצות היבשת, ועוד פחות מכך נדע על תולדותיה של הספרות הפרשנית לתלמוד שם, על אף שמקצתה נמנית על השורה הראשונה בתחום זה וערכה עומד עד היום הזה.

ספר 'הערוך'

מספרי היסוד לפרשנות התלמוד המתחדשת באירופה, הוא ספר 'הערוך' לר' נתן ב"ר יחיאל מרומי. ואף על פי שאין הספר הזה ערוך לפי סדר התלמוד, וגם אין התלמוד מהווה את כל חומר, מעטים כמותו לחשיבות מבחינת תולדות הספרות הפרשנית לתלמוד, וכמעט שאי אפשר להפריז בערכו. ר' נתן חי ופעל ברומי,⁴ במחצית השנייה של המאה ה-11 (נפטר בשנת 1103), ועמד בראש ישיבתו,

1 י' מלוטר (מהדיר), ספר יוסיפון, ב, ירושלים תשמ"א, פרק ג.

2 A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donolo*, Worminster 1976

3 ע' פליישר, 'בחינות בשירת פייטני איטליה הראשונים', הספרות 30-31 (1981), עמ' 131-167.

4 על פשר כינויו 'הבבלי' במקורות שונים, ראה ע' פליישר (מהדיר), סידתי שלמה הבבלי, ירושלים תשל"ג, עמ' 16-17; וראה ש' אברמסון, 'לחקר הערוך', לשוננו לו (תשל"ב), עמ' 122-123.

לאחר מות אביו, ר' יחיאל, שקדמו שם בתפקיד זה. ספרו הוא מילון רב היקף למילות החמורות — לאו דווקא הזרות — שבלשון חז"ל בכלל, במדרש בתרגומי המקרא ובתלמוד הבבלי בפרט, ערוך לפי סדר א"ב, ועל פי שיטת השורש הלא-שלשי שהיתה רווחת אז מתוך לספרד. אמנם לא היה זה המילון התלמודי היחידי, או הראשון, מסוגו, כי מלבד 'הערוך' הקדום המיוחס לרב צמח גאון — אם אמנם נתקיים כלל, ושאינו מעניין הספר הזה — נתחבר באשכנז עצמה, במחצית הראשונה של המאה הי"א, מילון תלמודי על ידי ר' מכיר ב"ר יהודה, בן אחיו של רבנו גרשום מאור הגולה, שנודע בשם 'א"ב דרבי מכיר'. מן הספר החלוצי הזה ידועים לנו כעשרה ציטוטים בלבד, רובם מתוך פירושי של רש"י ומיעוטם מחכמי אשכנז במאה הי"ב, ונוכל לומר מעט מאוד על טיבו.¹ אלא שר' נתן לא הסתפק בפירוש המילה הזרה ותרגומה בלבד, אלא גם הפליג בדוגמאות לשימושי אותה מילה במקורות התלמודיים והמדרשיים, ובהביאו לשון אחד המקורות הצמיד לו בדרך כלל פירוש מפורט יותר, שאותו העתיק, בדרך כלל, מילה במילה, מפירוש הגאונים לסדר טהרות, מפירוש רבנו חננאל או מפירוש מגנצא שהיו בידו. מאחר ומילונו כולל מאות רבות של ערכים, ובהם אוצר מקורות תלמודיים, על פירושם — המקוטע, המינימלי, ככל שלא יהא — השאוב ממיטב מסורת הגאונים מחד, ומן הספרות הפרשנית המתחדשת בצפון אפריקה ובאשכנז במהלך המאה הי"א מאידך, הפך 'הערוך' לאחר מספרי השימוש היסודיים ביותר ללומדי התלמוד, בכל רמות הלימוד, ולאבן פינה בעבודת הפרשנות, גם לאחר שנחפרסם פירוש רש"י (שטרם ידעו ולא עיין בו ולא בפירוש רבנו חננאל שביסודו). כאמור, פירוש רבנו חננאל הוא מעמודי התווך של הספר, ודרכו נודע פירוש ר"ח תחילה לחכמי צרפת וגרמניה במפנה המאות הי"א והי"ב. אמנם, לא תמיד מציין ר' נתן את מקורותיו, ואין שמו של רבנו חננאל נזכר בכל מקום שראוי היה כי ייזכר, וגם אין אנו יודעים על פי איזו חוקיות — אם בכלל — נהג ר' נתן לציין את מקורותיו או להשמיטם, אולם כבר הקדמתים בני המאה הי"ב ידעו אל נכון כי דבריו של 'הערוך' מיוסדים, על פי רוב וכדרך כלל, על דברי ר"ח. רבנו חננאל ממוצא איטלקי היה, כמו שביארנו לעיל (עמ' 123), וקליטתו בספרד של ר' נתן מרומי, ראש הישיבה בעירו ומגדולי חכמי המדינה, כיוכל שנים לאחר שנתחבר הפירוש וכעשרים וחמש שנה לאחר מות מחברו, קליטה טבעית היתה ואינה טעותה הסבר. קרבתו הגאוגרפית, ההיסטורית והתרבותית הגדולה, של המרכז היהודי שבאיטליה לחברו שבגרמניה, קרבה שבגוף וברוח, היא שהביאה לקליטתם של פירושי מגנצא — ושוב, לא תמיד בציון מפורש של מקור הדברים — סמוך להתהוותם, באיטליה, מחד גיסא, ולהפצתו של ספר הערוך — על העושר 'החננאלי' שבתוכו — סמוך לאחר סיומו, בגרמניה ובצרפת, מאידך גיסא. את חומר 'מגנצא' יכלו כמובן חכמי

אשכנז בני המאה הי"ב לזהות בעצמם בקלות יחסית, וכל היתר, אם לא פורש בו אחרת, הגיחו כי מקורו בדברי רבנו חננאל. ומכיוון שפירושי ר"ח מיוסדים, מצדם, על תלמודם של גאתי בבל (ראה לעיל, עמ' 125), נמצא שספר 'הערוך' שימש, בעקיפין, כמקור ראשון במעלה בחשיבותו לחכמי צרפת ואשכנז להכיר באמצעותו מסורת פרשנית לחלמוד המבוססת על תורת גאוני בבל, הכרה מעמיקה שיש בה ממש, אף אם לא נתפרש מקורם הגאתי של הדברים בצורה שבה נמסרו.⁷ ספר 'הערוך' נסתיים בשנת 1102, אולם אין ספק כי קונטרסים מוקדמים, אולי חלקיים, ממנו, היו ידועים קודם לכן, ויש רגליים להנחה כי ר' קלונימוס ב"ר שבתאי הביאם עמו כבואו מרומא לעמוד בראש ישיבת וורמייזא בשנת 1080 לערך.⁸ ראשון לחכמי אשכנז שהשתמש בספר 'הערוך' הוא ר' שלמה ב"ר שמשון (הרב ששון) שנהרג בגזרות 1096,⁹ ואילו פירושי רבנו חננאל במקורם נודעו לחכמי צרפת לראשונה כשלושים שנה מאוחר יותר, בימי הראב"ן ובפרט הרשב"ם, המעתיק מדבריו בפירושו למסכת בבא בתרא עשרות פעמים.¹⁰ בשנת 1080 כבר חזר רש"י לביתו שבצרפת, ולא ראהו בכותבו את פירושו לחלמוד.

ספר 'הערוך' משקף יפה את ראשיתו של המעבר מן העיסוק הבלעדי בקשיים מטיפוס קבוצה א' הנוכרת לעיל (עמ' 22) אל העיסוק הגבוה יותר בבעיות הטמונות בסעיפי קבוצת הקושי השנייה. עיקרו של הספר, מטרתו המוגדרת וחלק הארי של עשייתו בפועל, היא המילונאות והעמדת הגירסא – שני מרכיבים שירדו לעולם כדרכים יחדיו – אולם רוב כמותו הפיזית, ועל כל פנים יותר ממחצית היקפו עוסקת בפרשנות הסוגיות שהיא נזקקת להן ובחלופותיה. עם זאת היסוד הפרשני הזה מקוטע מאוד בספר, אינו בא לצורך גופו או מקומו, אלא להטעמת הערך המילוני שבתשתיתו, ואין המחבר חושש כלל ועיקר מפני סתירות פנימיות אפשריות בין הגירסאות, תרגומן ופירושו, על פני ערכים שונים בספר, ופעמים אף במסגרת ערך אחד ויחיד. תופעה מוזרה זו התמיהה רבים, וקשה לתת לה תשובה אחת משביעת רצון.¹¹ אולם היא משקפת יפה את ההיסוס שבמעבר מעיסוק בנוסח

6 אך לא חכמי המאה הי"ג, שכבר נשתכחה מהם פרשנות מנגצא הקדומה ופירוש רש"י חפס את מקומה.

7 במבואו למהדורת ספר 'הערוך' הדגיש ח"י (אלכסנדר) קהוט את העובדה כי ספר 'הערוך' הוא הראשון בספרות העברית המציין לספרים הבאים: סדר אליהו רבא, בן סידא, יוסיפון, דברי הימים של משה, פרקי דרבי אליעזר ואבות דרבי נתן. הדברים נכונים לגבי הספרות הרבנית באירופה, אולם אין להם משמעות רבה מבחינה זו, משום שספר 'הערוך' הוא בעצם הספר הרכני הראשון שנכתב באירופה (פרט לפירושי מנגצא המועטים שכירנו).

8 גודסמן, אשכנז, עמ' 349-350; "תא שמע", פירוש אשכנזי-צרפתי קדום למדרשי בראשית וויקרא רבה, מכילתא וספרי, בכתב יד, בתוך מהדורת פידוש זה לויקרא רבה, מהד' מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 10-11.

9 א"א אורבך, ערוגת הכרשם, ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 15-16.

10 ראה לעיל, עמ' 59. דברי אורבך (בעלי התוספות, עמ' 692), 'שתרשכים מביא בפירושו לבבא בתרא רק חמש פעמים את פירושי הר"ח', הם פליטת קולמוס.

11 ראה אברמסון (לעיל, הע' 4), שם לח (תשל"ד), עמ' 91-116.

וב'תרגומו' בלבד, כחלק מעיסוק בלעדי בקבוצת הקשיים הראשונה, לקראת לימוד שיטתי מתקדם יותר, השואף להתרומם אל מדרגה גבוהה יותר של הבנה וניתוח. מן הראוי לשים לב לכך, שהלקסיקון הלטיני הראשון שנתחבר על אדמת אירופה, ה־*Elementarium Doctrinae Rudimentum*, מאת Papias, נתחבר בצפון איטליה, אם לא ברומא ממש, בשנת 1050, מעט קודם לספר הערוך שלפנינו.¹² ספרו של פפיאס מבוסס על רשימות גלוסרים עתיקים, אבל מילונו כולל, לראשונה בספרות האירופית, פיתוח לשוני ניכר ומעניין, לצד אטימולוגיה בסיסית, בעיקר משום עקרון ה־*derivatio* שנקט, שעל פיו כל הצורות והנטיות הדקדוקיות השייכות ומשתלשלות אל צורה יסודית אחת נמנות תחת שם הערך עצמו, בעוד שבעבר היו הגלוסרים מייחדים לכל צורה ערך עצמאי. כמו כן פיתח פפיאס את שיטת הרישום האלפביתי המלא, בעוד שבעבר היתה האות הראשונה בלבד קובעת לגבי מיקום המילה וצורת רישומה, ואילו לסדר הפנימי של יתר האותיות לא נודעה כל חשיבות מבחינת הסדר הפנימי ברשימה. פפיאס ייחס ערך סידורי גם אל האות השנייה והשלישית, ובכך נתארגן המילון בצורה נוחה ושימושית הרבה יותר. מלבד זאת נהג להביא ציטוטים ממחברים שונים כדי להדגים את אופן תפקודן של המילים בהקשר מורכב. יסודות אלו חידש פפיאס לראשונה,¹³ ואין בלבי ספק כי בעל 'הערוך' ראה את ספרו ולמד ממנו. מתוך כך אפשר להבין מדוע לא נמנע ר' נתן מלהביא ציטוטים פרשניים הסותרים ציטוטים אחרים שהביא במקום אחר, כמו שראינו לעיל, כי כמוהו אין כוונתו לעסוק בפרשנות כלל, אלא להדגים אופן תפקודן של מילים בהקשר הרחב יותר שבו הן נתונות.

ספר 'הערוך' נזקק למבחר לשונות קדם והוא משתמש באוצר מילים עברי, ארמי, ערבי, פרסי, יווני ורומי, לצורך עבודתו. אופי רב־לשוני זה, שהעסיק את החוקרים, רומה אף הוא — בשינויים מסוימים — לאופי ספרו של פפיאס, ושם הוא העסיק את החוקרים — בעיקר בפרקי המבוא (החלקים ביותר) למהדורות ספרו שיצאה עד עתה לאור. כמותו משקף גם ספר 'הערוך' את עושר מקורותיו של המחבר ולא את היקף ידיעתו האישית באותן שפות.

ספר 'הערוך' נתפרסם בדפוס במהדורות רבות, למן הדפוס הראשון (רומא קודם לשנת ר"ס=1480) ועד היום, מהן מהדורות שלמות, מהן 'קצרות' מטיפוסים שונים, ומהן עם פירושים וכיאורים שהוסיפו לספר חכמים שונים. בשנים תרל"ח-תרנ"ב (1878-1892) פרסם ח"י (אלכסנדר) קוהוט, בווינה (ואחר כך בניו־יורק), מהדורה מפוארת, מדעית־ביקורתית, של ספר 'הערוך'. על פי שבע מהדורות דפוס קדומות

W. Lloyd and A. B. Daly, 'Techniques in Medieval Latin Lexicography', *Speculum* 12 (1964), pp. 229-230. הרגש הוא כמובן על מילונאות כתובה, להבדיל ממסורת מילונית שבעל פה, אשר גם התעלתה על הכתב בדוגמת רשימות ה'לעזים' הרבות שרווחו בצרפת עוד לפני רש"י, ואין צורך לומר אחריה. ראה M. Bannit, *Rashi: Interpreter of the Biblical Letter*, Tel Aviv 1985.

O. Weijers, 'Lexicography in the Middle Ages', *Viator* 20 (1989), pp. 139-154; G. Gremoscoli, 'Ricerca Lexicographica: Papias', *Aevum* 43 (1969), pp. 31-55.

ומתוך השוואה אל שכעה כתבי יד (הקדום, והעיקרי, שבהם, לדעתו משנת 1286) שצילומיהם היו אז ברשותו. מהדורתו כוללת מבוא מפורט, מנגנון הערות נלווה, השלמת מקורות חז"ל רבים להדגמת צורות וקדוקיות משניות של אותו ערך, הצעת אטימולוגיות חדשות, מפתחות מפורטים בסוף המהדורה, אוסף קטעי 'ערוך' נלקטים ממקורות ספרותיים משניים שאינם נמצאים לפנינו ב'ערוך', רשימת מקורותיו של 'הערוך' והספרים שבהם הוא מצוטט, וכד'. כמו כן כוללת מהדורתו את ספר 'מוסף הערוך' לר' בנימין מוספיא. בשנים תרפ"ו-תרצ"ז הוציא לאור התוקר ש' קריס את 'תשלום הערוך', שבו כלל השלמת ערכים שאינם ב'ערוך' לצד השלמות ותיקונים למהדורת קוהוט, פרי עבודתם המשולבת והחשובה של כמה מגדולי הבלשנים ותלמידי החכמים דאז, ביניהם רב גיגר, לוי גינצבורג ועמנואל לעף. מפעל חיים השקיע קוהוט במהדורתו, ויחד עם כך 'התשלום' הנזכר היא משמשת את צורכי המחקר ביעילות עד היום. עם זאת יש לזכור, כי בראשית המאה טרם נחשפה גניזת קהיר וטרם נרשם אף מקצת מאוצרות כתבי-היד העבריים הנמצאים בספריות העולם. כיום ידועים למעלה משישים כתבי-יד, מלאים וחלקיים, של ספר 'הערוך', מלבד מאות קטעים הפוזרים באוספי הגניזה הקהירית והאירופית,¹³ מהם קדומים בהרבה לשנת 1286 הנזכרת, וברור כי דרושה מהדורה מודרנית, שתהיה מיסודת על כל אלו, ותשפוך אור נוסף על חקר 'הערוך'.

המאה הי"ב

שלושה הם חכמי איטליה הגדולים במאה הי"ב הידועים לנו בשמם ובמקצת חיבוריהם: ר' יצחק ב"ר מלכיצדק [=הריבמ"ץ] מסיפונטו שבדרום איטליה, ר' שלמה בן היתום, ור' ברוך ב"ר שמואל הספרדי 'מארץ יון'.

ר' יצחק ב"ר מלכיצדק [ריבמ"ץ]

הריבמ"ץ בן זמנו של רבנו יעקב תם היה, ופרסומו ברבעים השני והשלישי של המאה הי"ב. בנימין מטודילה פגש אותו בסלרנו בשנת 1163.¹⁴ פירש משניות סדרי זרעים וטהרות, שאין עליהם תלמוד בבלי, ולדינו הגיע רק הפירוש לסדר זרעים.¹⁵ מן הפירוש לסדר טהרות — שעוד היה בידי ר' ישראל איסרליין, בעל

13 אה ש' עמנואל, "גניזת אירופה" ותרומתה למדעי היהדות, א' דוד ו"י תבורי (ערכים), הגניזה האיטלקית, ירושלים תשנ"ח, עמ' יא-לח.

14 א' אפסטיצ'ר, מבוא הראב"ה, ירושלים תרצ"ח, עמ' 377-378 ספקס בזה, וקובע את שנותיו 1090-1160 לערך. ואפשר היה זה 1090-1170 לערך. ראה לסיכום, י' גוטליב, 'פירוש הריבמ"ץ, סיני צו (תשל"ה), עמ' צז-קט.

15 נדפס בשולי דפוס וילנא של התלמוד, ובמהדורה מרעית על ירי נ' זק"ש, ירושלים, תשל"ה. אך ראה ש' עמנואל, "גניזת אירופה": בין תקוה למציאות, הגניזה האיטלקית (לעיל, הע' 13א), עמ' עז-פא.

יתרומת הדשן, במחצית הראשונה של המאה ה־ט"ו — נותרו ציטוטים בודדים בלבד. הפירוש קצר ותמציתי, מתרגם ראליה ללעז יחזי, ערבי ואיטלקי, מבוסס על — ולמעשה מוטר את — עיקר תוכנו של סוגיות התלמוד הירושלמי על אתר, אולם במקום שהמשנה נזכרת ונידונית גם בתלמוד הבבלי, מפנה המפרש למקום זה, ופוטר עצמו מלפרט דברים (ראה פאה פ"ג מ"ו). ריבמ"ץ אינו מתעסק בהכרעת ההלכה ואינו מזכיר ספרי פרשנים אחרים קודמים לו, פרט לר"ש, הנזכר מדי פעם, ואפשר שהוא ר' שלמה בן היתום הנזכר להלן; וצ"ע. ככל הנראה יש לראות ביצירה זו מפעל חלוצי ראשוני בתחום פירוש המשנה — שנעשה כעשרים שנה לערך לפני פירוש המשנה לרמב"ם — בכלל, ועל אדמת אירופה בפרט, למעט גלוסרים קדומים למשנה, שעסקו בפירוש לעז המילות. אלא שהרמב"ם פירש את שישה סדרי המשנה כולם, ואילו הריבמ"ץ פירש אך ורק סדרים שאין עליהם תלמוד בבלי. עד היכן הגיע פרסומו של פירוש זה בזמנו ניתן ללמוד מדבריו של רב יוסף ראש הסדר,¹⁶ מחכמי מצרים לקראת סוף המאה הי"ב, הממליץ לקוראיו על מיטב הספרות הפרשנית למשנה — על פי הערכתו — שהיתה מצויה בימיו ובמקומו, והיא: 'פירוש רבנו חננאל בן חושאל ז"ל למועד ונשים וזוהרין, ופירוש רבנו ב"ר יצחק ז"ל לקדשים ופירוש רבנו יצחק בן מלכיצדק לזרעים וטהרות, בהם כחתי על פני כל השאר'.¹⁷ ואם כך נתפרסם הפירוש במצרים, על אחת כמה גדולה היתה השפעתו על חכמי אשכנז במאות הי"ב והי"ג, ובמיוחד על הר"ש משאנץ, בעל התוספות הנודע, שבפירושו למשניות זרעים וטהרות הושפע עמוקות מפירוש הריבמ"ץ, הן לגירסא — והריבמ"ץ הרבה לשכש' גירסאות מבלי אסמכתא בכתבי־יד אחרים — והן לסברה, אף כי הרבה להתווכח עמו. כמותו היו תלויים בו גם ר' אלעזר מורמייזא בעל 'הרוקח', הראבי"ה ואף הראב"ד הנודע, בעל ההשגות על הרמב"ם, איש פריבס.¹⁸ מלבד זאת חיבר ריבמ"ץ פירוש לכמה וכמה מסכתות מן התלמוד, מהן נדה, חולין וזוהר, שמהם ציטט ר' ישעיה די טראני בתוספות רי"ד שלו, ושיבח את פירושו מאוד; כמו כן ציטט ר' ישעיה מפירושו של הריבמ"ץ לספרא על תורת כוהנים. מפירוש זה מצטט כתריסר פעמים גם הרב הלל היוני בפירושו לספרא (ירושלים חשכ"א), במהדרה השנייה של ספרו, שבה חזר בו מדברים שפירש בעבר בעקבות הפירוש הטוב יותר שמצא, אתר כך, בפירוש הריבמ"ץ למדרש הלכה זה. פירוש ריבמ"ץ נדפס

16 עליו ראה מ"ע פרידמן, 'ירושת מי שהיו לו שחי נשים', דיני ישראל יג-יד (תשמ"ו-תשמ"ח), עמ' רנה-דנו.

17 אסף, לעיל, פרק ד', הע' 4. יש להניח כי דברים אלו נכתבו לפני שנתפרסם פירוש המשניות של הרמב"ם במקומו, אולי בסביבות 1070. תאריך מוקדם זה, ואולי עוד קודם לכן, עולה גם מהענתק קטע מפירוש טהרות שלו בספר הישר של רבנו תם (מהד' שלזינגר, סי' חשנח); ראה אפסוביצר (לעיל, הע' 14), עמ' 377.

18 כפי שהוכיח בצורה נחרצת הגר"ש ליברמן בתוספת ראשונים, חלק ד, ירושלים תרצ"ט, עמ' טז-כא.

לראשונה במהדורות התלמוד וילנא תר"ם-תרמ"ו, ובמהדורה ביקורתית ומתוקנת על פי שני כתבי־יד, על ידי הרב ניסן זק"ש, ירושלים תשל"ה.

ר' שלמה בן היתום

על ר' שלמה בן היתום, אף הוא מחכמי דרום איטליה כאמצע המאה הי"ב, יודעים אנו מעט מאוד. ספרו היחיד הנמצא בידינו הוא פירוש למסכת מועד קטן, שנדפס (ברלין, מקיצי נדמים, תרע"א) מכתב־יד יחיד בעולם, שכיום גם הוא כבר אבד ואיננו עוד. מן הלעזים האיטלקיים והערביים הרבים בספרו, ומכך שרק חכמי איטליה מזכירים אותו, ניתן לשפוט כי חי ופעל בדרום איטליה, אולם אין היא בהכרח ארץ מוצאו; ר' ישעיה די טראני — ראה עליו בחלק הבא — קורא לו גם ר' שלמה הספרדי, ובספר עצמו מזכיר ר"ש בן היתום, לצד מנהגי ארץ אדום, גם מנהגים שונים הרווחים, לדבריו, בספרד (כגון ספרדיים אנשי גרנטה וקורדובה וכל סביבותיהן מגולי ראש; לרף כד ע"א); בארץ ישראל ובארץ ישמעאל (כמו שעושין עוד היום... כל סביבות חברון שמשגין מתייהן לחברון; לרף כב), ועל כן אפשר שהיה מן הנסעים, או שלמד לדעת מתוך ספרי נוסעים.¹⁹ בהזכירו את הקרובים הראויים להתאבל, הזכיר 'אחיו ובניו ואחיותיו ונשותיו ואב ואם' (לרף כו ע"ב), ומשיח לפי תומו על ריבוי נשים שבספרד ובארצות המזרח.²⁰ מכל מקום, החכם הראשון המזכירו בשמו ואת תורתו, הוא ר' ישעיה די טראני, והאחרון הוא ר' צדקיהו בעל 'שכלי הלקט', שניהם איטלקים בני המאה הי"ג. הוא עצמו אינו מזכיר בספרו שום חכם בשמו, פרט לרבנו גרשום מאור הגולה ור' נתן בעל ספר 'הערוך', ושניהם פעם אחת ויחידה בלבד. עם זאת הרבה להשתמש, בדפים הראשונים, בפירוש המיוחס לרש"י בגירסתו שבדקדוקי סופרים, שאינו אלא אחד מפירושי מגנצא למסכת זו. יודעים אנו כי פירושו הקיף מסכתות רבות נוספות מן התלמוד הבבלי, וממנו הביא וציטט ר' ישעיה די טראני בתוספות רי"ד שלו, למסכתות פסחים, קידושין, בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, מכות, עבודה זרה וכריתות, והוא עצמו הזכיר בפירושו למועד קטן את פירושו למסכתות ברכות, שבת ועירובין. את פירושו למסכת בבא בתרא החשיב הרב די טראני כאחד מעמודי המסכת, שכך כתב: 'וכך פירשו כל המפרשים, רבי שמואל [=הרשב"ם], רבי יוסף אבן מיגש, רבנו ברוך — ראה להלן — ורבי שלמה בן היתום'. מתוך המובאות הללו למדים אנו כי רגיל היה ר"ש בן היתום לצטט 'הרבה מפרשים',

19 על מקבילה מעניינת בדברי בנימין מטורלה, שכלל הגראה ממנו לקח ר"ש בן היתום, ראה ח"ז הירשברג, 'על ר' זכריה אגמתי ושני חכמים בני זמננו', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 387-385.

20 המהדיר הבחין במשפט זה, והעיד עליו בלשון זו: (מאמרה זו) 'אין לשפוט בבירור כי באיטליה בדרור נשאו יותר מאשה אחת' (עמ' xv הע' 3).

בהם הרכה מתוך פירוש רבנו חננאל ורבנו גרשום מאור הגולה, ורגיל היה הרי"ד לחפש בפירושו כדי לדלות דעה חדשה שחיפש אחריה, שמא אמרה אדם קודם לו. כמו כן יש לציין כי בניגוד לריבמ"ץ, מועתקים אצל הרי"ד גם פסקים של בן היתום. פירושו למסכת תענית מצוטטים בכלל הפירוש המיוחס לרש"י שהיה מצורף לכתב-היד שממנו נדפס הפירוש למסכת מועד קטן.²¹

ר' ברוך ב"ר שמואל 'הספרדי'

החכם השלישי שהזכרנו לעיל, הוא ר' ברוך ב"ר שמואל 'הספרדי', 'מארץ יוון' [=דרום איטליה], גם הוא ככל הנראה ממוצא ספרדי, שחי ופעל בדרום איטליה במחצית השנייה של המאה הי"ב. פירושו הקיפו גם הם הרבה ממסכתות התלמוד הבבלי, ולפחות את הסדרים מועד, נשים, נזיקין ומסכת ברכות. גם מתורתו לא שרד לנו במקור אלא מעט, ועיקרה במאות מובאות מכלי שני, מהן ארוכות מאוד, המצויות לנו כיום. על חכם זה כתב י"נ אפשטיין בשנת תר"ץ, ולאחר שנים מספר וזר לנושא לאחר שנתבררה לו טעות חשובה שנשחרבה למאמרו הראשון, וביקש לתקנה.²² במאמרו הראשון צירף אפשטיין שני חכמים שונים, ששמן זהה, כאילו היו אדם אחד, ובמאמרו השני הפריד ביניהם. מאמרו השני נעלם מעיניו של ח"ו הירשברג, ועל כן כל מה שכתב על ר' ברוך (לעיל, הע' 19), בהתייחס למאמרו הראשון של אפשטיין שאותו בלבד הכיר, בטעות יסודו. לאחר זמן נתפרסם מאמרו החשוב של פרופ' אברמסון, ובו ניתוח ספרותי מלא של יצירתו התורנית של ר' ברוך.²³ ר' ברוך כלל בספרו מרכיב חשוב של פסק הלכה, שצורף בדרך כלל לסוף דיוניו בפרשנות, אך לעתים נתגבש לכדי יחידת פסק עצמאית, שכמותה מצויות היו הרבה, בכותרות לעצמן. באופן כללי ניכרת היטב השפעת פירוש רבנו חננאל על עבודתו. לאפיון הפירוש אעתיק כאן את דבריו הקצרים והבוררים של פרופ' אברמסון:

רב ברוך ב"ר שמואל הילך בדרך הרחבה. בדבריו אתה מוצא פירוש מפורט לכל מה שיש בסוגיה, ולפעמים אף מציע את המשנה כדי להביא את הלומד לסוגיית הגמרא. הוא אף מציין בכל מקום את מקורות המשניות והבריתות שבתלמוד, ואף משלב את ציון המקורות בדרך הילוכו, כדרך שעשה רבנו חננאל, אלא שהוא מוסיף עליו ואף מסמך דברי תנאים שלא נזכרו בתלמוד. הוא מפרש מלים בעברית, ובלשון יון ואדום, ואף פרס, והרבה בלשון ערב. ולא עוד אלא שמוסיף הוא לפרש פיסקאות שלימות בלשון ערב. ואין צריך לומר שהוא מפרש על פי לשון מקרא ולשון חכמים. פסקי הלכה שלו

21 ראה דברי המהר"ד במבואו, עמ' vi הע' 2.

22 אפשטיין, מחקרים, עמ' 694-742.

23 ש' אברמסון, 'רבנו ברוך ב"ר שמואל הספרדי', שנתן בראילן כו כז (תשנ"ה), עמ' 17-116.

שפסק בדרך כלל ככל ענין. מפורסמים בדברי הראשונים, בעיקר בספר אור זרוע. פירושיו בנויים על דברי הבבלי והירושלמי, על דברי הגאונים וקצת ראשונים, ובעיקר על פירוש ר"ח שהוא משמש לו יסוד ועיקר. ממנו הוא מעתיק קטעים גדולים ומזכירו במפורש, ביחוד כשהוא אינו מסכים לדברי ר"ח, ופותח בלשון קבוע: אמר ברוך ב"ר שמואל הספרדי. אבל יותר מזה הוא מעתיק ממנו בסתם, וכשאתה משווה את שני הפירושים מתגלים הדברים לפניך בעליל.

מלבד החכמים הנזכרים מצטט ר' ברוך מן הרי"ף, הרב אלחנן,²⁴ המיוחס לרגמ"ה למסכת בבא בתרא, 'הערוך', ופירושים אנונימיים אחרים, ואת כולם אסף ורשם בשיטתיות אברמסון במאמרו הנזכר. פירושיו של ר' ברוך מזכיר על ידי חכמים איטלקים בעיקר, ובראשם ר' ישעיה די טראני, אבל באופן מיוחד יש לציין את עומק השפעתו על ספר 'אור זרוע' לר' יצחק ב"ר משה, גדול חכמי אשכנז במחצית הראשונה של המאה הי"ג, שעד לאחרונה היה הוא המקור העיקרי לידיעתנו את המובאות משם חכם זה. עם התפרסם ספר 'הנר' לר' זכריה אגמתי, מחכמי צפון אפריקה במחצית השנייה של המאה הי"ב, שהוא ספר ליקוטים, מעין 'שיטה מקובצת' מכמה קדמונים שספריהם היו בספרייתו של חכם זה ואשר העתיק מהם קטעים ארוכים וגדולים, למסכתות בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא (לעיל, עמ' 156), נתרבה ביותר מספר המובאות הארוכות מתורתו של ר' ברוך, עד שיש בידנו, לפעמים, אפשרות לצרף חלק גדול מפירושו למסכת שלמה מתוך ספר 'הנר', כגון למסכתות בבא קמא ובבא מציעא. כמו כן גילה פרופ' אברמסון בגניזה הקהירית קטעים ארוכים ורצופים מתוך פירושו למסכת קידושין.

המשותף לשלושת הפרשנים הללו, בעיקר לשני האחרונים הוא בראש ובראשונה ההיקף הכמותי הגדול של יצירתם הפרשנית, שהקיפה את רובו של התלמוד הבבלי בסדריו העיקריים שהיו גלמים בשיבות. במקום שני עומדת השפעתו של רבנו חננאל על יצירתם, הן בצורה ישירה באמצעות ציטוט גלוי או שקט מתוכו, והן בצורה עקיפה — בחיקוי סגנון הפירוש, מגמתו, דרך שימוש במקורות המדרש והירושלמי, והטכניקה של רבנו חננאל, תוך שילוב אינטנסיווי של אינטרסים של פסיקה לצד מאמץ פרשני לשמו. יסוד משותף שלישי הוא שילובה של מסורת פרשנית אשכנזית קדומה, בת המאה הי"א — הפירוש המיוחס לרבנו גרשום מאור הגולה²⁵ — אל מערכת פרשנית הבויה ברובה המכריע על יסודות מסורת

24 ראה עליו ש' אברמסון, 'מתורת רב אלחנן', סיני ס (תשכ"ז), עמ' קמט-קנט.

25 וראה בהקשר זה קטע גיזה, שממנו נלמד לדעת כי ציטוט מסוים שהביא ר"ז אגמתי מרכ"ס [=ר' ברוך ספרדי רנן] בשם יש מפרש, מקורו הוא 'חכמי מגצא': ש' אברמסון, 'כללים בתלמוד', סיני קה (תשי"ג), עמ' לב.

פרשנית גאונית וצפון אפריקאית. מחוג זה ייחודי לקבוצת פרשנים זו,²⁶ שהוא מלמד על עומק ההשפעה הדד־כיוונית שנודעה לפירוש רבנו חננאל על חכמי איטליה בתקופה זו.

26 ראה מאמרי 'על פירושי רבנו גרשום מאור הגולה לחלמוד', קרית ספר נג (חשלי"ח), עמ' 365-356. וראה אברמסון (לעיל, הע' 23), עמ' 70-71. קטעים רבים מתוך הפירוש המיוחס לרגמ"ה למסכת בבא בתרא הועתקו, מילה במילה, אל תוך פירוש ר' ברוך, ולדעת אברמסון, שם, עמ' 39, יש להניח שכל מקום שמביא אנמתי את דברי רגמ"ה בסמוך לדברי ר"ב — הכל מדברי רב ברוך הוא'.

מפתח העניינים

הבעה בכתב, מגבלותיה 32 15	אגדה 150 142-141 133 46 34 20
הלכה ומעשה 17	207 189
'הלכות גדולות' 173 171 148 82 74	אדיב 175 167 162
הלכות יצירה 194	אוניברסיטה 110 92-89
הרמתיציה 71	אזהרות 169
השפעות גומלין 94	אזורי תרבות 208 103 35
התפתחות ההלכה בימי הביניים	איגרת רב שרירא גאון 47
81-76	איטליה 131 119 94 60 33 28 26
	224 190 186
ידיד 96	איסוד לעסוק בתורה לפני תפילת
יכוח, טכניקות ואופי 102 98 91-89	השחר 68
141 117-116 109	'אלו ואלו דברי אלהים חיים' 21
יכוח יהודי-נוצרי 141 95 90 76	אמת 146 108 90 83-82 22 20 15
	אסטרונמיה 167
תופש ההוראה 75 31	אסכולות 49 25
חידוש 109 75 71 68 55 14	אסתטיקה ופרשנות 54 20
112-111 212 203-202 201 156	
חינוך וענייני 97 84-81 28 25-24	ביקורת המקרא 31
119	
חכמה יודית 167 162	גאוני בבל 59 47-45 34 28-27 23
חסידי אשכנז 95-94 84-81 46 33	155 149 143-142 125 122 85 74
134 113	218 213 203 188 166 163-161
	גיליונות 151 103 101
טיפולוגיה פרשנית 22	גירסאות התלמוד 60 47-46 38 33
	207 200 195 141 136 108 87 74
יוריסטים 89-85	222
יחסי רב ותלמיד 45	גלוסטורים 85-84
ילדים 96	גלוסרים 27
ישיבה 45 39 37-36 31-28 25 21	גניזת אידופה' 221
217 142 140 118 115 47	
	ריאלקטיקה 115 108 84
כתבי-יד 104 68 56 52 50 40	ריכוד המתחיל 101 41
	דקדוק, מדע ה- 111 108 101
מדרשים 27	192 114-113

- 192 190 184 176
 עולה נהג כבד 184
- פירוש הקונטרס 104
 פירוש מגנצא 105 88 53 43 33 26
 224-223 218 157 138
 פסיקה 119 82 63 61 43 27 20-16
 181 139-129
 פראפרזה 138 128 47 42-39 24
 פרישות מינית 95
 פרשנות המקרא 108 51 34 31 21
 192
 משט 55 20 13
- קראים 135
- ריבית 69
 רנסאנס של המאה הייב 108 102 36
 רציונליזם 90
- שיטה מקובצת 158 156
- תוספות 209 206 68 64 61 55
 תורה לשמה 19
 תלמוד ירושלמי 138 129 126 33
 206 166 155 149 143
- מהדורות 151 137 62 59 51 37
 213 204 197 188
 מוסר 215 113 109 83
 מחלוקת 115 72
 מילונים, מילתות 218 185 46 44 27
 מנהג 130-129 119 80 64 31 18
 144
 מסכת תמורה 194
 מצוות תלמוד תורה 146 18
 מקראות, השלכת מים חמים 184
 משנה 187-185 173 170 163 34 27
 222 212-210 191
 משפט עברי 14
- נזירות נוצרית 95-94
 ננס על גבי ענק 106
- סדר קדשים 105 58 53 38-37 33
 189 164 121
 סכולאסטיקה 84
 ספר חובת הלבבות 215
 ספר מתיבות 149
 ספרי מרכבה 194
 טראג' 166-164
- עברית וערבית 145 128 124 55 25
 171 166-165 161 158-157 149

מפתח המקורות

תלמוד בבלי

בבא בתרא
ח ע"ב 181
כב ע"ב 181
קכא ע"ב 68

שבועות
מז ע"ב 180

עבודה זרה
ז ע"ב 68
כד ע"ב 135
לה ע"ב 183

חולין
ב ע"ב 184
ז ע"א 14
י ע"א 43
קטז ע"ב 183

אבות
א, יג 68

נדה
סו ע"ב 184

ברכות
ו ע"א 134
ז ע"א 134
לב ע"א 142

שבת
קלב ע"ב 142

סוכה
ו ע"ב 126
מה ע"ב 135

ביצה
כו ע"ב 34

תענית
י ע"א 54

כתובות
מז ע"א 71

קידושין
מ ע"ב 17

בבא מציעא
קז ע"ב 135

מפתח האישים

- | | |
|---|---|
| <p>אשר ב"ר יחיאל 56 51
 אשר ב"ר משולם 214
 אשר ב"ר שלמיה 216-213</p> <p>בחיי בן אשר 124
 ברוך ב"ר יצחק מוורמייזא 82
 ברוך ב"ר יצחק מחלב 121
 ברוך ב"ר שמואל הספורי 57
 158-157 224
 ברוך ב"ר שמואל ממגנצא 82
 ברכיה הנקדן 185</p> <p>גרשום מאור הגולה 26 28-29 47 57
 103 68 223</p> <p>דוד בן הגר 171
 דוד בן מוהאגר 172
 דוד בן עובדיה 172
 דוד בעל ספר חארי 185
 דוד ב"ר סעדיה 153 170
 דוסא גאון 161
 דרעי, משה 175</p> <p>האי גאון 27 42 124-125 126 130
 132 134 155 157 161 169 173
 178 180-181 194 211
 הלל הידתי 222</p> <p>זרחיה בעל ספר 'המאור' 193 201
 213-215</p> <p>חושיאל 26 123-124 133-134 143
 חנוך ב"ר משה 170
 חנונאל ב"ר חושיאל 25-26 31 39 42</p> | <p>אבלעפיא, מאיר 210
 אבן אביתור, יוסף 170
 אבן אלבליה, יצחק 153 166-168
 170</p> <p>אבן בלעם, יהודה 170
 אבן גיאת, יצחק 153 157-158 178
 181</p> <p>אבן דאוד, אברהם 166
 אבן חביל, יעקב 51
 אבן מגש, יוסף 156-157 158 164
 173-185 194 210 223</p> <p>אבן מלאל, יוסף 175
 אבן תיבון, משפחה 196
 אברהם בן הרמב"ם 188 191 213
 אברהם ב"ר דוד (הראב"ד) 33 193
 201-208 213 215</p> <p>אברהם ב"ר חייא העשיא 167
 אברהם ב"ר יצחק (הראב"י) 63 68
 163 175 184 193 195 215</p> <p>אדרת, שלמה 190
 אהרן הכהן סרג'אדו 166
 אהרן הלוי מברצלונה 214
 אלחנן 224</p> <p>אליעזר ב"ר ידאל הלוי 82
 אליעזר ב"ר נתן 59-60 64 83
 אליעזר 'הגדול' 35 39
 אליעזר ממין 82
 אליקים ב"ר משולם ממגנצא 42 44
 56</p> <p>אלעזר מוורמייזא 82
 אלפסי, יצחק 20 60 74 120 130
 137-138 168 178-179 185
 193-194 203 206 209-208 224
 אפרים 176 182 206 213</p> |
|---|---|

- 223 217 185
ספריה גאון 171 166 134 124
פריגורוס 167
צדקיהו ב"ר אברהם 223
קלוימוס ב"ר משה 31 26
קלוימוס ב"ר שכתי 218 60
קפסאלי, אליהו 184
רש"י 69 67-65 62-56 39-38 36-35
71 74 88 103 105-104 122-119
128 153 157 186-187 201 203
209 212-211 218
שלמה בן היתום 224-222
שאל ב"ר רוד 214
שלמה ב"ר יוסף 176
שלמה ב"ר שמשון 35 218
שמאל בן חוסני 124
שמאל בן מאיר (רשב"ם) 16 38 48
52 58 66 100 111-112 138
157-158 193-194 215 218 223
שמאל ב"ר יצחק 33
שמאל הנגיד 26 39 160-161 163
166-167 175-176 178 184
שמעיה 52 66
חם, יעקב 48 67 69 75 76-81 84
111-112 138 194 199 202-203
206 213 215 222
84 Abelard
109 Bernard of Clairvaux
99 Guibert d'Nugent
108 Hildegard of Bingen
100 Ivo de Chartres
115 John of Saulsbury
220 Pappias
101 Priscianus
100 Rupert of Deutz
110 106 Studium Generale
158-157 149-148 74 62 60-59
178 180-181 189 194 211 218
חפץ 188
יהודה ב"ר נתן 52-53 58 66
111-112
יהודה הברצלוני 193 163 134 68
יהודה הלוי 174-175
יהונתן מלתייל 182 190 208-214
יהוסף הנגיד 167
יוסף ראש הסדר 121
יעקב ב"ר יקר 39-40 103
יעקב ב"ר שמשון 33 68
יצחק ב"ר אשר 56 66-67 69-70
יצחק ב"ר יהודה 35 54 56 67 103
יצחק ב"ר מלכיצדק 121 186 221
יצחק ב"ר משה אור זרע 57 138
225
יצחק ב"ר ראובן הברצלוני 169-168
171 178 194
יצחק (ר"י) הזקן מדמפיר 111-112
יצחק הלוי (סגן לריה') 69 103
ישעיה די טראני 203 222 224
ישראל גאון 166
מימון אבי הרמב"ם 174-175 190
מכיר ב"ר יהודה 218
מנחם ב"ר שלמה 134
משה בן מימון 153 157 174 176
184-190 191 202 210 213
משה ב"ר חנוך 26 170 172
משה ב"ר טודרוס 194
משה ב"ר יוסף 193 195-196 210
משה ב"ר נחמן 202
משה ב"ר קלוימוס 26
משה (ב"ר יעקב) מקוצי 82
משולם ב"ר יעקב 201 213
משולם ב"ר קלוימוס 31
נסים גאון 25-26 28-29 31 39 42
124 126 128 148-149 184
188-189
נתן אב הישיבה 173 185
נתן ב"ר יחיאל מרומי 36 60 74 137

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- אברמסון, רבנו חננאל = פירוש רבנו חננאל לחלמוד, ירושלים תשנ"ה.
- אברמסון, רב ניסים = ש' אברמסון, רב ניסים גאון, ירושלים תשכ"ה.
- אורבך, בעלי התוספות = א"א אורבך, בעלי התוספות, א-ב, ירושלים תש"ם.
- אפשטיין, מחקרים בספרות = י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א-ב, ירושלים תשמ"ד-תשמ"ח.
- בנדיקט, פרוכאנס = ב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרוכאנס, ירושלים תשמ"ה.
- בן-ששון, הקהילה = מ' בן-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן, 800-1057, ירושלים תשנ"ז.
- גרוסמן, אשכנז = א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים: קורותיהם, דרכם בהגהת הציבור, יצירתם הרוחנית מראשית יישובם ועד לגזירות תתנ"ו (1096), ירושלים תשמ"א.
- גרוסמן, צרפת = א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהגהת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ה.
- פרנקל, רש"י = י' פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, ירושלים תשל"ה.
- תא-שמע, הלכה = י"מ תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז 1000-1350, ירושלים תשנ"ו.
- תא-שמע, מנהג = י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים תשנ"ב.
- תא-שמע, ד"ה = י"מ תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים תשנ"ג.

תיקונים והשלמות

עמ' 68, סוף ה' 52: וראה גם רש"י לסנהדרין ה ע"א, ד"ה 'וסבירנא': 'יודע אני להוסיף וליישב טעמים מדעתי'.

עמ' 84, שורה 1: במקום המילים 'פרק ג', צ"ל: 'תורה'.

עמ' 195, הע' 2: את השורה השנייה בהערה זו יש להשמיט, ובמקומה צ"ל: כ"ר יוסף מנרבנא, בנדיקט, פרובאנס, עמ' 34-53.

עמ' 225, שורה 11 אחרי מילת 'בעיקר' יש להוסיף: וכבר 'בראש קונטרס רומי אתה מוצא תשובת רבים בכך' (המיוחס לרש"י למס' תענית כא ע"ב, ד"ה אל מול ההר), וצוין בצד: 'רבינו ברוך' במקום 'רבים', וכן הוא בפירוש 'הכותב' שבספר עין יעקב על-אתר. י"ג אפשרויות במאמרו הנזכר על חכם זה חישב את שנות חייו בשנים 1070-1130, ואם נקדים זאת בעשר שנים נוכל לראות כי פירושו נודע כבר בישיבת מגנצא לקראת סוף המאה הי"א.

First Edition 1999
Second Revised Edition 2000



All rights reserved by
The Hebrew University Magnes Press
Jerusalem 2000

ISBN 965-493-026-9

Printed in Israel
at Daf-Noy Press Ltd., Jerusalem

ISRAEL M. TA-SHMA

Talmudic Commentary in Europe and North Africa

Literary History

Part One: 1000–1200

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM

ספר זה הוא ניסיון חלוצי לתאר באופן שיטתי את תולדותיה של פרשנות התלמוד באירופה, מראשיתה ועד לסוף המאה הי"ב. 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 במאות הי"א והי"ב בצפון אפריקה ובספרד, בצרפת ובאשכנז, באיטליה ובפרובנס שהגיעה לידינו.

שבעת פרקי הספר מקיפים את הנושא מארבע בחינותיו העיקריות: (א) תיאור כרונולוגי שוטף, לכל אזור גאוגרפי בנפרד, תוך הדגשת סדר השתלשלות המסורת בכל אחד מן האזורים; (ב) הגדרת האסכולה הפרשנית המערבית אל מול האסכולה 'המזרחית': צפון אפריקה וספרד; (ג) העמדת הבעיה הפרשנית על רקע המהפך שנתחולל במערב אירופה במאה הי"א, עם המעבר מן התרבות האורלית אל תרבות הכתב והספר; (ד) תיאור תמציתי של הרקע המקביל בעולם התרבות והרוח בצרפת עד לפתיחת האוניברסיטה בפריס ועד בכלל.

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.



דאנאקוד 45-131050

965-493-026-9 1"טס

12.07.10
אכז מול
109.00