

בע"ה

שיטתם של רבי פינחס הלוי איש הורביץ ורבי אריה ליב

בלימוד התלמוד ובפסיקת ההלכה

חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

אוריאל טויטו

המחלקה לתלמוד

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

בע"ה

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופ' יעקב שמואל שפיגל

מן המחלקה לתלמוד

של אוניברסיטת בר-אילן

בע"ה

תודתי נתונה לפרופ' יעקב שמואל שפיגל

על שהקדיש מזמנו

להנחות אותי בכתיבת עבודה זו

וכן על הארותיו והערותיו

ששוקעו בתוך עבודתי זו

תוך כדי כתיבת עבודה זו

נפטר מו"ר אבי

פרופ' רבי אלעזר טויטו זצ"ל

שהיה לי לרב ולמורה דרך

הוא הכניסני לעולמה של תורה

העמידני על דרכי לימודה והוראתה

ונטע בלבי את אהבתה

אף בעבודה זו סייע בידי הרבה

יהיו דברי התורה שבעבודה זו מוקדשים לעילוי נשמתו

מוקדש לאשתי באהבה

בתודה

על העזרה והתמיכה שבדרך

שבלעדיהם לא הייתה עבודה זו רואה אור

תוכן העניינים

א תקציר העבודה
1 מבוא
2 לימוד התורה במאה השמונה-עשרה
7 קורות חייו של רבי פינחס הלוי איש הורביץ
9 קורות חייו של רבי אריה ליב
12 קורות חייו של הגאון רבי אליהו מוילנא
14 סוף דבר
17 פרק א – יחסו של רבי פינחס אל הפלפול
17 התפתחות הפלפול מהמאה הארבע-עשרה ועד למאה השמונה-עשרה
20 השינוי ביעדיו של הפלפול
22 מאפייני הפלפול ודרכיו
24 סברה מבחוץ ומונחי הפלפול
27 הפלפול במאה השמונה-עשרה
31 דוגמה לפלפול מהספר <i>פרחי שושנים</i>
36 יחסו של רבי פינחס אל הפלפול
38 דוגמה לדרך הלימוד של רבי פינחס
41 השוואת דרכי הלימוד של רבי פינחס לפלפול
41 מונחי הפלפול
42 כתיבה רציפה על כל המסכת
42 שילוב פרשנים ופוסקים בדרך לימודו
45 החכמים המוזכרים בספריו של רבי פינחס
47 פריצת תחומי הסוגיה המקומית
51 האם שילב רבי פינחס חלקים מן הפלפול בדרך לימודו?
53 קטעי פרשנות שאינם מכוונים לפסיקת הלכה
57 עיסוק נרחב בדברי רש"י ותוספות ויישוב קושיות עליהם
58 סגנונות לימוד פלפוליים בספריו של רבי פינחס: 'שמירה'
59 'קיצור והכרח'
61 יישוב קושיות האחרונים
68 קושיית 'בלא זאת'
69 'סתירה'
71 'לשיטתו'

71 דברים שבעל-פה
75 הפלפול בדרשותיו של רבי פינחס ובפרשנותו לאגדה
77 סיכום
79 מסקנות
83 פרק ב – שיטת לימודו של רבי פינחס
83 הקדמה – על השיטה החדשה, יוצריה ומאפייניה העיקריים
88 שיטת לימודו של רבי פינחס
91 פרשנות והלכה
96 לימוד המביא לפסיקת הלכה
99 מציאת מקור להלכה
100 הצדקת הפוסקים
103 ההלכה ככלי פרשני
108 קושיות העולות מדברי הפוסקים על הסוגיה
109 פרשנות הגמרא
109 הסברה
118 פרשנות הטקסט
122 מבנה הסוגיה
123 יחסו לגרסאות שונות
127 יחסו למפרשי התלמוד
127 יחסו לרש"י ותוספות
128 פרשנותו לשיטת רש"י ותוספות
133 יישוב קושיות על רש"י ותוספות
137 מביא ראיות לשיטת רש"י ותוספות
138 מקשה על שיטת רש"י ותוספות
141 מציע פירושים חלופיים לפירושיהם של רש"י ותוספות
145 יחסו לרי"ף ולרמב"ם
146 פרשנות לפסקי הרי"ף והרמב"ם
148 מביא ראיה לפסקי הרי"ף והרמב"ם
149 יישוב קושיות על הרי"ף והרמב"ם
157 מקשה על הרי"ף והרמב"ם
157 הבאת הרי"ף והרמב"ם כדעה הלכתית נוספת
160 יחסו לראשונים

מסביר שיטות של ראשונים, מיישב קושיות על דבריהם

162	ומביא ראייה לדבריהם
163	תירוצ קושיות הראשונים
164	חולק על ראשונים
168	יחסו אל הטור, שולחן ערוך ומפרשיו וספרי הפוסקים
171	מלימוד הגמרא לפרשנות השולחן ערוך
174	קושיות על השולחן ערוך ומפרשיו ופרשנות הגמרא על פי דבריהם ...
177	מתרץ קושיות מפרשי השולחן ערוך
178	יחסו למהרש"א ולפני יהושע
181	סיכום
193	סוף דבר
194	פרק ג – יחסו של רבי אריה ליב אל הפלפול
197	הצהרותיו של רבי אריה ליב ביחס לפלפול
203	ניתוח הספר על פי דוגמאות מתוכו
203	סברה מבחוץ
206	'בלא זאת'
209	יחסי מקשן ותרצן
211	דחיית השיטה הפלפולית
213	סיכום והסקת מסקנות
215	פרק ד – שיטת לימודו של רבי אריה ליב
215	מאפיינים חיצוניים
222	שיטת לימודו של רבי אריה ליב
223	פסקה א – אם קול חיצון שמע לא יצא
228	פסקה ב – חרש שוטה וקטן
232	פסקה ג – חיוב קטן במצוות ראייה
235	פסקה ד – תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת
238	רשימת מאפייני הלימוד של רבי אריה ליב
239	מסקנות
239	יחסו אל הרמב"ם
240	הרמב"ם כפרשן
243	תירוצ קושיות על פי דברי הרמב"ם

243	מקשה על דברי הרמב"ם
246	הרמב"ם כפוסק
247	העיסוק בראשונים
248	אופן שילוב הראשונים בדרך לימודו
250	מתרץ קושיות על שיטות הראשונים
251	השוואה בין שיטות הראשונים
254	סיכום דרך שילוב הראשונים בשיטת הלימוד של רבי אריה ליב
254	מקומה של הסברה
255	דחיית דברי הראשונים מכח הסברה
257	היחס בין מקומה של הסברה לבין שילוב ספרי הפוסקים
259	גמרא והלכה
261	קשירת ההלכה במקורותיה התלמודיים
266	מטרת לימוד התורה בעיני רבי אריה ליב
268	סיכום
273	פרק ה – פרשנות השולחן ערוך
275	אחדות לימוד הגמרא וההלכה
283	הסברת שיטות הראשונים
286	פסיקת ההלכה העולה מסוגיית הגמרא
287	הסברת המנהג המקובל בזמנו בהתאמה למסקנות ההלכתיות שבדיון התלמודי
289	סיכום
289	מאפיינים נוספים לחיבורו של רבי פינחס על השולחן ערוך
289	מקורות להלכות
293	שילוב ההלכה בפרשנות הסוגיה
298	מטרות נוספות בכתיבת חיבורו של רבי פינחס על השולחן ערוך
298	ישוב קושיות על דברי השולחן ערוך
301	השמטות השולחן ערוך
302	מקרים שלא נתפרש דינם בשולחן ערוך
306	יחסו לפרשני השולחן ערוך
307	פרשנות הגר"א לשולחן ערוך בהשוואה לפרשנותו של רבי פינחס
312	ציון מקורותיו של השולחן ערוך
312	פרשנות הגמרא המשולבת בביאור על השולחן ערוך
316	פרשנות על פי הפשט ודחייה מוחלטת של הפלפול

317	דוגמה ראשונה
317	דוגמה שנייה
319	דחיית הפלפול: בין הגר"א לרבי פינחס – סיכום
321	סיכום
331	ביבליוגרפיה
I	תקציר בשפה האנגלית

ת ק צ י ר

המאה השמונה-עשרה התאפיינה בתחומים רבים בתמורות ובמהפכות. מאה תוססת זו, הייתה מאה של שבירה וצמיחה מחודשת. ספיחיה של השבתאות, חסידות ההולכת ומתפתחת, התנגדות ליטאית ותחילתה של תנועת ההשכלה. המהפכות והשנויים לא פסחו על הישיבות וגם כאן ניכר שינוי מהותי בדרך הלימוד. הפלפול שהיה נפוץ בעולם הישיבות עד אז נדחק במאה זו אל מחוץ לתוכנית הלימודים, ואת מקומו תפסה שיטת לימוד חדשה. על גבול שתי שיטות לימוד אלה חי ופעל רבי פינחס הלוי איש הורביץ (1730 – 1805). רבי פינחס נולד בפולין. את עיקר לימודיו למד בחוג משפחתו עם אביו ואח"כ עם אחיו הגדולים. לאחר שנות לימודיו אלה, הוא כיהן ברבנות של כמה עיירות עד שהוזמן בשנת 1772 לכהן כרב ואב"ד של קהילת פרנקפורט דמיין ולעמוד בראש הישיבה. הוא החזיק במשרתו זו עד יומו האחרון, 33 שנים. את שיעוריו שלימד בישיבה תעד בספריו על הש"ס: ספר ההפלאה על מסכת כתובות והלכות כתובות שבשולחן ערוך, וספר המקנה על מסכת קידושין והלכות קידושין שבשולחן ערוך. בנוסף לספריו אלה חיבר רבי פינחס את הספר פנים יפות, על התורה, את הספר נתיבות לשבת, והוא חידושים על שולחן ערוך אבן העזר, שו"ת גבעת פינחס שנדפס בשנת תקצ"ח (1838) על ידי נכדו ועוד חיבורים נוספים. רבי פינחס היה מיוצריה של שיטת הלימוד החדשה.

את תרומתו ליצירת שיטת הלימוד החדשה השוונו למפעלו של רבי אריה ליב ממיץ (1695 – 1785). אף הוא עמד בראשן של כמה ישיבות ושימש ברבנות בכמה ערים. פעילותו החינוכית וספריו שאגת אריה וטורי אבן, שהתפרסמו במהירות ונפוצו בין הלומדים, היוו דוגמה חיה לשיטת הלימוד החדשה. חכם שלישי שעבודתנו עסקה בו הוא הגר"א (1720 – 1797). התנגדותו לפלפול היא מן המפורסמות. את ביאוריו לשולחן ערוך השוונו לפירושו של רבי פינחס לשולחן ערוך.

מה הייתה תרומתו של רבי פינחס הלוי איש הורביץ לגיבושה של שיטת הלימוד החדשה? שיטת הפלפול קבעה את פרשנות הטקסט כמטרת הלימוד, ולא את בירור ההלכה. עקרונות הלימוד של הפלפול תאמו את הצורך לפרש את הסוגיה, אך לא את הצורך לפסוק הלכה. ביאור הסוגיה על שלביה השונים ופירושה על פי השיטות הפלפוליות המקובלות, גם במקום שלא תאמה פרשנות זו את ההלכה, היו תמציתה של השיטה. חריפותה של השיטה היוותה אתגר אינטלקטואלי ללומדים, והבחורים התמכרו לעיסוק בה. אין להתפלא על כך ששיטה זו הביאה לניתוק בין ההלכה ובין מקורותיה התלמודיים. רבי פינחס דחה את הפלפול וקבע את מטרת הלימוד כמביא לפסיקת הלכה. בהתאם לכך נדחו צורות החשיבה הפלפוליות, פרשנות הטקסט כוונה אל בירור ההלכה ומטרת הלימוד הייתה לקשור את ההלכה במקורותיה התלמודיים. בכך הביא רבי פינחס לידי ביטוי את אחדות ההלכה והגמרא.

דרכי החשיבה של הפלפול נדחו ואת מקומם תפסו צורות לימוד חדשות. עם זאת דחיית הפלפול לא הייתה מוחלטת. בדרך לימודו של רבי פינחס הוא משלב חלקים מדרך החשיבה הפלפולית. בספרו מצויים דיונים גם בשאלות פלפוליות ויש בו מבנים פלפוליים הדומים לחילוקים. בכמה מקומות הוא עוסק בשאלת 'בלא

זאת', או ב'קיצור', 'סתירה' או בהסבר סוגיה בדרך של 'לשיטתו', כולם דרכי חשיבה פלפוליים. גם בעל-פה הרשה רבי פינחס לעצמו ללכת בדרך הפלפול, כדי לחדד את התלמידים ולחנכם להעמקה בעת לימוד הגמרא. חלק נוסף של הפלפול אותו הוא מאמץ, הוא אותן סברות המיוסדות על אדני האמת, שאע"פ שהן מוצגות בדרך חשיבה פלפולית, כלל אותן רבי פינחס בספרו כחלק מן הפרשנות של הסוגיה, כיון שאין הן מפריעות להסקת מסקנות הלכתיות. שילוב זה של יסודות פלפוליים בספר שבאופן מוצהר עוסק בחיבור שבין הגמרא להלכה מלמד שבעיני רבי פינחס הפלפול כמתודה אינו סותר את הניתוח ההלכתי של הסוגיה. אומנם פסיקת הלכה מתוך פלפול לא מצאנו, ומסתבר שרבי פינחס היה דוחה אפשרות שכזו, אך בעיניו שביל ההלכה רחב דיו כדי להכיל גם יסודות פלפוליים לצד העיסוק בדברי הפוסקים והפרשנים שפרשו את הסוגיה על מנת לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא.

מהם עקרונות שיטת הלימוד של רבי פינחס?

גמרא והלכה:

מטרת הלימוד היא שילוב פרשנות הגמרא עם לימוד ופסיקת ההלכה, והיא נעשית על פי העקרונות הבאים:

- א. רבי פינחס דחה מספרו את הפלפול המחודד שאינו מכוון לפסיקת הלכה.
- ב. רבי פינחס אינו נמנע מלעסוק בשאלות בעלות גוון פלפולי כאשר הן נחוצות להבנת ההלכה או לפסיקתה.
- ג. הלימוד אינו מצומצם לסוגיה המקומית אלא פורץ את תחומי הסוגיה הן אל סוגיות אחרות, והן אל ספרות פרשנית נוספת על רש"י ותוספות.
- ד. הלימוד מוביל אל הסקת מסקנות הלכתיות ופסיקת הלכה.
- ה. פרשנות הגמרא מותאמת להלכה כפי שהיא נפסקה בספרי הפוסקים. בכך קושר רבי פינחס את ההלכה אל פשט הסוגיה.
- ו. בדרך לימודו הוא משלב את העיון ברמב"ם ובשולחן ערוך, הוא מברר את פסיקותיהם וגם מסביר כיצד יש לפרש את הגמרא לאור פסיקותיהם, ובכך הוא הופך להיות פרשן לא רק של הגמרא, אלא גם של הרמב"ם והשולחן ערוך.
- ז. בדרך לימודו הוא פורש בפני הלומד את האפשרויות השונות לפרשנות הסוגיה. הוא עומד על יתרונותיה וחסרונותיה של כל שיטה פרשנית ומסביר מדוע העדיף דרך אחת על חברתה.

שילוב זה שבין הצגת פרשנות הסוגיה לבין העיסוק בהלכה הוביל לכמה דרכים של שילוב ההלכה בלימוד הגמרא, וכפי שנפרט להלן:

לימודו של רבי פינחס מכוון לפסיקת הלכה. לקביעת מטרה זו הייתה השפעה לא רק על אופן הלימוד אלא גם על מעמדה של הגמרא. הפלפול הפך את הגמרא מספר שרובו הוא ספר פסיקה לספר לימוד. מחדשי השיטה החדשה החזירו את הגמרא אל מקומה כספר פסיקה.

מאפיין בולט של הקישור בין הגמרא וההלכה, הוא להביא מתוך הסוגיה מקור או ראייה להלכה, כפי שהיא מופיעה בספרי הפוסקים. הסקנו כי נטייה זו של רבי פינחס, להביא ראיות, להצדיק ולתרוץ את דברי הפוסקים, מלמדת על המקום החשוב שתפסו ספרי הפסיקה, ההלכה והמנהג, בדרך לימודו. שילוב לימוד ההלכה בלימוד הגמרא הניב גם פירות בתחום הפרשנות. רבי פינחס מרבה להשתמש בדברי הפוסקים ומשתמש בעקרונות ההלכתיים העולים מדבריהם, כדי לתרוץ קושיות שונות וכן כדי להסביר את מהלך הסוגיה.

במקומות רבים תשומת הלב של רבי פינחס נתונה לא רק להלכה, אלא גם לקושיות על הסוגיה שהעלו הפוסקים. לדעת רבי פינחס, ספרות ההלכה במלואה, צריכה להיות נלמדת בצמוד ללימוד הגמרא, למן הפוסקים ועד לספרות השו"ת. השילוב של הגמרא וההלכה אינו מתמצה להסקת מסקנות הלכתיות מן הסוגיה אלא חותר להרמוניה מלאה בין הגמרא ומפרשיה לבין ספרות הפסיקה הענפה, עד שספרי הפסיקה והשו"ת משמשים כספרי פרשנות לגמרא מחד, ופרשני הגמרא משמשים מקור לפסיקת ההלכה מאידך.

פרשנות הגמרא:

במרכז פרשנות הגמרא של רבי פינחס עומדת הסברה. רבי פינחס בדרך פירושו חותר לחשיפת הסברה העומדת ביסוד הסוגיה, ומשמשת כבסיס להלכה. לצד העיסוק הרב בסברה, מקדיש רבי פינחס תשומת לב לפרשנות הטקסט. פסקאות אלה אינן רבות ובדרך כלל הן באות במקומות בהן יכול הלומד לטעות בהבנת הדברים, או כהתנגדות לפרשנות המצויה. כמו כן, רבי פינחס היה ער למבנה הסוגיה ולסדר השתלשלות העניינים בתוכה.

ככלל הוא ממעט לעסוק בגרסאות שונות. אומנם במקום שכבר העירו הראשונים על שינויי גרסה, יש וגם הוא מתייחס לכך. אולם התייחסותו בדרך כלל לא באה כדי להכריע בין הגרסאות אלא דווקא כדי להראות שיש מקום לשתייהן. הבדלי הנוסחאות נתפסו כמחלוקות בין תפיסות שונות של הסוגיה.

באופן דומה הוא עוסק בסוגיות מקבילות. רבי פינחס עומד על השונה שבגרסאות שבשני המקורות. לרוב הוא תולה את השינויים שבין המקורות, במחלוקת בין המקורות השונים על הסברה שבבסיס הסוגיה.

אחד הסימנים של שיטת הלימוד החדשה הוא הרחבת מעגל הפרשנים הנלמדים בצמוד לסוגיית הגמרא, ושילובם של הרמב"ם ושל פירושי הספרדים, מבית מדרשו של הרמב"ן, בלימוד הגמרא. בנוסף לפרשנים אותם משלב רבי פינחס בלימודו: רש"י ותוספות, הרמב"ם, הרמב"ן ותלמידיו, מוסיף רבי פינחס את ספרי הפסיקה למן פוסקי ימי הביניים ועד לשולחן ערוך ומפרשיו, כדלהלן:

מכלל הפרשנים הנזכרים בספריו, תופסים רש"י ותוספות חלק בראש. הוא עוסק בהם יותר מכל מפרש או פוסק אחר. אולם מרכזיותם של רש"י ותוספות בדרך לימודו לא מנעו ממנו גם להקשות עליהם וגם להציע פירושים שונים משלהם לסוגיה או להציע תירוצים חדשים לקושיות שהעלו. הוא מבאר את שיטתם וכן מיישב קושיות שהקשו עליהם. חלק נרחב מקדיש רבי פינחס ליישוב קושיות שהקשו תוספות על רש"י. פעמים שהוא מביא ראייה לדברי רש"י או תוספות וכן מסביר כיצד תתפרש הסוגיה, על שלביה השונים, על פי פירושיהם.

בנוסף לרש"י ותוספות דן רבי פינחס בדבריהם של הרי"ף והרמב"ם. עצם שילוב הרי"ף והרמב"ם בלימוד הגמרא נחשב לחידוש ולסממן מובהק של שיטת הלימוד החדשה. העיסוק של רבי פינחס בדברי הרי"ף והרמב"ם בא כדי להסמיק את ההלכה אל הסוגיה התלמודית. בזה חרג רבי פינחס מן החשיבה הפלפולית שאינה מנסה להסיק מסקנות הלכתיות מתוך הסוגיה. אולם החידוש לא מתמצה בעצם הבאת הרי"ף או הרמב"ם אל לימוד הגמרא. צורת שילובם באה בכמה פנים שאף בהם יש מן החידוש: הראשון שבהם הוא הסברת פסיקותיהם על רקע הסוגיה התלמודית, ויישוב שיטותיהם מקושיות שהקשו עליהם. ויש שהוא עצמו מקשה על דבריהם ומתרץ. הדיון כולו משולב בלימוד הגמרא והופך את לימוד הסוגיה לפרשנות לדברי הרי"ף והרמב"ם. פעמים שהוא מביא ראייה לשיטתם מהסוגיה התלמודית. האופן השני הוא שילוב הרי"ף והרמב"ם בלימוד הגמרא, תוך הפיכתם מפוסקים לפרשנים של הגמרא. הוא מסביר כיצד הם הבינו את הסוגיה וכיצד הסיקו ממנה את מסקנותיהם. דרכם בהבנת הסוגיה היא הפרשנות שלהם לגמרא.

סוג נוסף של שילוב דברי הרי"ף והרמב"ם בלימודו הוא העיסוק בהם אגב פסיקת ההלכה. פעמים שהוא מביא את דבריהם כדי להראות את מגוון הדעות הנוגעות להלכה. לדעת רבי פינחס, צריכה פסיקת ההלכה להיעשות תוך בחינת השיטות השונות שבדברי המפרשים והפוסקים. לצורך כך יש להביאם תוך כדי לימוד הגמרא, כחלק ממטרות הלימוד.

גם שילובם של שאר חכמי ספרד הוא מחידושיה של שיטת הלימוד החדשה. רבי פינחס משלב בדרך לימודו את פירושיהם כמעט בכל סוגיה, תוך בחינת שיטותיהם והשוואה בין דעותיהם כפרשנים וכפוסקים. הזכרת שיטות הראשונים באה לא רק לצורך פרשני אלא בעיקר לצורך בירור ההלכה. דרך שילוב הראשונים בלימוד הגמרא של רבי פינחס דומה לדרך שילובו את דברי הרי"ף והרמב"ם. רבי פינחס מסביר את דבריהם, מיישב את שיטותיהם מקושיות שונות שהקשו עליהם אחרים או הוא בעצמו וכן נעזר בהם כדי ליישב תמיהות וקשיים העולים בדרך לימודו. יש שהוא מזכירם כדעת נוספת, החשובה לצורך בירור ההלכה ופסיקתה.

חידוש נוסף בדרך לימודו הוא שילוב הפוסקים בלימוד הגמרא, בעיקר את דברי השולחן ערוך ומפרשיו. את עצם לימוד השולחן ערוך בישיבה כבר הנהיגו כמה ראשי ישיבות לפניו, כדוגמת רבי צבי אשכנזי, החכם צבי (1660 – 1718) וכן רבי יהונתן אייבשיץ (1690 – 1764) לפניו, אולם החידוש בדרכו הוא שילוב השולחן ערוך ומפרשיו, כספר הנלמד בצמוד לגמרא. שילוב זה צריך להבחן על רקע המקובל באותה תקופה: האם השתלב השולחן ערוך בסדרי לימוד הגמרא בישיבות?

שיטת הפלפול הרחיקה את ההלכה מלימוד הגמרא. גם בין מחדשיה של שיטת הלימוד החדשה יש שדחו את השולחן ערוך ולא שילבו אותו בלימוד הגמרא. לימוד השולחן ערוך ומפרשיו בצמוד לסוגיית הגמרא מהווה מפנה בדרך הלימוד המקובלת באותה תקופה. שילוב השולחן ערוך בדרך לימוד הגמרא של רבי פינחס, בא בשני פנים: כספר פסיקה וכספר לפרשנות לגמרא. רבי פינחס מביא את פירושיהם, קושיותיהם ותירוציהם של מפרשי השולחן ערוך, לסוגיה ובכך הופך את מפרשי השולחן ערוך לפרשנים של הגמרא, כאשר פסיקותיהם עולות על שולחנו תוך כדי התאמתן אל הסוגיה. בנוסף לפוסקים הוא

משלב בדרך לימודו גם את תורתם של האחרונים כמהרש"א, פני יהושע ועוד רבים.

רבי אריה ליב והספר טורי אבן:

מה הייתה תרומתו של רבי אריה ליב לגיבושה של שיטת הלימוד החדשה? גם רבי אריה ליב העביר את כובד המשקל של העיון מן הפרשנות אל ההלכה. גישה זו אל הסוגיה התלמודית הביאה את רבי אריה ליב לדחיית מרכיבים מרכזיים של שיטת הפלפול מדרך לימודו. רבי אריה ליב הרחיב את לימוד הסוגיה אל מרחבי התלמוד כולו על מפרשיו. כל מסקנה העולה מן הסוגיה או מאחד ממפרשיה, נבחנת לאור סוגיות מקבילות הפזורות על פני התלמוד כולו. הדיון מתמקד בהלכה ובטעמיה ובחידושים הנובעים מן הסברות שבסוגיה. אחדות זו, של הגמרא עם ההלכה, גרמה לו להימנע מלכלול בספרו כל דיון פלפולי פרט למקום שאין היא פוגעת בפסיקה ההלכתית.

ספרו *טורי אבן* לא ערוך כפירוש רציף לסוגיות, אלא כהערות ודיונים על נקודות שונות הנוגעות לסוגיות הנלמדות. עיקר הדיון בכל פסקה נסוב סביב נושא הקשור לסוגיה. הדיון נעשה תוך עיון בדברי הראשונים ותוך בחינת הסוגיה ומפרשיה לאור מסקנות העולות מסוגיות מקבילות. חלק גדול מן הדיון מתמקד בראיות שניתן להביא לכל שיטה מן הש"ס כולו. פסיקת ההלכה עצמה נובעת מהעיון בסוגיות ולא מתוך הסתמכות על דברי הפוסקים. לבד מרש"י ותוספות נדרש רבי אריה ליב לשורה ארוכה של ראשונים נוספים. כרבי פינחס, אף רבי אריה ליב משלב את הרמב"ם ואת הפרשנים הספרדיים בדרך לימודו, אך בשונה מרבי פינחס, אינו משלב את השולחן ערוך ומפרשיו וכן לא מביא מתורתם של האחרונים.

ארבעה יסודות מנחים את רבי אריה ליב ביחסו אל הראשונים:

- א. התמקדות בשיטתם בביאור מושגים או נושאים ולא דווקא בפרשנותם לסוגיה.
- ב. בחינה ביקורתית של דבריהם, הן בסברה והן ביחס לסוגיות אחרות.
- ג. לימוד לשם הסקת מסקנה הלכתית, תוך בחינת המסקנה ההלכתית עם העולה מסוגיות אחרות בהלכה זו.
- ד. עיסוק מעמיק ומאתגר בטעמים, בסברות ובנימוקים שנתנו הראשונים להלכות שונות או למושגים שונים.

דרך המלך בחשיבתו של רבי אריה ליב היא הסברה הישרה. על יסוד סברה הוא יעדיף פירוש אחד על משנהו, ומכוחה של הסברה הוא יפסוק הלכה.

דרכו של רבי אריה ליב להצמיד טקסטואלית את חידושיו אל לשון הסוגיה שבה הוא עוסק. במקומות רבים לאחר הרצאת חידושיו הוא מבאר כיצד מתפרשת הסוגיה על שלביה השונים על פי תירוצו או הסברו. בכמה מקומות הוא מעיר הערות ספרותיות על עריכת הסוגיה.

למרות המשותף לשני חכמים אלה, מצאנו הבדלים בדרך לימודם, נעמוד על העיקרים שבהם: המקום שרבי פינחס מותיר לפלפול הוא גדול יותר מהמקום שמותיר לו רבי אריה ליב. רבי אריה ליב עוסק בשאלות בסגנון פלפולי במידה מועטה בלבד. בנוסף, לא מצאנו אצלו מבנים פלפוליים שלמים.

בספרו של רבי פינחס ההתייחסות לשאלות בסגנון פלפולי גדולה יותר וכן מצאנו פסקאות שלמות הערוכות בדרך הפלפול, אם בדרך הנקראת 'לשיטתו' ואם בדרכים אחרות.

הבדל נוסף: רבי אריה ליב במקומות רבים בספרו, אינו עוסק כלל בסוגיה המקומית, אלא משתמש בה כפלטפורמה להצעת חידושי בנושאים הקשורים לסוגיה, פעמים בקשר עקיף בלבד. לעומתו רבי פינחס צמוד יותר אל הסוגיה ומרבה לעסוק בדרך פירושה.

מאפיין חשוב נוסף של שיטת לימודו של רבי פינחס הוא בשילוב בין לימוד הגמרא ללימוד השולחן ערוך ומפרשיו ושילוב תורתם של האחרונים בדרך לימודו. כבר הערנו כי רבי אריה ליב דחה את השולחן ערוך ומפרשיו ואת האחרונים על הגמרא, מדרך לימודו. חסרונם של השולחן ערוך מספרים הלכתיים מובהקים כטורי אבן ושאגת אריה מביא אותנו לנקודה הבאה:

רבי אריה ליב מוציא את המסקנה ההלכתית מתוך הסוגיה בגמרא, בלא לשתף את פוסקי ההלכה האחרונים בדרך הלימוד והפסיקה. דרכו של רבי פינחס הייתה שונה. מלבד שילוב הפוסקים בדרך הלימוד, הם גם תופסים מקום חשוב בהכרעת ההלכה. יתכן וניתן לראות בדרכים שונות אלה מעין המשכו של הויכוח על הקודיפיקציה של ההלכה.

ביאור השולחן ערוך של רבי פינחס הלוי:

בביאורו לשולחן ערוך, מסדר רבי פינחס את מסקנותיו ההלכתיות, שהעלה בחידושי לגמרא, על סדר השולחן ערוך. עמדנו על המאפיינים הבאים של פרשנות זו, הנובעים מהשילוב של פרשנות השולחן ערוך עם לימוד הגמרא:

- א. רבי פינחס מביא ראיות מן הגמרא להלכה שבשולחן ערוך, מתרץ קשיים בסוגיה ומסביר את טעמי ההלכה על פי הסוגיה בגמרא.
- ב. רבי פינחס מקדיש חלקים נרחבים מפרשנותו להסברת שיטותיהם וטעמיהם של הראשונים תוך התאמתם לסוגיית הגמרא.
- ג. פסיקת ההלכה יוצאת מן העיון בסוגיית הגמרא ודברי הפוסקים.
- ד. רבי פינחס מסביר את המנהג המקובל בזמנו בהתאמה למסקנות ההלכתיות שבדיון התלמודי.

בנוסף כלל רבי פינחס בביאורו לשולחן ערוך את המטרות הבאות: ישוב קושיות שהקשו מפרשי השולחן ערוך על השולחן ערוך, ישוב השמטות השולחן ערוך: רבי פינחס מסביר מדוע לא הביא השולחן ערוך דין מסוים, שעולה מסוגיה בגמרא, ופסיקת ההלכה במקרים שלא נתפרש דינם בשולחן ערוך.

השוואת דרך פרשנותו של רבי פינחס לשולחן ערוך עם ביאוריו של הגר"א לשולחן ערוך מלמדת שמקומו של השולחן ערוך בסדר לימודם היה שונה. לדעת רבי פינחס לימוד השולחן ערוך צריך להיעשות אגב לימוד הגמרא. ואילו לדעת הגר"א יש מקום בסדר הלימוד, ללימוד עצמאי של השולחן ערוך עם מקורותיו בגמרא ובראשונים. הבדל זה בא לידי ביטוי גם באופי הפירוש לשולחן ערוך:

ציון מקורותיו של השולחן ערוך: בעוד הגר"א מציין את מקורותיו של השולחן ערוך באופן שיטתי, מבלי להחסיר שום עניין שלא ציין לו מקור, רבי פינחס כמעט ולא עוסק בציון מקורותיו של השולחן ערוך. הגר"א מגיע לפרשנות הגמרא מתוך ביאורו לשולחן ערוך, מתוך מטרה להצדיק או להקשות על ההלכה. רבי פינחס משלב את לימוד השולחן ערוך בפרשנות הסוגיה, כשהמטרה במקרים רבים היא פרשנות הסוגיה ולא פסק ההלכה. היחס אל הפלפול: הגר"א דחה את הפלפול מכל וכל והעמיד את דרך הלימוד על הפשט לבדו. רבי פינחס, לעומתו, אומנם נטה מדרך הפלפול, אך בפרק א' של עבודה זו הראינו עד כמה חדרו מאפיינים פלפוליים אל תוך דרך לימודו.

מבוא:

המאה השמונה-עשרה התאפיינה בתחומים רבים בתמורות ובמהפכות, הן בתוך בית ישראל פנימה והן מחוצה לו. בסופה של מאה זו התחוללה המהפכה הצרפתית (1789 – 1799), שבלי ספק הייתה תוצר של הרוחות החדשות שהחלו מנשבות במאה זו, מחוץ למחנה ישראל, אך גם בתוכו. מאה תוססת זו, הייתה מאה של שבירה וצמיחה מחודשת. ספיחיה של השבתאות, חסידות ההולכת ומתפתחת, התנגדות ליטאית ותחילתה של תנועת ההשכלה.

בתוך מחנה ישראל, שהלך ונבנה מחדש לאחר התרסקותה של התנועה השבתאית, החלה לצמוח תנועה חדשה, התנועה החסידית. צמיחתה והתפשטותה המהירה של תנועה זו השפיעו רבות גם על בית המדרש ועל התכנים שנלמדו בו. משנתו של רבי ישראל בעל שם טוב, מייסד התנועה החסידית, שינתה את עולם הערכים הדתי הישן. את מקומו של לימוד התורה כערך ראשון במעלה, תפסה הדביקות. גרשון שלום¹ הראה, כי שינוי זה השפיע, לא רק על עבודת ה' של אדם מישראל, אלא גם על לימוד התורה שלו. עמנואל אטקס הקדיש לנושא זה דיון בספרו וכך הוא כותב²:

החסידות ... גרמה לזעזוע בסולם הערכים הדתי שהיה מקובל בחברה המסורתית ... ככל שהתאמצה החסידות להעמיד את הדביקות במרכז עבודת ה' של האדם מישראל, כך נטתה להמעיט מערך לימוד התורה בדרך המסורתית. לימוד התורה, כפי שנתפס בחברה המסורתית, והדבקות החסידית, מגלמים שתי שיטות שונות זו מזו בהערכת המטרות והאפשרויות בתחום החיים הדתיים³.

¹ שלום, גרשון, "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלוהים בראשית החסידות (הלכה ומעשה)", *דברים בגו*, הוצאת עם עובד, תל אביב תשל"ו, חלק שני, עמ' 325 והלאה.

² אטקס, עמנואל, *יחיד בדורו – הגאון מוילנא דמות ודימוי*, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2000, עמ' 166 והלאה.

³ עדיין לא נערך מחקר הבודק את השפעתה של החסידות על שיטות הלימוד בשיבות. על ערכו ומקומו של לימוד התורה בחסידות נכתבו כמה עבודות (כפי שפרטן אטקס שם בהערה 3), אולם על השפעתן של תפיסות חסידיות אלה על עולם הישיבות, בעיקר אלה שאינן חסידיות, ועל שיטות הלימוד בשיבות, עדיין לא נכתב דבר. ספרו של רבי חיים מוולוז'ין *נפש החיים* הוקדש לבירור היחס הנכון ללימוד התורה, תוך ניסיון להציע אלטרנטיבה לתפיסה החסידית. דוגמה להשפעה על הישיבות מצאנו בספרו זה (שער ד פרק א): "והן עתה בדורות הללו, בעוה"ר נהפוך הוא, הגבוה הושפל, שכמה וכמה שמו כל עיקר קביעת לימודם רוב הימים רק בספרי יראה ומוסר, באמרם כי זה כל האדם בעולמו לעסוק בהם תמיד, כי המה מלהיבים הלבבות, אשר אז יכנה לבבו, להכניע ולשבר היצר מתאוותיו, ולהתיישר במידות טובות, וכתר תורה מונח בקרן זוית. ובעיני ראיתי בפלך אחד שכל כך התפשט אצלם זאת, עד שברוב בתי מדרשם אין בהם רק ספרי מוסר לרוב, ואפי' ש"ס אחד שלם אין בו, וטח עיניהם מראות מהבין והשכיל לבותם, אשר לא זו הדרך בחר בו ה' כי לא ירצה, ועוד מעט בהמשך הזמן יוכלו להיות ח"ו ללא כהן מורה, ותורה מה תהא עליה". לפנינו עדות על השפעה חסידית הגורמת לשינוי נושאי הלימוד, מעיסוק בגמרא לעיסוק בספרים המביאים לידי דבקות. דוגמה זו מלמדת כי מעמדה של הגמרא נשתנה, לפחות בישיבות בעלות השפעה חסידית, אולם אינה ממחישה כיצד השפיעה החסידות על שיטת לימוד הגמרא. חקר השפעה זו צריך להיות תוך בדיקתם של חיבורים על הגמרא ודרכי הלימוד המופיעות בהם.

לצד התפתחותה המהירה של התנועה החסידית, במחציתה השנייה של מאה זו, החלה להתרקם תנועת ההשכלה, שנציגיה קראו לשינוי בסדרי הלימוד. כך מסכם עמנואל אטקס⁴ את תביעת המשכילים לשינוי סדרי הלימוד:

הערך המסורתי של לימוד תורה לשמה והאידיאל של תלמיד חכם, נדחקים מפני תפיסה פונקציונאלית, התוחמת את ההתמחות בספרות ההלכה לאלה המתעתדים למלא משרה תורנית. לעומת המרכזיות של העיסוק בספרות ההלכה, שאפיינה את החברה המסורתית, מושם דגש על המקרא, הנתפס כמבטא ערכים אנושיים-אוניברסאליים, כמדריך להצלחה גם בחיי העולם הזה וכמגלם ערכים אסתטיים. אל התמורה בתחומי הלימוד ובמשמעותם מתלווה גם תמורה בתחום המתודולוגי: נמתחת ביקורת על דרך הפלפול בלימוד ההלכה ומובעת הדרישה להיצמד אל דרך הפשוט. ...

על התעלמות המחקר מההשפעות של תנועת ההשכלה על לימוד התורה, ולהפך, כיצד השינויים בעולם לימוד התורה השפיעו על קליטת רעיונות ברוח תנועת ההשכלה, כבר עמד ישראל משה תא-שמע⁵. לדבריו החיסרון בחקר הספרות הרבנית של מאות השנים האחרונות, גרם להתעלמות זו. אולם לטענתו: השפעותיה האינטלקטואליות של תנועת ההשכלה האירופית המתעוררת, ניכרות בתחומי הספרות הרבנית האורתודוקסית בת הזמן לא פחות, ואולי יותר, מאשר בתנועת ההשכלה החילונית המאוחרת לה, בהביאם אליה פריחה לימודית ומתודולוגית חסרת תקדים, ובשנותם כליל את מערכות הלימוד הישנות ואת סדר העדיפויות בתוכן.

לצד התפתחויות אלה חלו שינויים, במאה זו, גם במבנה הישיבות ובשיטות הלימוד שהיו נהוגות בהן. די אם נזכיר את פתיחתה של ישיבת וולוז'ין על ידי רבי חיים⁶ מוולוז'ין בסופה של מאה זו. בישיבה זו הונהגו כמה שינויים לעומת מה שהיה מקובל עד אז, הן במבנה הישיבה, כלכלת הלומדים בה וכדומה, והן בסגנון הלימוד שבה. רבי חיים, מייסד הישיבה, הושפע משני רבותיו הגדולים, שהיו ראשי המהפכה בשיטת הלימוד בישיבות: רבי אריה לייב והגר"א. אולם שני חכמים אלה לא פעלו בחלל ריק. לצידם פעלו חכמים נוספים שבהוראתם ובחיבוריהם סייעו למהפך בשיטת לימוד הגמרא, שהתרחש במאה זו.

לימוד התורה במאה השמונה עשרה

לימוד התורה אינו תופעה המייחדת את המאה השמונה-עשרה. החיוב ללימוד תורה קיים בעם ישראל בכל

⁴ אטקס, עמנואל, "לשאלת מבשרי ההשכלה במזרח אירופה", הדת והחיים, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 27.

⁵ תא-שמע, ישראל משה, "הגר"א ובעל שאגת אריה, הפני יהושע וספר ציון לנפש חיה – לתולדותיהם של הזרמים החדשים בספרות הרבנית ערב תנועת ההשכלה", סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 181.

⁶ נולד 1749 ונפטר בשנת 1812. על רבי חיים מוולוז'ין ופעלו עיי' אטקס, עמנואל, לעיל הערה 2, עמ' 164 הערה 1 ובמקורות שהביא שם.

הזמנים. לא היה דור שלא היו בו לומדי תורה, אם מעט ואם הרבה. על מרכזיותה של חובה זו בחייה של האומה לא הייתה מחלוקת. ברם על דרכי הלימוד הרצויות היו לחכמי ישראל, כצפוי, דעות שונות ואפילו מנוגדות. כבר בתלמוד הסתפקו אם החריפות עדיפה או הבקיאות: "אמר רבי יוחנן: פליגו בה רבן שמעון בן גמליאל ורבנן, חד אמר: סיני עדיף, וחד אמר: עוקר הרים עדיף"⁷. במשך הדורות היו שהעדיפו את החידוש והיו שהעדיפו את השינון והסדרנות⁸, כדבריו של רב יצחק: "אמר ליה: אנא לא חכימאה אנא, ולא חוואה אנא, ולא יחידאה אנא, אלא גמרנא וסדרנא אנא"⁹. שינויי המקומות והזמנים, התרבויות השונות והמגע עם העולם שמחוץ לישיבות השפיעו על סגנון ודרך הלימוד שבישיבות.

עם התבססותו של הישוב היהודי בפולין בשלהי המאה החמש-עשרה ובמאה השש-עשרה הלכה והתפשטה בין הישיבות בפולין שיטת לימוד חדשה, שיטת הפלפול. בפתיחתו של פרק א' נעמוד על שלבי התפתחותו והתבססותו של הפלפול בישיבות. שיטת לימוד זו משכה רבים ביופיה, בחריפות שנדרשה מהעוסקים בה ובתחכום הרב שבא לידי ביטוי בתירוצים ובחידושים שהשמיעו הלומדים בשיטה זו. לצד קסמה של שיטה זו קמו לה גם מתנגדים גדולים, שהצביעו על פגמיה וחסרונותיה. אולם למרות הביקורת הקשה שהוטחה בלומדי שיטת הפלפול ולמרות שבין המבקרים אנו יכולים למנות את גדולי אותם הדורות, כבשה השיטה את הישיבות במשך המאה השבע-עשרה. לא היה בכוחה של הביקורת לעצור את התפשטותה של שיטת הפלפול. במאה השמונה-עשרה עדיין נשמע קול המפלפלים בישיבות ואף נחקקו דבריהם בספרים שונים, ספרי דרשות וספרים על הש"ס. עם זאת אט אט החל הפלפול להידחק אל מחוץ לעולם הישיבות ואת מקומו תפסה שיטת לימוד חדשה. שיטה זו, שרבים רואים את ראשיתה בספריו של רבי יעקב יהושע פליק פני יהושע, דחקה את הפלפול עד שגרמה להוצאתו המוחלטת מבתי המדרש והישיבות. בעניין זה נביא דברים שכתב מרדכי ברויאר בספרו הגדול על הישיבות אוהלי תורה¹⁰:

רק באמצע המאה הי"ח נפתח פרק חדש בתולדות הלימוד האשכנזי. באותו זמן פעל רבי יעקב יהושע פליק, אחד מראשי הישיבות המפורסמים באותה המאה. בחיבורו פני יהושע, חידושים על כמה מסכתות התלמוד, פתח עידן חדש: ניתוח טקסט הגמרא וביאורו על יסוד הבנה ביקורתית והגיון, בזיקה מרובה אל מפרשי התלמוד הראשונים, כולל הרמב"ם, תוך דילוג על דרכי הפלפול של האחרונים. ... רבי אריה ליב גונצברג (!), שנודע בפיהם של בני דורו בשם ר' אריה ליב ראש ישיבה, מחבר ספר שאגת אריה, הנהיג שיטות לימוד מחודשות בישיבות שניהל במינסק ובוולוז'ין. ... המגמות החדשות בדרכי הלימוד הגיעו לידי גיבוש בבית מדרשו ובתחום השפעתו של הגאון רבי אליהו מוילנא (הגר"א). דבר היותו מואס בפלפולי החילוקים המקובלים נודע בציבור הלומדים, ומעמדו הרם כחכם, כחסיד וכפוסק שיווה לעמדתו תוקף רב בעיני הבריות, והיא התקבלה בליטא. ... המפעל החלוצי של פתיחת ישיבת וולוז'ין היה במידה רבה תחת

⁷ הוריות דף יד עמ' א.

⁸ עיין: קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, "לשני בתי ישראל", מאמרי הרא"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 45.

⁹ פסחים דף קה עמ' ב. רש"י שם: "אלא גמרנא אנא. כך שמעתי בישיבה. וסדרנא אנא. מסדר שמועות לפני רבתי תמיד".

¹⁰ ברויאר, מרדכי, אוהלי תורה – הישיבה תבניתה ותולדותיה, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 206 ואילך.

השפעת משנתו של הגר"א ולאור המשבר בלימוד התורה שעבר על יהדות פולין – ליטא. ר' חיים מוולוז'ין, מייסד הישיבה, ספג את המגמה האנטי פלפולית הן בהיותו מבאי בית מדרשו של הגר"א הן בהיותו תלמיד של ר' אריה ליב גונצברג (!) בעל *שאגת אריה*, שהוזכר בין סוללי דרך הלימוד החדשה.

מפעלם הגדול של החכמים, שהיו בין יוצריה של שיטת הלימוד החדשה עדיין לא נחקר כלל. על ספריו של רבי יהושע פלק, פני יהושע, עדיין לא נתחבר מחקר מקיף¹¹ המשרטט את המאפיינים של שיטתו בפרשנות התלמוד ובפסיקת ההלכה וביחס שבין שני תחומים אלה. הדברים גם נכונים ביחס לשאר החכמים שהזכיר ברויאר בסקירתו.

בעניין זה יש להזכיר דברים שכתב שלמה זלמן הבלין במאמרו "לתולדות ישיבות ירושלים בשלהי המאה הי"ז וראשית המאה הי"ח"¹²:

שאלת המפנה שחל אח"כ והמעבר מן לימוד ה'פלפול' וה'חילוקים' ... במידה שניתן להגדירם במונחים מדויקים, אל דרכי לימוד חדשות-ישנות שעיקרם חזרה אל הלימוד ההקפי-השוואתי ודיון בדעות הפוסקים (כגון רמב"ם) אגב ובתוך לימוד הסוגיה – לא נידונה כל עיקר, ולא נבדקו הספרים והחיבורים נושאי המפנה. לגבי ארצות אשכנז, רואה י' תא-שמע את ראשיתו של המפנה בספר פני יהושע לרבי יהושע יעקב פאלק. לגבי ארצות המזרח נראה שהמפנה חל מוקדם יותר ויש לקובעו לתקופתנו – סוף המאה הי"ז, ובעיקר אצל חכמי ירושלים וישיבותיה – ר' יעקב חגיז, ר' משה בן חביב ורבי חזקיה דסילוה.¹³

חכם נוסף, שמשום מה, נשמט שמו מרשימת יוצריה של שיטת הלימוד החדשה הוא רבי פינחס הלוי איש הורביץ (1730 – 1805). חכם זה היה פורה ביותר וחיבר חיבורים על הש"ס, על השולחן ערוך, ספר

¹¹ תא-שמע, ישראל משה, במאמרו "הגר"א ובעל השאגת אריה, הפני יהושע וספר ציון לנפש חיה", סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 182 – 191 כתב שהוא עתיד לפרסם שני מאמרים: האחד על הספר פני יהושע והאחר על רבי אריה ליב בעל השאגת אריה. המאמר על הספר פני יהושע פורסם לאחר פטירתו, "דברים אחדים על הספר פני יהושע ועל מחברו", מחקרים בתולדות יהודי אשכנז, ספר היובל לכבוד יצחק (אריק) זימר, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ח, עמ' 277 – 285. המאמר על רבי אריה ליב וספרו *שאגת אריה*, למיטב ידיעתי לא ראה אור. ועיין להלן בדבריו של ש"ז הבלין.

¹² שלם, ב (תשל"ו), עמ' 124, הערה 36.

¹³ קרלבוך, אלישבע, בספרה *The Pursuit of Heresy*, Columbia University, New York 1990 בהערה 39 לעמ' 28 דחתה את דבריו של הבלין וכתבה: "Havelin ... ventures the opinion that an anti-pilpulistic revolution in Talmudic scholarship may have had its inception in Sephardic circles with Jacob Hagis. That this is incorrect can be demonstrated from the introduction of Abraham Gedaliah to his *Berit Abraham*:"

'בזמנינו זה ... אם ישאלו מתורת כהנים נגעים ואהלות ... לא ידע אותו על בוריו ... פלפול בחכמה ... מה לו בהבנת דבר מתוך דבר, ואם לא ידע הפרשה אוי לה לאותה בושה'. "נראה כי קטע זה מתוך *ברית אברהם* אינו יכול לשמש יסוד לביקורתה של קרלבוך נגד הבלין. המעבר משיטה לחברתה נבחן על ידי בדיקת שיטת הלימוד ולא על ידי ציטוט הצהרות אנטי פילפוליסטיות. בחינת חיבוריהם של רבי יעקב חגיז וחבריו מגלה מאפיינים אנטי פלפוליים מובהקים, כגון עיסוק בדעת הרמב"ם, הסקת מסקנות הלכתיות מן הסוגיה ועוד.

תשובות וכן חיבור על התורה. הוא עמד בראש ישיבה יותר משלושים שנה והעמיד תלמידים הרבה, ביניהם רבי משה סופר, בעל שו"ת חתם סופר.

עבודתנו מוקדשת לחקר שיטת הלימוד החדשה שהלכה וכבשה את עולם הלומדים במאה השמונה-עשרה. בחינת שיטת הלימוד, יחסה אל הפלפול והדרכים שחידשה בצורת הלימוד. לצורך בחינה זו התמקדנו בשלושה חכמים, בני המאה השמונה-עשרה, שהיו בין מחדשיה של שיטת לימוד זו. הראשון שבהם הוא רבי פינחס הלוי איש הורביץ. לחכם זה הקדשנו את רובה של עבודתנו. מטרתנו הייתה להצביע על יחסו לפלפול ועל תרומתו ליצירת שיטת הלימוד החדשה. בנוסף לבחינת שיטתו, שמנו לנו למטרה לעמוד על הדרכים השונות שהציעו מחדשי שיטת הלימוד כתחליף לפלפול. לצורך כך השונונו בין דרכו של רבי פינחס לבין דרכם של שני חכמים נוספים, שאף הם היו ממתנגדי הפלפול. האחד הוא רבי אריה ליב. חכם זה חיבר ספר שאלות ותשובות שאגת אריה וכן פירוש על מספר מסכתות על הש"ס טורי אבן. בחנו את דרך לימודו כפי שהיא משתקפת בספרו על הש"ס. החכם השלישי הוא הגר"א. חכם זה נודע כמתנגד חריף לפלפול. תלמידיו הציבו אותו בראש המאבק לשינוי שיטת הלימוד בישיבות. חיבורו התורני היחיד שנכתב בכתב ידו והגיע עדנו הוא פירושו לשולחן ערוך. הקושי בהשוואה לדרך לימודו של חכם זה, נובע מכך, ששיטת לימודו טרם נחקרה. למרות זאת, לא הסתפקנו בהשוואה של דרכו של רבי פינחס לדרכו של רבי אריה ליב, כיוון שחשוב היה לנו להשוות את דרכו של רבי פינחס הלוי בחיבורו על השולחן ערוך, לדרכו של הגר"א שאף הוא חיבר פירוש לשולחן ערוך. נמצא שניתן להציג את שלושת החכמים שעסקנו בהם על פי חיבוריהם:

<u>רבי אריה ליב:</u>	<u>רבי פינחס הלוי:</u>	<u>הגר"א:</u>
חיבר פירוש לגמרא אך לא חיבר	חיבר פירושים הן לגמרא והן	חיבר פירוש לשולחן ערוך.
פירוש לשולחן ערוך.	לשולחן ערוך.	

שלושת חכמים אלה דחו את הפלפול כשיטת לימוד, וניסו להציע אלטרנטיבה של דרכי לימוד חדשות שבמהותן היו דומות. שלושתם הצביעו על הנתק שיצר הפלפול בין לימוד הגמרא ולימוד ההלכה וניסו לאחד ביניהם. מטרת הלימוד שלהם היא ההלכה ולא הפלפול. ואפילו ספרי הלימוד בהם הם משתמשים, בבסיסו זהה. למרות האמור, מסתבר כי ישנם הבדלים בדרך בה צעד כל אחד מחכמים אלה. הבדלים שניכרים כבר מדרך הצגת יצירותיהם בטבלה ששרטטנו לעיל. שאלות כמו: מה מקומו של לימוד השולחן ערוך בדרך הלימוד החדשה? אם להסיק על פי יצירותיהם, הרי שרבי אריה ליב לא ראה בשילובו חלק משיטת הלימוד החדשה, ואילו רבי פינחס והגר"א שילבו את לימוד השולחן ערוך בדרך לימודם. הנחה זו כמובן, מעוררת את השאלה: מדוע חיבר הגר"א את ביאורו על השולחן ערוך ולא על הגמרא, כפי שעשו שני החכמים האחרים? פתרונה של שאלה זו חורג מתחומי עבודתנו. עם זאת אנו יכולים לומר כי דרך הלימוד של השיטה החדשה רחב דיו, ויש בו מקום לכמה נתיבים. בעבודה זו רצינו לעמוד על השווה

והשונה בדרכם של מחדשי שיטת הלימוד במאה השמנה-עשרה, בנוסף לחקר שיטתו הפרשנית של רבי פינחס הלוי.

המעבר מן הפלפול אל שיטת הלימוד החדשה אינו ניכר רק בהצהרותיהם של החכמים וביחסם אל הפלפול, אלא בניתוח דרכי החשיבה וסגנון הלימוד של יוצריה של השיטה החדשה. הגדרת השיטה החדשה במונחים ובהגדרות המתארים אותה, והמעבר אליה מן הפלפול, צריכה להיעשות תוך ניתוח יצירותיהם של מחדשיה ועמידה על דרך לימודם. שירותוט מאפייני שיטתם יתן בידנו כלים להגדיר את השינויים שבין שתי השיטות, ואפשרות לזהות את נקודות המעבר שבין שתי השיטות, כגון: הרחבת הלימוד אל סוגיות מקבילות, עיסוק ברמב"ם ובראשונים הספרדים, הסקת מסקנות הלכתיות ועוד.

עיקרו של מחקר זה אינו בבחינת הצהרותיהם של חכמים אלה על דרך לימודם, אלא בניתוח יצירותיהם וניסיון לעמוד דרך לימודם, כפי שהיא עולה מניתוח היצירות שלהם. חיבוריו של רבי פינחס מתעדים את החידושים שהשמיע בשיבתו, כפי שעולה מהקדמתו לחיבורו למסכת כתובות, ופעמים שהוא מעיד כי דברים אלה הוא אמר "בלימוד הישיבה". על יצירתו של רבי אריה ליב אין לנו עדות ברורה כי היא מתעדת את שיעוריו בישיבה, אולם הצהרתו בדבר אופי דרך הלימוד שלו בהקדמתו לשאגת אריה מלמדת כי עיקר הלימוד בישיבה עסק בגפ"ת ופוסקים וכוון לפסיקת ההלכה. ואילו הפלפול צומצם לחידוד התלמידים בלבד. הדעת נותנת שדרך הלימוד בישיבה תאמה את דרך הלימוד העולה מתוך חיבוריו, שאף היא מתמקדת בגפ"ת ופוסקים ומכוונת לפסיקת ההלכה. עדות נוספת לקשר בין יצירתו לבין הוראתו בישיבה ניתן לראות בצורת הכתיבה שלו. הפסקאות בספר טורי אבן מסודרות במבנה מושלם המתאים לשיעור בישיבה. הפסקות פותחות בהבאת הגמרא, משם לקשיים שבסוגיה, לשיטות הראשונים ולפסיקת ההלכה. ואם אין כאן תיעוד של השיעור, לפחות יש כאן מעין 'מעריך שיעור' המוכן להעברה בישיבה. הערה אחרונה זו בדבר מבנה הפסקאות ניתנת להיאמר גם על רבות מן הפסקאות בספרו של רבי פינחס על גמרא. נמצא כי ניתוח יצירותיהם מקרב אותנו אל פתח ישיבתם. מסיבה זו, ובהתחשב בהיקפה של עבודה זו, התמקד מחקרנו בחידושיהם על הגמרא, הקרובים לתעד את הלימוד החי בישיבותיהם, ולא בספרי השו"ת שחיברו חכמים אלה, שדרך כתיבתם רחוקה יותר מדרך הלימוד החי בישיבות.

הגר"א, לעומתם, היה אוטודידקט. כנראה שלא למד בישיבה וגם לא לימד בישיבה. חיבורו על השולחן ערוך מתעד את שיטת לימודו העצמי. שיטת לימוד שרצה להנחיל לבני דורו. על מנת לעמוד על שיטת הלימוד ועל דרך יישומה בפועל, הן בשיעורים בישיבה והן בספרות התלמודית וההלכתית, ההולכת ומתחברת במאה השמונה-עשרה, ביססנו את מחקרנו, קרי: את ההשערות ואת המסקנות שבמחקר זה, על ניתוח קטעים מיצירות אלה. מסיבה זו הארכנו בלימוד סוגיות וניתוח דבריהם של חכמים אלה, על אותן הסוגיות. כמו כן השתדלנו להביא דוגמאות רבות של דרכי הלימוד, העולות מניתוח החיבורים, כדי לעמוד על דרך יישום צורות החשיבה הללו בפועל, בדרך הלימוד.

וְיִהְיֶה נֶעֱמַד אֲדָנִי אֱלֹהֵינוּ עֲלֵינוּ וּמַעֲשֵׂה יְדֵינוּ פִּנְנָה עֲלֵינוּ וּמַעֲשֵׂה יְדֵינוּ פִּנְנָה

(תהילים צ, יז)

קורות חייו של רבי פינחס הלוי איש הורביץ

פרקים א – ב, ה של עבודתנו מקודשים לתיאור שיטת לימודו של רבי פינחס הלוי איש הורביץ (1730 – 1805). רבי פינחס נולד בעיירה טשורטקוב בפולין. אביו כיהן כרב העיר ואב בית הדין שלה. את תחילת לימודו למד אצל אביו, כפי שהוא מתאר בהקדמתו לחיבורו *שבת אחים*, פירושו *לשולחן ערוך* הלכות כתובות: "תחילת לימודי הייתי משתעשע על ברכי אבי מורי הגאון ז"ל, ואלפני לפי קוצר השגת ילדותי כאב לבן, יודע אמיתה של תורה, ופתח לי אוזן לשמוע כלימודים (!)...". עם אביו למד עד שנשתדך עם בתו של רבי יואל הלפרין. אז עבר לגור עם חמיו, שדאג לכל מחסורו, ולמד תורה עם אחיו הגדול רבי נחום במשך שנה. "הוא הרגיל אותי למיגרס ולעיוני והשפיע עלי מחוכמתו המרובה". בהקדמתו שם הוא מביא שני דברים שזכר מעת לימודו עם אחיו.

לאחר שנה נתמנה אחיו לאב בית דין ולכן נאלץ להפסיק ללמוד איתו. אז מצא לו לחברותא את אחיו השני רבי שמעלקא הלוי. על לימודם המשותף הוא כותב בהקמתו זו:

והנה אחר זה שנתקבל כבוד אחי הנ"ל [=רבי נחום הלוי] לאב בית דין, נתקשרתי בקשר עבודות אהבה רבה ועזה מאוד, נפשי קשורה בנפש אחי הרב הגאון מה"ו שמעלקא הלוי ז"ל, להיות נוחים זה לזה בהלכה באהבה נפלאה כאהבת דוד ויהונתן. וללמוד הש"ס ופוסקים לעמוד על שורשי הדת, אמיתה של תורה ויסודותיה. ויד ה' הייתה טובה עלינו ולמדנו בהתמדה רבה כמה שנים. וחפץ ה' הצליח בידינו, והצלחנו מאוד בלימודנו, ונתקיים בנו מה טוב ומה נעים שבת אחים וגו' (תהילים קלג, א). ולמדנו סדר הש"ס ופוסקים ביגיעה להבין דבריהם על פי פשוטו, ולא עיינו לחדש בהם, לבל יגדל עלינו עכוב. וכשהגענו לטור אבהע"ז ישבנו בדעתנו לעיין קצת. ולמדנו תחילה הלכות יבמות ואח"כ הלכות כתובות בעיון קצת.

לאחר שנות לימודיו אלה, הוזמן רבי פינחס לכהן כרבה של העיירה וויטקוב ולאחר זמן קצר עבר משם לשמש בקודש בקהילת לעזוויץ. על שנותיו שם הוא מספר בהקדמתו לחידושיו למסכת כתובות. הקהילה שם דאגה לכל מחסורו, והוא יכול היה לשבת ללמוד וללמד:

נתאספו אלי בהיותי שמה תלמידים הגונים וחברים מתוקנים, מחודדים ושנונים, והם היו שעשועי יום יום בלימוד שיעורים דאורייתא בש"ס ופוסקים בעיון נמרץ. ולמדתי מהם על ידי כל תלמוד חרוץ, עד מהרה דבריו ירוץ, ויד ה' הייתה טובה עלי כל דבר הקשה מהם לתרץ ... אז אמרתי זאת המרגעה ולא אהבתי לנוע, הלוך ונסוע לקריות עליזות אשר דרשוני ... אך בזמן השערורייה אשר פור התפוררה הארץ בזמן המלחמות במדינות פולין בעת ההיא, ופעמיים הייתי בסכנת נפשי, מלבד ביטול בית מדרשי וקבלוני פה קהילת קודש פרנקפורט דמיין יצ"ו.

עוד קודם שעבר לכהן כרבה של קהילת פרנקפורט דמיין, פגש רבי פינחס, הן את רבי ישראל בעל שם טוב והן את תלמידו המגיד ממזריטש. פרשת קשריו עם מנהיגי התנועה החסידית לא נתבררה כל צורכה. היכרותו של רבי פינחס עם רבי זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד, כנראה מזמן היותם בחצרו של המגיד

ממזריטש, הביאה את רבי זלמן לשלוח אליו איגרת. איגרת זו הובאה בספרו של מרדכי וילנסקי *חסידים ומתנגדים*¹⁴ ובדברי ההסבר לאיגרת הוא כותב כך: "איגרת זו היא מכתב המלצה שניתן לרבי משה מייזלש למסור לרבי פינחס הורביץ, רבה של פרנקפורט ענ"מ, שהיה בימי נעוריו, יחד עם אחיו ר' שמעלקי, ממקורבי המגיד ממזריטש". עד כמה הושפע רבי פינחס מתורתו של המגיד ועד כמה ראה עצמו תלמידו וממשיך דרכו נחלקו הדעות. מכל מקום ממכתבו של הרש"ז מלאדי ניכר כי הוא פונה אל רבי פינחס כאל אחד מבני החבורה, כלומר, מתומכי התנועה החסידית. למרות זאת, בכל כתביו לא נמצא שום אזכור של המגיד ממזריטש. עם זאת בכמה מפירושו לאגדות שבתלמוד מצאנו מקבילות בין הרעיונות אותם הביע לבין דברים של המגיד. אולם הדיון בשאלה זו חורג מתחומי עבודה זו.

ההחלטה לעבור מפולין לגרמניה לא הייתה קלה. רבי פינחס חשש מהשינויים התרבותיים בין שתי הארצות. אולם להפתעתו הוא מצא קהילה מלאה חכמים וסופרים ואף קבע בה ישיבה שפעלה עד יום מותו ואף לאחר מכן, בראשות בנו. וכך הוא מתאר את פגישתו עם העיר פרנקפורט דמיין (בהקדמתו לחידושו על מסכת כתובות):

ומצאתי את שאהבה נפשי, פה קריה נאמנה, חכמים וסופרים, המה הגיבורים הצוללים במים אדירים, ועדר רחלים פרי הילולים יופי מכלולים. ישיבה חשובה נשגבה מלאי דעת חדודי מלתעת, בחיבה יצירה נודעת,

במשך השנים פנו אליו אישים שונים בבקשה שידיפס את חידושי תורתו שלימד בישיבה, וכך הוא מספר (שם):

והנה זה רבות בשנים אומרים לנפשי להיות קובע בדפוס כיון, החידושים שנתחדשו לי תודה לה' יתברך בישיבה, בש"ס ופוסקים. והשבתי להם דברים בטעמים, לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה ידי אומן, כי הטירחא נפישא בשיעורא לברר וללבן כל דבר על מכונו, דבר דבור על אופנו. ... אומנם ברוב הימים פניתי לסדר מעט מעט בעיתות הפנאי ושקדתי שקידה רבה, לפי עניות דעתי, בבירור ובסידור הדברים לאמיתה של תורה בסברה ישרה.

החשוב לענייננו בעדות זו הוא, שהדברים שנדפסו בספריו הם בעצם החידושים שהתחדשו בלימוד בישיבה. בין תלמידיו התפרסמו רבים בגדולתם בתורה. ביניהם רבי משה סופר מחבר שו"ת *חתם סופר*, בנו של רבי פינחס, רבי צבי הירש שגם מילא את מקומו בהנהגת הקהילה ובהוראה בישיבה, חתנו רבי צבי יהושע ורבי אברהם חיים ועוד רבים.

רבי פינחס היה אהוב בקהילתו בגלל ענוותו הרבה. הוא הרבה במעשי צדקה וחסד וכלל בזה גם את גויי העיר. בשנת תק"ן-תקנ"ב פנה אליו כומר אחד מרדליים בבקשה לאסוף כספים לפרנסת כומר אחר והוא נענה לבקשה. בעת הגיעו לפרנקפורט דמיין החל הנגף של זלזול בחומות הדת, ולא עלה בידו לעצור את ההידרדרות. הוא השתתף בקריאה להחרים את מפעלו של משה מנדלסון, הביאור על התורה. אך ככלל

¹⁴ מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ה, עמ' 307.

נזהר במאבקיו הציבוריים ורק לעתים נדירות יצא ביד רמה. החת"ס העיד כי בדרשותיו לא הזכיר מעולם את הזוה"ק וספרי קבלה (שו"ת חלס, אורח חיים סימן קצז). אולם בספרו *פנים יפות* על התורה הוא מרבה לצטט מספר הזוהר. בבית מדרשו התפלל לפי נוסח ספרד, אבל לאחר פטירתו נאלץ בנו ר' צבי הירש להתפלל בנוסח אשכנז.

הוא היה בידידות רבה עם ר' נתן אדלר. ר' וולף היידנהיים נמנה עם באי ביתו והתייעץ עמו בענייני דקדוק. הוא כתב תפילות ושירים ואף חיבר שירים לרגל המלכתם של המלכים ליאופולד השני ופרנץ השני. השירים תורגמו לגרמנית והוגשו למלכים. כן כתב שיר לכבוד נפוליאון שפפד"מ היתה בגבול ממלכתו. בסוף ימיו היה סג' נהור. נפטר בן ע"ד שנה. עם פטירתו הופיעה בגרמנית חוברת לזכרו. כאמור, בהנהגת הקהילה ובראשות הישיבה עמד רבי פינחס עד יום מותו¹⁵.

חיבוריו של רבי פינחס הלוי:

ראשון חיבוריו יצא לדפוס בשנת תקמ"ב (1782), ספרון קטן בשם *תוכחות מוסר*, ובו דרשה שנשא נגד תרגום התורה לגרמנית של משה מנדלסון והביאור. אחריו בשנת תקמ"ז (1787) יצא לאור חלק ראשון של *ספר ההפלאה*, הוא פירושו על מסכת כתובות עם קונטרס *שבת אחים* שהוא פירושו על *השולחן ערוך* הלכות כתובות. אחריהם, בשנת תקס"א (1801) יצא לאור *ספר ההפלאה* חלק שני, הוא פירושו למסכת קידושין: *המקנה*. גם לספר זה צורף קונטרס אחרון ובו ביאור להלכות קידושין שבשולחן ערוך.

בנוסף לספריו אלה חיבר רבי פינחס את *הספר פנים יפות* על התורה (נדפס בשנת תקפ"ה – 1825) ואת *הספר נתיבות לשבת*, והוא חידושים על *שולחן ערוך* אבן העזר (נדפס בשנת תקצ"ח – 1838). בשנה זו הוציא נכדו לאור את שו"ת *גבעת פינחס*. בנוסף לאלה הוא חיבר פירוש על ההגדה של פסח, חידושי הפלאה למסכת ברכות, שבת ומסכתות נוספות. וכן חיבורים על *השולחן ערוך*, *יורה דעה*, *אורח חיים* וחושן משפט. כולם נדפסו לאחר מותו.

במקומות שונים בספריו הוא מזכיר חיבורים נוספים שחיבר, שלצערנו לא הגיעו לידינו. רשימת החיבורים שלא הגיעו לידינו, נמצאת בתוך סיפור קורות חייו שכתב ישראל הרצברג¹⁶.

קורות חייו של רבי אריה ליב

בפרקים ג – ד בעבודה זו, נתמקד בתיאור שיטת הלימוד של רבי אריה ליב (1695 – 1785), כפי שבאה לידי ביטוי בספרו *טורי אבן*, ובתרומה שהוא תרם לגיבושה של שיטת הלימוד החדשה שהלכה וכבשה את עולם הישיבות במאה השמונה-עשרה.

על רבי אריה ליב עצמו כמעט ולא נכתב. על קורות חייו אנו יודעים מעט מאוד. לשיטת לימודו הקדשנו את עבודת התיזה שלנו שיטתו של רבי אריה ליב בפירושו למסכתות *חגיגה*, *ראש השנה* ו*מגילה*¹⁷. רבי

¹⁵ סיכום של קורות חייו צורף לספר *ההפלאה חידושי הלכות ואגדות מכתב יד קודשו* - על מסכת ברכות, שבת, עירובין ושאר ליקוטים, בעריכת הרצברג, ישראל, חלק שני, ירושלים תשנ"ד, עמ' ערה והלאה.

¹⁶ לעיל הערה 15.

אריה ליב השאיר אחריו ברכה מרובה בחיבורים שחיבר על הש"ס, אולם חלק גדול מהחיבורים אבדו מאיתנו, חלקם בשריפה שארעה בבית בנו לאחר פטירתו של רבי אריה ליב. פירוט של כתביו נמצא בשו"ת שאגת אריה בהוצאת מכון החת"ס, ירושלים תשל"ג, אליו צורפה הקדמה ובה פרוט המהדורות של השאגת אריה שנדפסו עד כה, וכן פירוט חלק מכתביו שאבדו. ובסוף הספר נדפסו "תולדות רבנו השאגת אריה", מאת: הרב משה מאיר ישר. תמצית תולדות חייו נכתבו גם על ידי שמואל ירושלמי במבוא לשאגת אריה המפורש, הוצ' פישר, ירושלים תשנ"א.

נשרטט את קורות חייו בקצרה: ר' אריה ליב בן אשר גינצבורג נולד במינסק בשנת תנ"ה (1695) במשפחת רבנים מפורסמת. אביו, רבי אשר גינצבורג, שימש כרב הגליל של העיר מינסק. אין אנו יודעים מי היו רבותיו של רבי אריה ליב והיכן למד תורה. מסתבר כי בצעירותו למד תורה אצל אביו. כישוריו המיוחדים, חריפותו והבנתו המעמיקה בצרוף לשקידתו הבלתי רגילה, הקנו לו הבנה מעמיקה ובקיאות נדירה בהיקפה בתלמוד, במפרשיו ובספרי הפוסקים. חייו של רבי אריה ליב היו מלאים טלטלות ונדודים. בשנת תפ"ג (1723), והוא בן עשרים ושמונה בלבד, נתמנה לראש הישיבה בעיר מינסק. על שיטת הלימוד שהנהיג בישיבה כתב לאחר זמן רב, בהקדמתו לספרו שאגת אריה:

והנה כל מה שכתבתי מנעורי והיה רשום אצלי הוא ממה שחידשתי על גפ"ת (גמרא, פירוש רש"י ותוספות) ופוסקים, כי זולת זה מה שפלפלתי לחדד את התלמידים או דרך דרוש לא העליתי על ספר, כי את הכל ישא הרוח ואין זה אלא הבל ורעות רוח.

רבי אריה ליב הכניס לשיבתו את הפלפול לשם הקניית כלי למידה לתלמידיו. עם זאת ידע להבחין בין פלפול שאינו אלא משחק לחידוד התלמידים לבין לימוד גפ"ת ופוסקים המכוונים לפסיקת ההלכה. הבחנה זו תלויה אותו גם בהמשך דרכו.

דין ודברים שהיו לו, לרבי אריה ליב, עם קהילת מינסק ופרנסיה אילצו אותו לעזוב את העיר. הוא פנה אל ערי הגליל ומילא את מקום אביו ברבנות הגליל, אך לא האריך ימים ברבנות זו ומסרה לאחיו, רבי יצחק אברהם. בשנת תק"ז (1747), כחמש שנים לאחר שהורחק מן העיר, חזרו פרנסי קהילת מינסק והציעו לו לשוב לעירם כרב ואב בית דין אולם הוא דחה את הצעתם. בשנת תק"י (1750) לערך נתמנה לרב בוולוז'ין. בתקופת שהותו שם קשר קשרי ידידות עם רבי יצחק, אביהם של רבי חיים ורבי זלמן מוולוז'ין. תקופת רבנותו זו בוולוז'ין נמשכה עד שנת תקט"ז (1756). בשנה זו הרחיק עד פרנקפורט דאודר להוציא שם לאור את ספרו שאגת אריה. מאז נדפס הספר שוב קרוב לעשרים פעמים. הספר נפוץ במהירות והתקבל בהערכה רבה בין גדולי דורו. וכך הוא מספר בהקדמתו על נסיבות הדפסת הספר:

והנה זה ימים לא כבירים שנתתי אל לבי לומר קרבו ימי הזיקנה, והאדם לא ידע את עתו, ומתי אעשה גם אנוכי לביתי לבנות לי בית נאמן ויחזקו בספר מילי. והנה שמע ה' לתפילתי וחנני אלוהים במתנת חינוך ונתן לי כפליים לתושיה, יותר מכל מה שהיה רשום אצלי וכתבתי על ספר

¹⁷ מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ד.

בדיו ואמרתי יעשנה בדפוס ויקבענו כיון, ולא עלתה בידי רק מעט מזער, חלק קטן מחיבורי, וגם זה החלק עדיין לא נגמר בשלמות כאשר יראה הרואה, מפני הוצאות הדפוס, כי כבד עלי.

הספר ערוך בצורת שאלות ותשובות. שאלות אלו הן פיקטיביות, הן לא נשאלו על ידי אחרים, אלא המחבר עצמו העלה אותן כדי לדון בהם. הספר דן בנושאי ההלכה שבספרי "אהבה" ו"זמנים" שביד החזקה לרמב"ם. חיבורו זה נקרא בפיו "החיבור הקטן", לעומת "החיבור הגדול"¹⁸ שאותו לא הספיק להדפיס ולא זכינו לאורו. בשנת תקכ"ד (1764) הוא שב לוולוז'ין לתקופה קצרה בה שימש ברבנות. בתקופה זו למדו לפניו רבי חיים מוולוז'ין, לימים מייסד ישיבת וולוז'ין, ואחיו רבי זלמן. לאחר מכן שב למינסק לתקופה קצרה, אחריה, כשהוא בן שבעים לערך, אחז שוב את מקל הנדודים ויצא לשוט. בנדודיו במקומות השונים הוא פגש בגדולי ישראל, פעמים רבות בלא להזדהות, ועמד על קנקנם. בוילנא הוא נפגש עם הגר"א. שני האישים התפעלו זה מזה. רבי אריה ליב עמד על גאונותו של הגר"א, ואילו הגר"א שיבח את בקיאותו של רבי אריה ליב. בשם הגר"א מובא שאמר על רבי אריה ליב: "שכל ספרי התלמוד, הראשונים ואחרונים, שגורים על פיו עד שהוא יכול לסקור בסקירה אחת כל התלמוד בשעה אחת"¹⁹. רבי חיים מוולוז'ין, שהיה תלמיד של שני הגאונים הללו מסר כי "הגר"א זלה"ה אמר על השאגת אריה שהוא מרבה בפלפול, והשאגת אריה אמר שהגר"א מרבה בפשטות"²⁰. קיום משותפים רבים בדרכי הלימוד ניתן למצוא בדרכי לימודם של שלושת הגדולים הללו: רבי אריה ליב, הגר"א ורבי חיים מוולוז'ין.

בשנת תקכ"ה (1765) נתקבל רבי אריה ליב לרב ולאב בית הדין של קהילת מיץ. עשרים שנה ישב על כס הרבנות במיץ. במיץ הוא פתח ישיבה גדולה, ובשבתו שם הדפיס את ספרו *טורי אבן* על מסכתות ראש השנה, חגיגה ומגילה²¹. רק לעת זקנותו זכה לישב בשלוה בקהילת מיץ, בה כיהן ברבנות עד ליום פטירתו בשנת תקמ"ה (1785).

דמותו המיוחדת, הגאונות והבקיאות בשילוב חיי הפרישות והצדיקות, התמדתו העצומה בלימוד התורה עד לימיו האחרונים ממש, הפליאו את כל העוסקים בו ובתורתו. אגדות רבות נקשרו בו ומעשיות רבות סופרו על מעשיו ודרכיו. תורתו התפשטה בין לומדי התורה ועד היום תופסים חיבוריו מקום מרכזי, הן בפרשנות התלמוד והן בפסיקת ההלכה. המהדורות הרבות של ספריו מעידות על ריבוי העיסוק באיש ובתורתו.

¹⁸ *שאגת אריה*, דיני חמץ, סימן עז: "ודע שיש בהא דטובת הנאה ממון קושיות רבות ועצומות ומבוכה רבה בדברי הפוסקים, ובפרט בדברי הרמב"ם. וכבר עמדתי עליה וכתבתי בה קונטרס מיוחד, ואין חיבורי קטן זה מכילתו, ואם יגזור ה' בחיים להוציא לאור חיבורי הגדול שם יתברר יפה בס"ד".

¹⁹ ירושלמי, שמואל, *שאגת אריה המפורש*, הוצאת פישר, ירושלים תשנ"א, בהקדמתו 'רבנו השאגת אריה – חייו ותורתו', עמ' יב.

²⁰ קפלן, צבי, "לדרכו של רבנו חיים מוולוז'ין בהלכה", סיני, סט (תשל"א), עמ' פ.

²¹ בפתחה לפרק ד' עמדנו על חיבוריו השונים שלצערנו לא הגיעו לידנו.

קורות חייו של הגאון רבי אליהו מוילנא

הגר"א נולד בשנת 1720. חלוקות הדעות על מקום הולדתו (בעיר סעליץ שברוסיה או בוילנא). הוא נולד למשפחת רבנים. אביו, רבי שלמה זלמן היה נכדו של רבי משה רבקה, מחבר הספר באר הגולה על השולחן ערוך. את ביאורו לשולחן ערוך חיבר הגר"א כהשלמה לחיבור זה של זקנו. בהיותו ילד קטן נתגלו בו כישרונות גדולים. בגיל שש הוא דרש בבית הכנסת של וילנא דרוש עמוק ומפולפל. בצעירותו למד אצל חכמים שונים, ביניהם הרב משה מרגליות, מחבר הפירוש פני משה על הירושלמי. אולם תקופה זו לא ארכה זמן רב. בגיל עשר לערך התחיל ללמוד לבדו. בגיל זה התחיל לעסוק גם בקבלה, בנוסף ללימודיו בחלקים הנגלים של התורה. בגיל צעיר יצא הגר"א לגלות מרצון. הסתובב בעיירות שונות של פולין וגרמניה. יתכן שעבר גם בהולנד. לאחר גלות זו שב לוילנא, בה ישב על יום מותו.

מעמדו של הגר"א בעיני בני דורו היה חסר תקדים. הוא סרב לשאת בכל משרה רשמית, ואף לא לימד בשום מוסד לימודים ידוע. למרות זאת הוא קיבל קצבה חודשית מקהילת וילנא, שראתה בו דמות מופת, שכבוד הוא לקהילה שהוא דר בתוכה. שקדנותו לא ידעה גבולות, אולם הוא התפרסם לא רק בשל למדנותו והישגיו האינטלקטואליים, אלא גם בחסידותו ופרישותו. הוא חי חיי צניעות ופרישות ונהג מנהגי חסידות מופלגים. כינויו בפי תלמידיו היה "הגאון החסיד".

וכך מתאר עמנואל אטקס²² את מעמדו של הגר"א בעיני בני דורו:

הגר"א זכה לסמכות יוצאת דופן עוד בימי חייו. אפילו בקרב יריביו, מנהיגי החסידות שנרדפה על ידו, היו כאלה שהכירו במעמדו כגדול הדור ואף כינו אותו בתואר 'יחיד בדורו'. בעיני תלמידיו ומעריציו היה הגר"א לא רק יחיד בדורו אלא גם יחיד שכמוהו לא קם מזה דורות. יש מהם שהעמידו אותו במדרגתם של חכמי התלמוד. הממעיטים דימו אותו לגאוני בבל. אלה גם אלה ראו בו מעין מלאך משמים, ששלחה ההשגחה האלוקית כדי להאיר את עיני הדור בלימוד התורה.

למעמד זה זכה הגר"א למרות שכמעט ולא נחשף לציבור הרחב. הוא התאמץ להתנתק מכל סביבה אנושית והיה סגור בחדרו, עוסק בלימודו. "לאמתו של דבר לא היו לגר"א תלמידים מובהקים ממש, רוצה לומר כאלו שלמדו לפניו בקוטנם או בגודלם, או שקיבלו תורתם או רובי תורתם ממנו דווקא, ושהוא עיצב את דמותם ואת דרכם. הקרויים תלמידיו הן חכמים שלפרקים ומפעם לפעם נהנו לאורו בגודלם"²³. היקף ידיעותיו בתורה היה עצום. רבי חיים מולוז'ין כותב עליו בהקדמתו לפירושו של הגר"א לספרא דצניעותא:

משנתו הייתה סדורה לו בפיו ובלבבו, כל תלמוד בבלי וירושלמי ומכילתא וספרי ותוספתא וכל המדרשים והזוהר ורעיא מהימנא וזוהר חדש והתיקונים וספר היצירה ופרקי דרבי אליעזר. וכללו של דבר כל דברי התנאים והאמוראים הנמצא איתנו בנגלה ובנסתר.

²² לעיל הערה 2, עמ' 9.

²³ הבלין, שלמה זלמן, "ביאורי הגר"א לשולחן ערוך", ישורון, כרך ה (ניסן תשנ"ט), עמ' תרצז.

ביטוי נוסף להיקף ידיעותיו נמצא ברשימת חיבוריו שערכו בניו, בהקדמתם לפירושו לאגדות רבה בר בר חנה:

כי איזן חקר ותיקן חיבורים על הסדר: על מקרא, משנה, גמרא בבלי וירושלמי, תוספתא, מכילתא, ספרא, ספרי, סדר עולם, פרקי רבי אליעזר, זוהר, תקוני זוהר כמה כרכים, ספר יצירה, היכלות, רעיא מהימנא, ספרא דצניעותא, על ארבעה [חלקי] שולחן ערוך, על כמה מסכתות, על אבות דרבי נתן, מסכתות קטנות, מסורת, דקדוק טעמי אמת, יותר ממאה כללים חדשים גם ישנים, על תכונה ואלגיברא ומשולשים ...

תלמידו, רבי ישראל משקלוב, מספר כי את כל חיבוריו כתב עד גיל 40²⁴. לאחר גיל זה לא כתב עוד אלא מסר את תורתו בעל-פה לתלמידיו והם שהעלו אותה על הכתב.

בחול המועד פסח של שנת תקל"ב (1772) פרץ המאבק המאורגן בתנועת החסידות. קהילת וילנא נטלה חלק בראש במאבק זה. לדעת עמנואל אטקס²⁵, היה זה הגר"א שהוביל את המאבק וגם קבע את אופיו. לדעת הגר"א היה זה מאבק על אופי עבודת ה', ובעיקר על לימוד התורה. כבר עמדנו על כך שערך הדביקות תפס את מקומו של לימוד התורה בסולם הערכים החסידי. בדרך לימודו דחה הגר"א את הפלפול. הוא למד, ואף דרש מתלמידיו, ללמוד בדרך ישרה ופשוטה, ללא פלפולים מחודדים. דברים על דחיית הפלפול והחידודין כתבו בניו בשמו, בהקדמתם לביאורו לשולחן ערוך:

... אחר הזהיר על העיון בים התלמוד: לעיין היטב בפירוש רש"י כי הם נכוחים מאוד למבין, ובחידושי בעלי התוספות ז"ל, מתנאיה שיהא ישר העיון, שונא רב הקושיות, מודה על האמת, אפילו מתינוקות של בית רבן, וכל חפציו מדרך השכל לא ישוו נגד האמת, כי אז יצליח בלימודיו. ודברי חידודין ציווה להמנע ...

הגר"א נפטר בחול המועד סוכות של שנת תקנ"ח (1797).

חיבוריו:

לגר"א מיוחסים יותר משבעים חיבורים. ביניהם פירושים למקרא, לדברי התנאים והאמוראים, בנגלה ובנסתר. כאמור לעיל, הגר"א עצמו כתב רק עד גיל ארבעים. מכאן ואילך כתבו תלמידיו בשמו. החיבור התורני היחיד שנכתב על ידי הגר"א והגיע אלינו בכתב ידו הוא ביאורו לשולחן ערוך. למרות החומר הרב שנחקר ושנכתב על פעלו של הגר"א, עדיין אין מחקר מקיף על שיטתו בחיבוריו ועל דרך לימודו. בעבודה

²⁴ הקדמת רבי ישראל משקלוב לספרו פאת השולחן, הוצאת ספרים יד בנימין, ירושלים תשכ"ח, עמ' ה.

²⁵ לעיל הערה 2, עמ' 84 – 108.

זו השתדלנו להעלות כמה נקודות הקשורות לדרך לימודו, כפי שהן באות לידי ביטוי בביאורו לשולחן ערוך, ולהשוותן לדרכו של רבי פינחס הלוי בפירושו לשולחן ערוך.

סוף דבר

עבודתנו זו מנסה לתרום תרומה צנועה בחקירת שיטת הלימוד החדשה שהלכה והתפתחה במאה השמונה-עשרה²⁶. רבי פינחס הלוי, מחברם של ספרי ההפלאה על מסכת כתובות ומסכת קידושין, היה בלא ספק אחד מיוצריה החשובים של שיטת הלימוד החדשה. חשובה הייתה גם תרומתו של רבי אריה ליב, מחבר הספרים שאגת אריה ושורי אבן. ספריהם כמעט ולא נדונו בספרות המחקר, ועדיין לא נחקרה דרך לימודם, כפי שהיא משתקפת בחיבוריהם. אולם דווקא ספריהם יכולים להאיר את צורת החשיבה ודרך הלימוד החדשה ולתרום תרומה משמעותית להבנת התפתחותה של שיטת הלימוד החדשה, שכן הם ערוכים על הש"ס ומתעדים דברים שנאמרו בשיבות. החיבורים כוללים חידושים, פירושים ופסיקת הלכה מתוך סוגיות הגמרא.

הדברים נכונים גם ביחס לביאור הגר"א לשולחן ערוך. אומנם אין הוא מתאר את דרך הלימוד בשיבה, אך הוא מתעד את דרך הלימוד של הגר"א, שהיה לומד עצמאי. תלמידיו ראו בדרך זו דרך לרבים וניסו להנחילה לתלמידיהם.

בעבודתנו התמקדנו בחיבוריו של רבי פינחס על מסכתות כתובות וקידושין וכן בפירושו לשולחן ערוך על הלכות כתובות וקידושין, שצורפו לחידושו על הגמרא למסכתות אלה, ובעצם היוו יחידה אחת הכוללת

²⁶ בהקשר זה ראה דבריו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, קבצים מכתב יד קודשיו, חלק א, פנקס ירושלים תרצ"ג, המכון להוצאת גנזי הראי"ה, ירושלים תשס"ו, עמ' רכח: "היו ימים שגדולי הדורות מתחו קו של בקורת על סדרי הלימוד של התלמוד של גפ"ת שהיו נוהגים בהשיבות. מהתלונות נראין הדברים שהיו מי שהפריזו על המידה של 'כדי לחדד את התלמידים', עד שקצת מהתלמידים לקחו להם את דרך החידוד, שהיה נחשב רק לאמצעי כדי לבא על ידו להרחבת הדעת, להתרגל לשוטט בעניינים שונים ובהרכבות רבות של עיונים ושל שיטות, להחזיק מעמד בשכל שלא לאבד את המרכז בשביל השטף של הדברים המקיפים אותו, שתרגולת זו מביאה היא תועלת אחר כך, אחרי שהצעירים באים לידי בגרות והם נכנסים בעמקי הלכות כדי לבררם, שלא תכבד עליהם המשא של עניינים מסובכים, ויוכלו לברר את ההלכות המסועפות בכח הבינה וגבורת חיקור דין. אבל מרבים נשכחה המטרה, וחשבו להם את החידוד הפלפולי שזוהו עיקרה של תורה, ויצאה מזה תקלה גדולה בלימוד והוראה ובכל ההערכה של קדושת התורה והיהדות. אמת הדבר, שלמרות ירידתן של הדורות בערכי התורה והיראה, יש לחשוב שעל ידי ההשפעה של גדולי הדורות האחרונים שעמדו נגד המכשול הזה של הרחבת החידוד המסועף יותר מדאי והרחוק ממרכז האמת, בא הדבר לכלל תיקון במידה ידועה, וסדרי החידוש ואורח הפלפול שהונהג בהשיבות בזמנים האחרונים הוא כבר יותר מיושב גם אצל צעירי התלמידים, והוא יותר הגיוני לעומת הפלפולים הרחוקים שהיו נוהגים בהם כדי לחדד את התלמידים בימים היותר קדומים.

השפיעו לזה גם כן גדולי האחרונים שהסבירו את דרכי לימודם באופן מפורש, ובדרך הבנה המתקבל על הלב של הדור הצעיר. והגורם היותר גדול לאיתנה של תורה והשבת אורח הלימוד ליישרו ואמתתו, הייתה הופעתו של רבנו הגדול הגר"א זצ"ל, בהדרכתו את תלמידיו הגאונים, ובדרכו הסלולה בספריו אשר זכינו להם, ובייחוד בביאוריו על ארבע חלקי השולחן ערוך, ששם שם לפני כל קהל לומדי תורה ושוקדי דלתותיה את הדרך הישר והפשוט, ויחד עם זה חודר ונוקב עד תהום של העיון ההלכותי, בלא סיבוכים ובלא מכשולות הדרכים".

את ההלכה עם מקורותיה התלמודיים. בחקר דרכו של רבי אריה לייב מחבר הספרים שו"ת שאגת אריה וטורי אבן על הש"ס התמקדנו בספרו טורי אבן על מסכת ראש השנה ועל מסכת חגיגה. על סמך עיון בחלקים גדולים של פירושיהם למסכתות אלו ניסינו לשרטט את שיטת לימודם ולערוך השוואה ביניהם. הערות על דרכו של הגר"א העלנו מתוך ביאורו לשולחן ערוך. כאמור לעיל, תמכנו את מחקרנו על ניתוח דרך הלימוד שבספרים אלה והשתדלנו להדגים בעזרתם את יישומם של דרכי הלימוד החדשים, בלימוד הגמרא.

בפרק הראשון של העבודה, בחלקו הראשון, עסקנו בשיטת הפלפול, במרכיביה, בהתפתחותה ובהתפשטותה. מקום מיוחד הקדשנו לפלפול שנהג במאה השמונה-עשרה. בחלקו השני של הפרק עמדנו על יחסו של רבי פינחס הלוי אל הפלפול. חקר קטעים מספריו סייע בידינו לקבוע מה מן הפלפול הוא דחה ומה החליט לאמץ אל שיטת הלימוד החדשה.

את הפרק השני הקדשנו לתיאור שיטת לימודו של רבי פינחס הלוי. בפתיחה לפרק עמדנו על מאפייני העיקריים של שיטת הלימוד החדשה. בפרק השתדלנו לשרטט את מאפייני שיטת הלימוד של רבי פינחס, כפי שהיא עולה מניתוח קטעים מספריו, וכן להדגים כיצד באו לידי ביטוי מאפיינים אלה בדרך לימודו.

בפרק השלישי עמדנו על יחסו של רבי אריה לייב לפלפול. על סמך דוגמאות שונות ניסנו להסיק מה דחה רבי אריה לייב מן הפלפול ומה מן הפלפול השאיר בתוך ספרו. פרק זה מהווה מבוא לתיאור שיטתו של רבי אריה לייב, שתואר בפרק הבא.

הפרק הרביעי של העבודה מוקדש לתיאור שיטתו של רבי אריה לייב. בפרק פתיחה הכוללת את תיאור כתיבתו וניתוח דוגמאות המלמדות על שיטתו. בפרק ניסינו להסיק מסקנות ביחס לצורת לימודו וביחס לחידוש שבשיטתו.

הפרק החמישי הוקדש בחלקו הראשון לחקר דרכו של רבי פינחס הלוי בפירושו לשולחן ערוך. בחלק זה עמדנו על הקשר שבין פירושו לשולחן ערוך ובין פירושו וחידושו שעל הגמרא. בחלקו השני של הפרק ערכנו השוואה בין פירושו של רבי פינחס לשולחן ערוך לבין ביאורו של הגר"א לשולחן ערוך.

יְהִי לְרָצוֹן אֱמֹרֵי פִי

וְהִגִּיז לִבִּי לְפָנֶיךָ

ה' צוּרִי וְגֹאֲלִי:

(תהילים יט, טו)

פרק א - יחסו של רבי פינחס אל הפלפול

התפתחות הפלפול מהמאה הארבע-עשרה ועד למאה השמונה-עשרה:

זמן רב לאחר סיום תקופת בעלי התוספות המשיכו בישיבות באירופה ללמוד וללמד גמרא על פי השיטה הנהוגה בבתי המדרש של בעלי התוספות¹. אולם במשך הזמן הלכה ונתגבשה שיטת לימוד חדשה שכבשה את עולם הישיבות במזרח אירופה – שיטת הפלפול. מתי התחילה להתפתח צורת לימוד זו? הדעה המקובלת היום היא שכבר בסופה של מאה הארבע-עשרה ניתן לגלות סימנים ראשונים של שיטת הלימוד החדשה². בתקופה זו עדיין היה הפלפול מוגבל, הן במשך הזמן שהקדישו ללימוד הפלפול, והן בסגנון החשיבה ודרכי הלימוד המיוחדים לצורת לימוד זו. בתקופה זו הלימוד בישיבה נחלק לשניים: 'זמן תוספות' ו'זמן פירוש'. 'זמן תוספות' הוא הזמן המוקדש ללימוד הפלפול, ואילו 'זמן פירוש' הוא הזמן בו למדו את פשט הגמרא עם רש"י, ופעמים עם תוספות. נביא כאן מדבריהם של שלושה חכמים המציינים בפירוש את שני 'הזמנים' הללו:

רבי יעקב וייל, מגדולי הפוסקים באשכנז בשנות השלושים והארבעים של המאה ה"ט"ו כותב בתשובה: ועוד תמהני על הרב המובהק אשר תרומותיו תרומות, דאסיק אדעתיה לפסוק הדין להתיר אשת איש לעלמא מדיקדוק כל דהו. כי ודאי כשאנו מפלפלים ולומדים חריפות, כגון בזמן התוספות, אז אנו רגילים למשקל ולמטרה בדקדוקים ובחילוקים דקים כמיעל פילא בקופא דמחטא. אבל לפסוק הדין או להתיר האיסור אין לפסוק הדין או להתיר האיסור אלא בראיות ברורות מלובנות ומחזורות מתוך פשטים סוגיא דשמעתתא ולא מתוך הדקדוק כי האי³

¹ על שיטתם של בעלי התוספות ראה: אורבך, אפרים אלימלך, בעלי התוספות – תולדותיהם חיבוריהם שיטתם, מוסד ביאליק, ירושלים 1995.

² אורבך, לעיל הערה 1, פרק ט"ו, עמ' 753 ואילך. הפרק כולו מוקדש לדיון בעניינין של 'תוספות גורני"ש', ובסופו הוא מסכם (עמ' 786): "לאור מה שהעלנו עד כה ברור שאין לדבר על 'תוספות גורני"ש' כחיבור אחד מסוים. החידושים המכונים בשם זה מקורם בדרך הלימוד שהתפשטה באשכנז מסוף המאה הארבע-עשרה, כשבמרכז הועמד לימוד התוספות והעיון והדיוק בדבריהם". וראה עוד: וינגרטן, שמואל הכהן, "דרכי הלימוד של הנירנברג-רגנשבורג", סיני, ל"ז (תשט"ו), עמ' רסז - רעו. ברויאר, מרדכי, "עליית פלפול והחילוקים בישיבות אשכנז" (פרק מתוך דיסרטציה שהוגשה לאוניברסיטה העברית בירושלים), ספר זיכרון לרבי יעקב יחיאל וויינברג, ירושלים תש"ל, עמ' רמא - רנה. ושם בהערה 2 רשימת המאחרים והמקדימים של תופעת הפלפול. גרינשפאן, נחמן שלמה, מלאכת מחשבת, לונדון תשט"ו, במבוא, עמ' א - כז. תא-שמע, ישראל משה, "תוספות גורניש", סיני, סח (תשל"א), עמ' קנג - קסא. דימיטובסקי, חיים זלמן, "על דרך הפלפול", ספר היוכל לכבוד ש' בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' קיא - קפא. ריינר, אלחנן, "תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות ה"ט"ו - ה"ז והיכוח על הפלפול", ספר היוכל לחנא שמרוק - קובץ מחקרים בתרבות יהודית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 9 - 80.

³ שאלת מה"י ווייל, וינציאה ש"ט, סימן קמד. על גילגוליה של תשובה זו עיין ברויאר (לעיל הערה 2), בהערה 7.

רבי ישראל איסרליין בספרו *תרומת הדשן*:

מה שכתבת מאיזה טעם רגילין העולם לומר: זה רבו של זה בשביל שלמד ממנו זמן אחד תוספות או פירוש⁴.

רבי יוסף קולון בתשובותיו:

ואשר כתבת שעיקר הרבנות תלוי בפלפול ... אומר אני דלאו כללא הוא דודאי מי שלומד לפני הרב בפירוש זמן והרב מעמיד התלמיד על פשט ההלכה על דרך האמת והיושר ודאי בעניין זה נעשה תלמידו וחייב בכבודו וזהו רבו שלימדו חוכמה ... אבל הדרכים שעושים היום בתוספות זמן וכל אחד אומר הדרך כולו יהיה אמת או שקר איני רואה בו שום רבנות⁵.

מדברי שלושת החכמים אנו יכולים להסיק כי בתוכנית הלימוד במאה החמש-עשרה הייתה חלוקה בין זמן פירוש, הוא הזמן בו למדו הלכה, שהיא הגמרא עם פירוש רש"י, וזמן תוספות המוקדש ללימוד בעיון ובחריפות. מדברי המהרי"ק אנו למדים כי מטרתו של זמן הפירוש הייתה ללמוד את פשט ההלכה [= הגמרא] על דרך האמת והיושר, ואילו בזמן תוספות פירשו את הגמרא בדרכים שונות, בין אם היו אמת ובין אם היו שקר. דרכים אלו היו כוללים דיוקים וחילוקים דקים, אולם דיוקים וחילוקים אלו היו מיוחדים לשעת לימוד זו ולא לפסיקת הלכה על פיהם.

מקורות אלו ואחרים⁶ הביאו לדחיית של מסורת אחת שמוסר דוד גנז⁷ בספרו 'צמח דוד' על רבי יעקב פולק, וכך הוא כותב:

הוא הרב הגדול אשר שמעו יצא מסוף העולם ועד סופו, ... ואומרים שהוא, רבי יעקב פאלק, היה הראשון אשר המציא ברוב שינון חידודו וחריפותו את המצאת פלפול החילוקים, שנוהגים בו ראשי ישיבות במדינות אלו לחדד בהם את התלמידים מזמנו עד היום הזה, אף שאין דרכם

⁴ פסקים וכתבים, סימן רלו.

⁵ *שולח מהל"ק*, מפעל הראשונים שע"י מכון תורני ספרותי אורייתא, ירושלים תשמ"ח, שורש קסט, עמ' שנב.

⁶ ברויאר, מרדכי, ותא-שמע, ישראל משה, במאמרים שהוזכרו לעיל הערה 2, מאמרו הנ"ל של תא-שמע נתחבר לפני מאמרו של חיים זלמן דימיטרובסקי אולם לאחר פירסומו הסכים עמו תא-שמע, עיין: תא שמע, ישראל משה, "ידיעות חדשות על 'תוספות גורניש' ועניינן", עלי ספר, ב (תשל"ו), עמ' 87: "עם זאת אפשר מאוד, ולכך נוטה גם דעתי לאחר עיון בחומר הרב שהעלה דימיטרובסקי, כי ענף זה של הפלפול קיבל תנופה מיוחדת – ואולי גם שכלול מיוחד – כתוצאה מפעילותו של רבי יעקב פולק ותלמידיו".

⁷ דוד גנז (1541 – 1613) למד בישיבתו של הרמ"א בקרקא ולאחר מכן עבר לפראג והיה מקורב לחוגו של המהר"ל. ספרו *צמח דוד* עוסק בתולדות ישראל והעמים למן בריאת העולם ועד שנת צאתו לאור, שנ"ב, 1592. עוד על גנז ראה: נהר, אנדרה, *דוד גנז וזמנו*, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשמ"ב. ברויאר, מרדכי, "קיום לדמותו של ר' דוד גנז בעל *צמח דוד*", ספר בר-אילן, יא (תשל"ג), עמ' 97 – 118. הנ"ל, *צמח דוד*, מהדורת מרדכי ברויאר, ירושלים תשמ"ג, במבוא. נהר, אנדרה, "חומר חדש על ר' דוד גנז כתוכן", *תרביץ*, מה (תשל"ו), עמ' 138 – 147. אלבוים, יעקב, "פרק בתרבות יהודי אשכנז במאה השש עשרה", *תרביץ*, נה (תשמ"ו), עמ' 145 – 157.

מקובלים אצל כל החכמים וישרי לב, ורבים מראשי הגולה גדולי עולם, זקני ומופתי דורותינו, אין דעתם נוחה הימנו.⁸

רבי יעקב פולק נולד בערך בשנת 1460, למד ולימד תורה בפרג, ורק בשנת 1494 בקרוב הגיע לפולין, ישב בעיר הבירה קרקוב ובה הקים את ישיבתו. הוא שהה בפולין עד שנת 1522 ומשם עלה לארץ ישראל, בה נפטר בשנת 1532.⁹ דוד גנז מייחס את המצאת פלפול החילוקים לרבי יעקב פולק, שפיתח שיטה זו בתחילתה של המאה השש-עשרה המקורות המלמדים על מציאותו של הפלפול במאה החמש-עשרה, ואולי אף קודם לכך, גרמה לערעור דבריו של גנז, ולהקדמת הופעת הפלפול כמתודה לימודית. דחייה זו של דברי גנז הביאה לבחינתם המחודשת על ידי חיים זלמן דימיטרובסקי במאמרו החשוב 'על דרך הפלפול'¹⁰. לדעתו לא הובנו דבריו של גנז כהלכה. וכך הוא כותב:

רוב רובם של החוקרים שעסקו בפרשה זו מזכירים את ה'פלפול' ואת ה'חילוק' בהברה אחת ודנים בהם כאחת – כאילו לא היו שניהם אלא שמות נרדפים לדבר אחד. מתוך כך נתקבל כדבר המובן מאליו, שדברים שנאמרו על האחד כוחם יפה גם לגבי השני, וגילו ודרך התפתחותו של החילוק הם גם גילו ודרך התפתחותו של הפלפול ... אולם הדבר אינו כן. המונח 'חילוק' במובן טכני, היינו כשם לסוג מיוחד של פלפול, אינו מופיע באשכנז לפני אמצע המאה ה"ז. משתמש בו לראשונה הרמ"א ... ולאחר מכן המהרש"א ... בדיקת דבריהם מלמדת אותנו שלא זו בלבד שהם מבדילים בין ה'פלפול' לבין ה'חילוק', אלא שעיקר התנגדותם מכוונת נגד החילוקים.¹¹

לפי זה הפלפול והחילוק אינם זהים. הפלפול אכן נהג עוד במאה החמש-עשרה ואולי עוד במאה הארבע-עשרה, אולם רבי יעקב פולק חידש סוג פלפול חדש, שלא היה נוהג עד כה, והוא: פלפול החילוקים. ואכן גנז אינו מייחס לרבי יעקב פולק את המצאת הפלפול אלא את המצאת פלפול החילוקים. מה בין פלפול לחילוק? לדעת דימיטרובסקי דרך הפלפול עומדת על שלושה עקרונות:

- א. מאמץ ללמוד את הסוגיה באופן עצמאי ללא רש"י ותוס'.
- ב. הגבלת העיון במפרשים לרש"י ותוספות בלבד.
- ג. העיון מקומי לחלוטין, דהיינו בתוך גבולות הסוגיה הנלמדת ולא מעבר לה.

⁸ צמח דוד, מהדורת מרדכי ברויאר, ירושלים תשמ"ג, עמ' 138.

⁹ עוד על רבי יעקב פולק ראה: ריינר, אלחנן, "אשר כל גדולי הארץ הזאת הם תלמידיו", קראקא קו'מיו' קרקוב – מחקרים בתולדות יהודי קרקוב, אלחנן ריינר (עורך), תל אביב תשס"א, עמ' 43 – 68, ושם הערה 9.

¹⁰ לעיל הערה 2.

¹¹ דימיטרובסקי שם עמ' קיב.

בצורת לימוד זו "נתעצמה הנטייה לנתח כל פרט ופרט שבסוגיה ולהגזים בדיוקי חסר ויתר, מוקדם ומאוחר בלשון ובמו"מ התלמודי"¹². במהלך הלימוד צצו קושיות ותירוצים רבים. "יחידה קטנה שהיא כוללת קושיא ותירוץ, שאלה ותשובה, היא 'פלפול'. שרשרת של יחידות כאלה, שמצד התוכן הן עוסקות בסוגיה המקומית 'בעומק העיון' והן מקושרות בהמשך נאה – 'חיבורי פלפולים' – היא החילוק"¹³.

החילוק הוא מדרגה גבוהה של פלפול, שבו חורזים את הפלפולים לכלל שרשרת אחת. מובן שלימוד זה היה חריף ביותר, ולכן גם יוקרתי יותר. יסודו של החילוק הוא בבחינת אחד הנושאים או השלבים החשובים שבסוגיה לאור כל שלבי הסוגיה. וכך מתאר חיים זלמן דמיטרובסקי¹⁴ את מבנה החילוק:

משנבחר הנושא, פותחת הבחינה בקושיא שהיא באה להראות שהדברים שנאמרו בנושא (לרוב קושיא שהקשתה הגמרא בנושא) אינם עקביים עם השלבים האחרים בסוגיה (כגון, המקשה מוכרח שהיה יודע הנחה שבאה להלן בהמשך הסוגיא, ובהתאם לאותה הנחה אין מקום לקושייתו), זהו הצעד הראשון. על קושיא זו נעשה ניסיון של תירוץ, אבל תירוץ זה מעלה קושי או קשיים אחרים בסוגיה ועל כן אין לקבלו, זהו הצעד השני. צעד שלישי הוא מעין סטייה מעיקר העניין והוא פותח במילים 'בלא זאת' (או 'בל"ז'), תוכנו הסבר למה אין להקשות קושי זה (או קשיים אלו) בלא התירוץ שהוצע בצעד השני. הצעד הרביעי מכיל את התירוץ הנכון לקושיא שבצעד הראשון ובזה מסתיים החילוק הקצר.

בסוף המאה השבע-עשרה הלך החילוק והתפתח לחילוק המורכב משני חלקים: האחד "מכיל שורה של קושיות הנופלות בסוגיה, והן יכולות להיות ברש"י או בתוספות או בספרים אחרים שעניינם קשור לסוגיה. קושיות אלו אינן בעלות אופי מיוחד ואף אינן קשורות זו לזו, קשרן היחידי הוא שהן משתבצות במסגרת ענייני הסוגיא. החלק השני כולל תירוץ, שהוא מבוסס על הקדמה או הנחה (ולפעמים יותר מאחת) חדשה, ועל ידו מתיישבות כל הקושיות שנשאלו בחלק הראשון"¹⁵. לדעת דימיטרובסקי סגנון פלפול זה הלך וכבש את לב החכמים וראשי הישיבות גם במאה ה"ח.

השינוי ביעדיו של הפלפול

מה היו יעדיו של הפלפול במאה החמש-עשרה? אלחנן ריינר¹⁶ מוכיח כי בתוכנית הלימודים שנהגה במאה החמש-עשרה התקיים לימוד הפלפול בשוליה של תוכנית הלימודים. עיקרה של תוכנית זו היה בלימוד שיטתי של דף הגמרא ומפרשיו ולימוד הפוסקים:

¹² הנ"ל, שם עמ' קיז, וכן שם להלן עמ' קיח.

¹³ הנ"ל, שם עמ' קיח. וראה שם מה שהביא מדברי רבי שמואל, בנו של רבי יחזקאל לנדא, בעל הנודע ביהודה.

¹⁴ הנ"ל, שם עמ' קלט.

¹⁵ נ"ל, שם עמ' קמב.

¹⁶ ריינר (לעיל הערה 2), עמ' 12 ואילך.

היעדים החינוכיים של הוראת הפלפול בישיבות היו דידיאקטיים בלבד. כוונתם הייתה לחדד את הרגישות הטקסטואלית של התלמיד ולהנחיל לו כישורים העשויים לסייע בידו להגיע להבחנות דקות בתוך הטקסט התלמודי. הוראת הפלפול כשלעצמה לא התכוונה ליצור מוצר מוגמר, שנועד לשמש פירוש מקיף, שלם ושיטתי של הטקסט המתפרש, כלומר להיות 'טקסט' בפני עצמו¹⁷.

אופיים של יעדים אלו עמד בסתירה ליעדיה של הישיבה האשכנזית, שעיקרם היה, כאמור, מכוון לידיעת הגמרא כדי להגיע לפסיקת הלכה. כדי לשמור שיעדי הפלפול לא יתפשטו אל חלקיה האחרים של תוכנית הלימודים, הוגבל לימוד הפלפול בצורות שונות. הוקצה לו זמן קבוע וקצר, במשך היום, או השנה. צורת הלימוד הייתה בעל פה, ובעיקר ללא סיכום של הנלמד. "לתוצאותיו [של הפלפול] לא יוחסה כל משמעות ממשית, והתוצר הסופי לא התקבל כפירוש 'אמיתי' של הטקסט הנלמד"¹⁸. מובן הדבר שהפלפול לא נכתב ולא נשמר מעבר לגבולות השיעור המיוחד לו.

בחינה מדוקדקת של הביקורת על הפלפול שנשמעה במאה החמש-עשרה מעלה כי אין כאן ביקורת על הפלפול כשהוא לעצמו, אלא על שימוש בפלפול מחוץ למסגרת המיוחדת לו, כגון בפסיקת הלכה, כפי שעולה מדבריו של רבי יעקב וייל שהובאו לעיל. בדבריו אין ביקורת על השיטה עצמה, והיא מוצגת כלגיטימית בזמן המיועד לה, אולם, לדעת הכותב, היא אינה לגיטימית בשעה שבאים לפסוק את ההלכה. המצאתו של רבי יעקב פולק, פלפול החילוקים, בתחילת המאה השש-עשרה גרמה לא רק לשינוי בסגנון הלימוד, אלא גם לשינוי מעמדו של הפלפול בתוכנית הלימודים בישיבות. נתן נטע הנובר¹⁹ בחתימת ספרו *יון מצולה*, שחובר בעקבות גזירות ת"ח – ת"ט, מתאר את העולם שחרב, וכך הוא כותב:

עמוד התורה: המפורסמות אין צריכין ראייה, שלא היה כל כך הרבה תורה בכל תפוצות ישראל כמו במדינת פולין. בכל קהילה וקהילה היו תופסים ישיבות, ... ולכן היו בכל קהילה וקהילה הרבה חכמים ... והראש ישיבה היה על כולן וכל החכמים היו נכנעים תחתיו והיו הולכין אצל הראש ישיבה על הישיבה ... והיו הולכין כל החכמים והבחורים שבקהלה וכל מי שיש בו ריח תורה על הישיבה אצל הראש ישיבה, והראש ישיבה לבד ישב על כסא וכל החכמים ושאר בני הישיבה ניצבים עליו סביב לו. והיו מפלפלים זה עם זה בהלכה קודם שבא הראש ישיבה על הישיבה. וכשבא הראש ישיבה על הישיבה, כל אחד היה מקשה לראש הישיבה מה שקשה לו בהלכה והוא מתרץ לכל אחד ואחד. ואחר כך שתקו כולם והראש ישיבה אמר מה שחדש בהלכה, ואחר שאמר כל החידושים, אמר הראש ישיבה חילוק, דהיינו, שמקשה בגמרא או ברש"י או בתוספות שדבריהם סותרים זה את זה, מקשה קיצורים או סתירות בגפ"ת ומתיר אותם

¹⁷ הנ"ל, שם עמ' 15.

¹⁸ הנ"ל, שם עמ' 18.

¹⁹ נתן נטע הנובר נולד בשנות העשרים של המאה השבע-עשרה באוקראינה ונהרג בעיר הונגריש ברודי ב-14 ביולי 1683 על ידי פגיעה של פגז תועה. בזמן פרעות ת"ח-ת"ט נספתה משפחתו והוא נעשה פליט, כמתואר בספרו *יון מצולה*. הוא נדד לאיטליה ושם פרסם את ספרו, בשנת 1653. בסוף ימיו כיהן כרב בוולאכיה ובמורביה, שם נהרג. תיאורו מתייחס לפולין שקודם הפרעות – בתחילת המאה ה-17.

והתירושים גם כן סותרים זה את זה. ואמר על קושיא אחת תירוצי שני וכדומה לזה עד שההלכה עומדת על בוריה. ולפחות אינם הולכים מן הישיבה עד אחר הצהריים בקיץ. ומחג השבועות או מחנוכה ואילך עד חג הפסח או עד ראש השנה הראש ישיבה אינו מרבה כל כך בחילוקים ... וכמה שבועות לפני ט"ו באב או ט"ו בשבט הראש ישיבה היה מכבד לבני הישיבה שלו, כל אחד ואחד, שיאמרו חלוקים על הישיבה במקומו, הן לחכמים הן לבחורים, והם היו אומרים החילוקים והראש ישיבה שומע אליהם והיה מפלפל עימם, כדי שיחדדו בני הישיבה.²⁰

תיאורו של הנובר מלמד כי מעמדו של הפלפול השתנה. הזמן המוקדש לפלפול התרחב משעה אחת²¹ לעד אחר הצהריים. והשיעור שהיה ללא סיכום, רק כדי להקנות כלי למידה, הפך לבמה שעליה נאמרה תורתו של ראש הישיבה. שיעורו של ראש הישיבה הסתיים באמירת חילוק שהפך לפירוש מקיף על הסוגיה. השיעור עצמו סוכם והפך לטקסט בפני עצמו. חלוקת היום ל'זמן פירוש' ו'זמן תוספות' נעלמה. בנוסף, ראש הישיבה אינו היחיד שאומר חילוקים אלא גם התלמידים נוטלים בכך חלק. אלחנן ריינר מסכם:

ההשוואה בין דברי קפאשלי לדברי הנובר מצביעה אפוא על הדרך שעשה פלפול הישיבה למן תחילת המאה ה"ז ועד לאמצע המאה ה"ז, סמוך לימי ת"ח – ת"ט. פלפול הישיבה, כפי שמתאר קפאשלי אינו אלא מערכת של שאלות ותשובות מונחות, חסרות משמעות פרשנית קוהרנטית העומדת בזכות עצמה, ואילו זה שמתאר הנובר הוא מערך פרשני שלם, סגור, העומד לעצמו ומשמש אינטרפרטציה לגיטימית של הטקסט התלמודי. הפלפול חדל אפוא להיות מכשיר דידקטי, שעמד לרשות ראש הישיבה לבדו לצורך 'חידוד בני הישיבה' והפך לשיטת לימוד עצמאית ... החידוש והחילוק הפכו לטקסטים עצמאיים, מרכיבים לגיטימיים של היצירה הספרותית האשכנזית. למהלך זה נודעו משמעויות אחדות, שהחשובה שבהן לענייננו היא, שתוכנית הלימודים החדשה הלכה ודחקה את הלימוד השיטתי של החומר ההלכתי – של הפוסקים וההלכה או הגפ"ת מן הבכורה. את מקומם של אלו תפס הלימוד העיוני, שמוקד עניינו היה פרשנות הטקסט, ולא דווקא ההיבט ההלכתי-המשפטי שלו.²²

מאפייני הפלפול ודרכיו

מה היו מאפייניו של הפלפול שהתפתח במאה השש-עשרה והשבע-עשרה?

²⁰ יון מצולה, מהדורת ישראל היילפרין, תל אביב תש"ה, עמ' 83 – 85. ונדפס מחדש בקיום ושבר – יהודי פולין לדורותיהם,

ערכו ישראל בר טל וישראל גוטמן, כרך ב: חברה, תרבות, לאומיות, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"א, עמ' 25.

²¹ "והיו יושבים שמה בישיבה כשעה אחת פחות או יותר כפי פלפולו וצורך ההלכה" אליהו ברבי אלקנה קפאשלי, סדר אליהו זוטא, מהדורת א' שמואלביץ, ש' סימנסון ומ' בניהו, ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 247. קפאשלי בספרו מתאר את תוכנית הלימודים בישיבתו של הרב יהודה מינץ בפאדובה בראשית המאה ה – 16.

²² ריינר, (לעיל הערה 2), עמ' 43 – 44.

מספר מאמרים העונים על שאלה זו התפרסמו בשנים האחרונות²³. מבין כולם נזכיר את מאמרו של חיים זלמן דימיטרובסקי "על דרך הפלפול"²⁴ שמהווה ציון דרך בחקר הפלפול, בביאור מונחיו, בתיאור סגנונות הלמידה ומאפיינים נוספים של שיטת לימוד זו. כדי לברר את יחסו של רבי פינחס לפלפול, ראוי שנעלה קווים כלליים המאפיינים את הפלפול. ניעזר לשם כך במאמרו הנ"ל של דימיטרובסקי ובעבודות של חוקרים אחרים.

יעדו המרכזי של הפלפול הוא: פרשנות הטקסט לשמה. בשונה ממטרת הלימוד שהייתה מקובלת בישיבות לפני התפשטות הפלפול והחילוקים, ללימוד על מנת לפסוק את ההלכה, הפך הלימוד למטרה בפני עצמו. ניתוח ופרשנות של כל שלב בסוגיה, ושל מהלך הסוגיה בכללותו היו יעד מרכזי, שלרוב לא הוביל לשום מסקנה הלכתית. מטרת הלימוד הייתה להבין את דרך מחשבתם של בעלי הגמרא, ואת מערכת היחסים שביניהם וכן את דרך פרשנותם של רש"י ותוספות.

פרשנות זו התבססה על שלושה עקרונות מרכזיים, כאמור לעיל:

- א. לימוד עצמאי של הסוגיה בלא עיון במפרשים כלל.
- ב. בשלב שני עיון ברש"י ותוספות בלבד.
- ג. העיון היה מקומי ובשום אופן לא חרג מגבולות הסוגיה.

גם במאה השמונה-עשרה נשמרו תבניות אלו. רבי זעליג ברבי יצחק מרגליות בהקדמתו לספרו *חיבורי לקוטים* (נדפס ויניציה תע"ה – 1715) מתאר את דרך לימודו בחבורה:

הנני אגיד רשום בכתב אמת, סדר הלימוד שלנו כך היה. לעיין היטב בגמרא תחילה ואחר-כך בפרוש רש"י ותוספות ביתר שאת. **ומעולם לא היינו מקשים מאיזה מסכת אחרת**, רק כל החידושים היו באותה הלכה, אבל לא להקשות להיות סותר במקומו על מנת לבנות שלא במקומו. דרך משל, עוסק בקידושין ומחדש דברים בגירושין, כעומד בסוריא וקטיל ברומי²⁵. וכבר אמרו: כד קאי בהאי מסכתא לא תשאלנו במסכתא אחרית²⁶. ובכלל זה שלא להקשות אף באותו פרק מן הלכה שעדיין לא למד זה, ובפרטות **שלא לסתור את דברי המקשה מכוח סברת הפוסקים**

²³ לעיל הערות 1 ו- 6. נוסף עליהם: יעללניק, אהרון, "קורות סדר הלימוד", *ביכורים*, בעריכת קלר, תרכ"ד, שנה א ושנה ב. תא-שמע, ישראל משה, "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד - פרק לתולדות הפלפול", *קריית ספר*, נ (תשל"ה), עמ' 325 – 336. רפלד, מאיר, "על מסורת לימוד אחת של המהרש"ל", *עלי ספר*, 18 (תשנ"ה/נ"ו), עמ' 125 – 132. על הפלפול הספרדי עיין: דימיטרובסקי, חיים זלמן, "בית מדרשו של רבי יעקב בי רב בצפת", *ספונות*, ז (תשכ"ג), ספר צפת, עמ' מא – קב. בן טוב, חיים, "שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורקיה", *ספונות*, יג (תשל"א – תשל"ח), עמ' ה – קב. הבלין, שלמה זלמן, "לתולדות ישיבות ירושלים וחכמיה בשלהי המאה הי"ז וראשית המאה הי"ח", *שלם*, ב (תשל"ו), עמ' 113 – 192. בויאריין, דניאל, "מחקרים בפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד", *ספונות*, יז (תשמ"ג), עמ' 165 – 184. בויאריין, דניאל, *העיון הספרדי - לפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד*, מכון בן צבי, ירושלים תשמ"ט.

²⁴ לעיל הערה 2.

²⁵ על פי ויקרא רבה כו, ב.

²⁶ שבת דף ג עמ' ב.

דקיימא אליבא דאמת לפי תירוצא ומסקנת הגמרא, אשר זה לא עלה על דעת המקשה עדיין, שהוא אליבא דסלקא דעתין. **וכן שלא להקשות מכוח איזה תשובה.** זהו אינו דרך לימוד לחדד לב התלמידים והעושה כן אינו אלא לבלבל את השומעים שלא יוכלו לסתור דבריו, ועושה סחורה בפרתו של חברו²⁷, בפרט כי ספרי הפוסקים אינם מצויים ביד כל אדם... ופעם אחת בא הרב על הישיבה ורצה להקשות מכוח סברת הפוסקים וכמעט כל החילוק בנה יסודו על פי סברת הפוסקים והתחילו כל בני הישיבה להתרעם באומרם זהו דרך לא סלול מהטעמים הנ"ל.

גם כאן ניכרים שלושת מרכיבי הפלפול: בתחילה לימוד עצמאי של הסוגיה ואחר כך עיון ברש"י ותוספות בלבד. העיון חייב להיות מקומי, לא רק בתחומי הדף הנלמד אלא גם בנושא המרכזי שבו עוסקת הסוגיה. כמו כן מודגשת כאן הרחקת הפוסקים או השו"ת מן הלימוד.

סברה מבחוץ ומונחי הפלפול

תחילתו של הלימוד הוא על ידי 'סברא מבחוץ'. ה'סברא מבחוץ' הינה מונח טכני שבא לסמן צורת חשיבה. דרך חשיבה זו נזכרת גם בדרכי הגמרא של רבי יצחק קנפנטון, וכך הוא מגדיר אותה: וראה גם ראה בכל מאמר ומשפט מה היית סובר מסברתך או דן משכלך בטרם שיבוא התנא או האמורא ההוא, ויצא לך מזה תועלת רב, כי אם היית סובר מעצמך כמותו תיקשי לך: מאי אתא לאשמועינן, פשיטא?! ואם סברתך מנגדת לו, יש לך לדעת ולחפש מהו ההכרח שיש לו לומר כן, ומה היא החולשה או הריעותא שיש במה שאתה היית סובר, וזהו הנקרא סברא מבחוץ²⁸.

וכדברי ח"ז דמיטרובסקי²⁹:

מכל מקום נמצאנו למדים ש'סברא מבחוץ' מובנה הסברא שהמעייין מגיע אליה מעצמו ואינה נמצאת בפנים, בספר. גילוי הסברא מבחוץ מתבצע בכל שלבי הלימוד – את המשנה יש לפרש תחילה באופן עצמאי ואח"כ להשוות עם פירוש הגמרא. אם הפירוש זהה, יש להקשות פשיטא! (שאם הפירוש מובן מאליו לא הייתה הגמרא צריכה לפרש). כדי לתרץ קושיא זו יש להמציא אפשרות אחרת של פירוש שגמרא דוחה, ויחד עם זה גם את הטעם למה הגמרא דוחה אותו הפירוש. ואם הפירוש אינו זהה יש למצוא טעם למה באמת הגמרא דוחה אותו הפירוש. תהליך עיוני זה נמשך גם בלימוד הגמרא וגם בלימוד המפרשים.

בדומה לכך, ובגוון מעט שונה, מצא ישראל תא-שמע את הסברא מבחוץ בתוספות גורניש, וכך הוא מתאר את צורת לימודם של החכמים הנזכרים בתוספות אלו³⁰:

²⁷ בבא מציעא דף לה ע"ב ב.

²⁸ דרכי הגמרא, פרק א, סע' ח. נוסח מתוקן ע"פ רבי ישעיה הורביץ, הובא אצל מרדכי ברויאר, (לעיל הערה 2), עמ' רמז.

²⁹ במאמרו "על דרך הפלפול", (לעיל הערה 2), הערה 100.

חכמי הגורניש ממציאים אוקימתות ומיני מציאות חדשים לרוב, ומנסים להבין ולהסביר מדוע לא העמידו הגמרא או התוספות את ההלכה באותן אוקימתות, ובדקים אפשרויות שונות של קומבינציות מדוקדקות בין דעות שונות לבין אותם אוקימתות מחודשות.

ה'סברא מבחוץ' היא מנכסי צאן ברזל של הפלפול, היא הרוח החיה שפיעמה בו מראשיתו ועד לסוף ימיו, ונראה שהיא המקור לעיקרון הראשון שמנינו לעיל.

לאחר לימוד הסוגיה והסברתה על ידי ה'סברא מבחוץ' הקשו על הסוגיה קושיות שונות, שכולן נובעות מהעיון בקטע הנלמד בלבד, כלומר לא מהשוואת הסוגיה למקומות אחרים בש"ס או אפילו באותה מסכת. הצורך להקשות קושיות רבות יצר שורה של תבניות קבועות שהנחו את הלומד כיצד לפרק את הסוגיה ולהקשות עליה. לתבניות אלו נוצרו שמות שהיו ידועים בישיבות. שורה ארוכה של מינוחים כאלה הגיעו לידינו, ונתפרשו בארוכה על ידי החוקרים. נזכיר את חלקם: נירנבורג, רגנסבורג, בלא זאת, אוישרנגר³¹, קשירה, קיצור, סתירה ועוד³². מונח חשוב נוסף הוא ה'שמירה', דהיינו, מאיזו טעות או פירוש נשמר בעל המימרא או הפרשן, או איזה פירוש התכוון לסתור בדבריו. ומכאן הצורך להבין מדוע נשמר בעל המימרא או הפרשן מפירוש זה. ניתוח זה כלל דקדוק ודיוק רב בלשון הגמרא, רש"י ותוספות ובניית תלי תלים על דיוקים קלים בלשון, מתוך הנחה כי לשון הטקסט התלמודי, ולשון מפרשיו רש"י ותוספות הוא קצר ותכליתי, אין בו חסר ואין בו יתר. צורת לימוד זו הניבה שורה ארוכה של קושיות ודיוקים של חסרות ויתירות בלשון התלמוד והמפרשים, ודקדוקים של מוקדם ומאוחר וכדומה.

קושיית 'בלא זאת' הייתה נפוצה מאוד וכך - מסביר חיים זלמן דמיטרובסקי³³ דרך לימוד זו:

דרך ה'בלא זאת' נועדה לבחינת נחיצותם והשתלבותם של הפרקים בכללם במסגרת הכללית של הסוגיה. האם כל פרקים אלו הם הכרחיים ואם בהעדר אחד מהם יפגם המבנה הכולל שלה. אם מתברר שהסוגיה לא תסבול על ידי העדר אחד (או יותר מאחד) מן הפרקים מתעוררת קושיית 'בלא זאת' – למה נמצא פרק זה בסוגיא הרי גם 'בלא זאת' הסוגיה באה יפה.

שאלה זו באה בסגנונות שונים, פעמים בהזכרת המינוח 'בלא זאת' (או בל"ז) ופעמים בלעדיו. נדגים את חלקם:

בספר פרי הלולים³⁴ (פרשת משפטים, ד"ה גמרא דחגיגה) "וקשה, לפרוך בל"ז (בלא זה)... ונ"ל דאיתא בגמרא ... ולפ"ז בלא"ז (=ולפי זה בלא זאת) לא היה קשה מידי ...". ושם (פרשת בראשית ד"ה

³⁰ תא-שמע, ישראל משה, "תוספות גורניש – מהותן ויחסן אל שיטות הפלפול והחילוקים", סיני, סח (תשל"א), עמ' קנד. ועיין שם עמ' קנח על ההבדל בין הסברא מבחוץ הנהוגה בגורניש לבין זו למבוארת בידי רבי יצחק קנפנטון בספרו דרכי הגמרא.

³¹ ארבעת מונחים אלו נתפרשו יפה במאמרו של וינגרטן, שמואל הכהן, "דרכי הלימוד של הנירנברג-רגנסבורג", (לעיל הערה 2). וכן במאמרו של דמיטרובסקי, חיים זלמן, "על דרך הפלפול", (לעיל הערה 2), עמ' קמב ואילך.

³² נתבארו במאמרו של דמיטרובסקי, חיים זלמן, (לעיל הערה 2), עמ' קנ ואילך.

³³ עמ' קמט.

בגמרא דסנהדרין) "בגמרא דסנהדרין (דף נט ע"ב) אמר רב יהודה: אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכול, שנאמר: והייתה לכם ולחיית הארץ לאוכלה, ולא חיית הארץ לכם. ... מיתיבי: היה רבי יהודה בן תימא אומר: אדם הראשון מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולין לו בשר, ומסננין לו יין. הציץ בו נחש וראה בכבודו, ונתקנא בו³⁵. אלמא היה אוכל בשר. ויש להקשות: למה מביא הגמרא הא דראה נחש וקינא לכבודו? וכוונתו: הרי גם בלי תוספת זו יכולה הגמרא להקשות³⁶. וכן בספר פרחי שושנים דף ג ע"ב א, על כתובות דף יט: "...וקשה מאי בעו התוס' בתירוצ' הב' הלא התירוצ' הא' מספיק?" ושם דף ג ע"ב ב על כתובות דף כ: "ויש להקשות למה הביא הגמרא האי דינא דלא אמרן, הלא האי דינא דאוקי תרי מרישא שמעינן". ועוד רבים.

סוג אחר של קושיא קשור לפירושם של רש"י ותוספות. המפלפלים דייקו בלשונם של רש"י ותוספות כבלשון הגמרא עצמה, וחלק מן הלימוד היה הניסיון לתרץ את קושיות התוספות על שיטת רש"י³⁷ ואפילו להסביר מדוע כתבו רש"י ותוספות את דבריהם על שלב מסויים בגמרא ולא על אחר. לפלפול ולחילוק הוצעו תבניות קבועות שנועדו לסייע לראשי הישיבות באמירת החילוק. וכבר הערנו קודם על התפתחות החילוק בסופה של המאה השבע-עשרה ותחילת המאה השמונה-עשרה. חיים זלמן דימיטרובסקי העיר כי התפתחות זו כללה גם פניה אל ספרים נוספים העוסקים בסוגיה. פניה זו לא כללה עיון בחידושי הראשונים הספרדים אלא פנייה דווקא אל ספרי האחרונים, ובראשם ספר החידושים של

³⁴ הספר פרי הלולים נדפס בזאלקווא תקכ"ז (1767). בהקדמת הספר נכתב: "חידושים מיוסדים על אדני פז ורובו כולו המה בשם הגאון המפורסם רבן של כל בני הגולה מוהר"ר אברהם ברודא זצ"ל שהיה ר"מ בק"ק פראג. והאיך שלא נזכר שם המחשד המה הכל מפי הגאון הנ"ל. גם חידושים מתוקים כדבש ונופת צופים בשם הרב הגדול הדרשן מוהר"ר יהושע פלק נר"ו מק"ק לבוב".

³⁵ בספר מצוטטים דברי הגמרא בדילוגים, והשלמנו להבהרת העניין.

³⁶ קושיה זו אינה נוגעת לשלב שלם בסוגיה אלא מקשה רק על חלקו: מדוע הביא המקשן את סיום המובאה ממנה הוא מקשה, הרי היה יכול להקשות גם בלעדי ציטוט זה. וראה דימיטרובסקי, חיים זלמן, שם, עמ' קמד, שקושיות מעין אלו כונו: 'אוישברענגער'. הסבר מעניין לקושיות מעין אלו מביא בעל השל"ה, כללי התלמוד, כלל ברייתות: "בריייתות המובאות בתלמוד, לפעמים בארוכה ולפעמים בקצרה. ולפעמים מביא המקשן ברייתא ולא היה צריך להביא לענין קושייתו אלא הרישא ולא הסיפא. וכן לפעמים הרישא היא ענין בפני עצמו ואין צריך להביא אלא הסיפא. ודרך ראשי ישיבות הוא לתרץ לומר שאם לא היה מביא הכל, היינו יכולים לומר תירוצ' על קושייתו, אבל עתה מוצא סתירה על זה התירוצ' מכא הסיפא שמביא וכו'. באמת זהו דרך ישר, ובתנאי כשהוא בדרך קרוב, רצוני לומר שסתירת זה התירוצ' נראה מיד בהיתור שמביא, אבל אם הוא בדרך פלפול רחוק קודם שמוליד הסתירה, דבר זה אינו אמת שיהיה כך בדעת המקשן. אבל ענין האמיתי הוא מה שמצאתי בשם הרב רבי יצחק דילאו"ן ז"ל, כי מפני שיש צורך באותה ברייתא לקובעה בתלמוד ככל 'תנו רבנן' הקבוע בהתלמוד, והואיל ואתית הברייתא בפי המקשן הובאה כולה. ונראה לי, כי המקשן לא הביא בדבריו רק מה שהיה צריך ממנו להקשות, רק המסדר הגמרא העתיקה כולה מפני הצורך שיש בה לקובעה בתלמוד". אולם, במקרים שלפנינו מנסים הכותבים להסביר מדוע הציטוט הזה נדרש לעצם הקושיא וכי בלעדיו לא הייתה הקושיא קשה כלל.

³⁷ הרב יהושע אב"ד ק"ק קראקא, הקדיש לכך ספר שלם: מגני שלמה. נכדו רבי יהושע פלק בספרו פני יהושע הולך אף הוא בדרכי זקנו ומנסה להשיב את הקושיות על רש"י וכך נהגו גם המחברים שבאו אחריהם.

המהרש"א על הש"ס³⁸. תירוץ קושיות המהרש"א, ומאוחר יותר של הפני יהושע, מהר"י בן לב ואחרים³⁹, הלכו והשתלבו בתוך תבנית החילוק, שכלל מעתה גם יישוב לקושיות הללו. מאפיין אחרון של הפלפול אינו קשור לפלפול עצמו אלא לכתיבתו. מתחילה לא הועלה המו"מ הפלפולי על הכתב, ולעיתים אף לא סוכם בעל-פה. נראה כי רובו של הפלפול נשאר כתורה שבעל פה. וראה בעניין זה את דבריו של רבי יואל סירקיס⁴⁰, בעל הבית חדש על הטור, יורה דעה, בהקדמתו: ואם ניתן רשות לראש הישיבה לחדד התלמידים ולהלהיב הלבבות על דרך 'ורבה לחדודי דאביי הוא דבעא' (ברכות דף לג ע"ב) אין זה אלא בעל-פה בישיבה, ובדרכים הקרובים ופונים אל האמת, ויש להם פנים מאירות ומנהירות. אבל דברים כאלה לא ניתנו להיכתב בספר ובדיו, כל שכן להדפיסם⁴¹.

אומנם גם בתחום זה חל שינוי ככל שאנו מתקרבים לאמצעית של המאה השבע-עשרה. אט אט החלו להופיע בדפוס ספרי פרשנות המיוסדים על אדני הפלפול, ובמאה השמונה-עשרה כבר אנו יכולים למצוא כמות נכבדה של ספרים שמעלים על הדפוס את החילוקים והפלפולים.

הפלפול במאה השמונה-עשרה

על תפוצתו של הפלפול במאה השמונה עשרה נוכל ללמוד הן מהספרות ההולכת ונדפסת וחוקקת בספר את דברי המפלפלים⁴², הן מעדויות של בני הדור והן מדבריהם של המתנגדים לפלפול. חומר חשוב על הפלפול במאה השמונה-עשרה נאסף על ידי אהרון יעלינעק במאמריו "קורות סדר הלימוד"⁴³. עדות חשובה מאמצע המאה התשע-עשרה על תפוצת הפלפול נשתמרה בהקדמתו של רבי שמעון סופר לשו"ת של אביו, רבי משה סופר, חתם סופר, חלק יו"ד. המיוחד בעדות זו הוא ההתייחסות המפורשת לפלפול הנקרא "חילוק":

³⁸ דוגמאות רבות לכך נמצאות בספרי המפלפלים מן המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, כגון: פרחי שושנים, ספר זה נתחבר על ידי החכם רבי משה בהרב אליהו. מקורו של חכם זה בעיר לובלין, משם עלה לחברון, ובשבתו שם הדפיס את ספרו, בשנת 1739. וכן בספר פרי הילולים, חבורי ליקוטים ועוד רבים.

³⁹ פרחי שושנים (דף יח ע"ב) בחידושי למסכת ראשה השנה: "הקשה בספר פלפולא חריפתא אשר נדפס מחדש בק"ק זאלקווי" ועוד רבים. התייחסות לשאלותיהם של האחרונים כללה גם התייחסות אל קושיות ידועות שהילכו בעל-פה בעולם הישיבות, עברו מפה לאוזן, כאשר כל לומד היה מציע להם פירושים ותירוצים משלו. לדוגמא: "דהעולם מקשים על תוס' דהקשו לפירש רש"י" (פרחי שושנים, לעיל הערה 38), על הגמרא כתובות דף יז ע"ב (ב) ושם (כתובות יב ע"א): מקשים העולם למה לא הקשו התוס' בל"ז (בלא זאת) ועוד הקשה אמ"ו ...".

⁴⁰ נולד בשנת 1561, היה ממנהיגיה וגדוליה של יהדות פולין. נפטר בשנת 1640.

⁴¹ דבריו הובאו בספרו של רפל, דב, הויכוח על הפלפול, הוצאת דביר, ירושלים – תל אביב תש"ם, סעיף 39, עמ' 109 –

110.

⁴² רשימה ארוכה של ספרים כאלה נזכרו במאמרו של דימיטרובסקי, חיים זלמן, לעיל הערה 2.

⁴³ יעלינעק, אהרון, "קורות סדר הלימוד", ביכורים, תרכ"ד, שנה ראשונה, עמ' 1 – 26, ושנה שנייה עמ' 1 – 19.

... הנה השל"ה⁴⁴ וכל גדולי ישראל צווחים כי כרוכיה על החילוקים (ההדגשה במקור) הנהוגים בבעלי ישיבה ואומרים שהם מבלי עולם. והנה דבר זה נתפשט מאוד בכל תפוצות ישראל וחלילה לנו לחשוב כן על צדיקים וטובים, קדמונינו, שהנחילו לנו ירחי שוא ומדוחים ח"ו. ואיך לא סקלום אנשי דורם כשהתחילו לקלקל בחילוקים? לכן אומר אני כי החילוקים דרכם בקודש וממעין קודש יצאו אלא נתקלקל באורך הזמן ... אך בעו"ה נתקלקלו הדורות ואדרבא החליפו הנ"ל בפלפולים חריפים ומשוננים ואינם משגיחים אי דומה או אינו דומה, רק שיהיה חריף וחדוד או לשיטתו, אע"פ שאם נעיין היטב אין זה שיטתו, והחילוק רב ביניהם, עד שבעלי החריפים האלו הם המורים בחריפותם.

החשוב בקטע זה הוא לא רק העדות על תפוצת הפלפול, אלא גם הניסיון להצדיק את הופעתו בדורות הראשונים, תוך שלילתו בדורות המאוחרים, וכן הזכרת אחד מדרכי הפלפול והחילוק שהיו ידועים בזמנו: "לשיטתו"⁴⁵.

עדות נוספת לתפוצת הפלפול במאה השמונה-עשרה, ובה דוגמא לדרך לימוד המכונה "לשיטתו" נמצאת בהקדמת של רבי יהושע פלק, מחבר הספר פני יהושע לפירושו למסכת כתובות:

⁴⁴ ראה: של"ה, מסכת שבועות, פרק נר מצוה: "וענין החילוקים, יהיו בטלים ומבוטלים, ומי יתן שלא היו בעולם. ואף אם יאמר האומר שהוא מגיד קרוב לפשוטו ומגיד הרבה עניינים אמתיים, מכל מקום כשמעורב בו אפילו דבר אחד שאינו אמת, אוסר במשהו, ומי יוכל לשער העון פלילי להפוך דברי אלקים תורת אמת. והנה שמעתי דיבת קצת מחכמי הדור האומרים, באם לא עוד החילוק, מה גבר מגוברין, כי אז יקומו הרבה לתפוס ישיבה. על הדברים האלה ראוי לקרוע, להיות ממעט בכבוד שמים, כדי להרבות כבודו. ועוד 'מי יתן כל עם ה' נביאים' (במדבר יא, כט), כי אז יתרבו הדעות. והנה, יש כת משוגעים האומרים החילוק מחדד. האומר כן ראוי לנזיפה. ... רק דבר זה הוא מצוה, ובו ידבקון ויהיה גם כן חידוד, דהיינו לתרץ בדרכים אמיתיים כל 'אויש ברענגר', וכל 'נירן בערגר', וכל 'רעגיר שפורגר', וכן בתוספות לקשר כל 'ואם תאמר' או 'תימה' שהוא בלא זאת. דברים כאלה הם בכלל תורת אמת, והם גם כן חידוד. ... חבל על דאבדין, מה שהוצאתי רוב ימי בחילוקים גדולים ונפלאים, חטאתי עויתי פשעתי. על כן באתי להזהיר הדורות הבאים, ובוזה יתהפכו זדונותי לזכיות. יאמרו נא יראי ה', ויפרסמו כל הנזכר לעיל בקרב כל ישראל לזכות את הרבים". על דברי השל"ה הללו ראה: וינגרטן, שמואל הכהן, "דרכי הלימוד של הנירנברג – רגנשבורג", סיני, ל"ז (תשט"ו), עמ' רסז – רעו. וכן אצל דמיטרובסקי, חיים זלמן, לעיל הערה 2 עמ' קמב ואילך.

⁴⁵ עדות נוספת מן המאה התשע-עשרה נמצאת בצוואתו של רבי יעקב לורברבוים מליסה (1760 – 1832), שהובאה על ידי אסף, שמחה, מקורות לתולדות החינוך בישראל, בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשס"א – תשס"ט, כרך ד אות קל"ה: "אם תזכו ותהיו לומדים תקבעו לעצמכם שיעור פשוט בכל יום, לא פחות מדף אחד גמרא בסדר ש"ס, מלבד שיעור עיון. ואם יהיה לאל ידיכם לפלפל בחידושי תורה, תקבעו בכל יום שעה אחת ללימוד שיעור עיון, והעיון שתלמדו יהיה אליבא דהלכתא, לא בפלפול הנהוג בעוונותינו הרבים בדור הזה". רמז נוסף ניתן ללימוד מדבריו שם בתחילת הצוואה: "יהיה לכם שיעור קבוע בכל יום למקרא ומשנה, ואם כי אמרו חז"ל: תלמוד בבלי בלול מכולם, הם כבר מלאו כרסם במקרא ומשנה, וגם כי אין יצר הרע שולט ללימוד שלא לשמה בלימוד משנה ומקרא. ואף שלא ראייתם כן ממני, בנערותי עשיתי כן, ולעת זקנתי בגד בי הזמן והייתי טרוד מאד ולא יכולתי לקיים כאשר עם לבבי". ההערה כי "אין יצר הרע שולט ללימוד שלא לשמה בלימוד משנה ומקרא" רומזת לביקורת על שיטת הפלפול שגוררת את האדם ללימוד שאינו לשמה, אלא להתהדר, ולהראות את חוכמתו ולהתחדד, כדברי המפלפלים.

אומנם כשהתחלתי ללמוד בישיבה מסכת קידושין עניתי ואמרתי, כדי לחדד התלמידים, בתחילת מסכת קידושין בפלוגתא דבית הלל ובית שמאי דלב"ש בדינר ובשווה דינר ולב"ה בשווה פרוטה, שייך דווקא אהך פלוגתא דפליגי ב"ה וב"ש סוף גיטין דב"ש אומרים לא יגרש אדם אשתו אלא אם כן מצא בה ערוות דבר ובית הלל אומרים: אפילו מצא אחרת נאה הימנה. ולפ"ז שפיר איכא למימר דהא בהא תליא [=כלומר, בית הלל לשיטתם ובית שמאי לשיטתם].

ולאחר פלפול ארוך הוא מסיק:

נמצא דלפי מה שפירשנו דמה דס"ל לב"ש בסוף גיטין לא יגרש אא"כ מצא בה ערוות דבר וממילא דעל כרחק יליף קידושי כסף מסברא משום הכי ס"ל נמי דקידושי כסף היינו בדינר דהיינו נמי מסברא שכן אשה מקפדת על עצמה ואינה מתקדשת בפחות מדינר כדאמר ר"ז בגמרא. משא"כ לב"ה דלית ליה הא מילתא דלא יגרש אלא אם כן מצא בה ערוות דבר ואם כן לדידה לא מוכח מידי לקידושי כסף ועל כרחק איצטריך ליה למילף לקידושי כסף מגזירה שוה דקחה קחה משו"ה סבירא ליה דבפרוטה סגי דכל היכא דכתיב בתורה בהדיא כסף היינו פרוטה שהוא הפחות שבכסף. כל זה אמרתי לחדודי בעלמא לחדד התלמידים.

דוגמה זו ממחישה כיצד המפלפלים במאה השמונה-עשרה ניסו לחבר סוגיות אחת לשנייה תוך מציאת התאמה, שלדעתם היא מחויבת, בין דעות של תנאים או אמוראים הנזכרים בשתי סוגיות, כך שכל אחד הולך "לשיטתו" שבסוגיה האחרת. אולם הימצאותו של קטע ארוך, הבנוי בדרך הפלפול, בספר שאינו פלפולי, ושנתפס בעיני רבים כפורץ דרך לשיטת הלימוד החדשה⁴⁶, מלמדת כי אפילו בבתי מדרש שפנו לדרך לימוד חדשה נשמע קול הפלפול, אומנם תוך סיוגו בתחילתו ובסופו בהצהרה כי לא בא אלא לחדד את התלמידים. מסתבר כי בלימוד הישיבה בעל-פה תפס הפלפול חלק גדול יותר ממה שהעזו להעלות על הכתב, בישיבות שנטו מדרך הפלפול. תופעה זו כבר נזכרה בהקדמתו של חכם אחר בן המאה השמונה-עשרה, רבי אריה לייב, בהקדמתו לספרו: *שלת שאגת אריה*:

והנה כל מה שכתבתי מנעורי והיה רשום אצלי הוא ממה שחידשתי על גפ"ת ופוסקים, כי זולת זה מה שפלפלתי לחדד את התלמידים או דרך דרוש לא העליתי על ספר, כי את הכל ישא הרוח ואין זה אלא הבל ורעות רוח.

רבי אריה לייב מעיד כי דרכו הייתה לשלב בלימוד הישיבה גם קטעים פלפוליים אך לא העלה אותם על

⁴⁶ ראה: תא-שמע, ישראל משה, "הגר"א ובעל שאגת אריה, הפני יהושע וספר ציון לנפש חיה – לתולדותיהם של הזרמים החדשים בספרות הרבנית ערב תנועת ההשכלה", סידרא, בר-אילן, טו (תשנ"ט), עמ' 181 – 191. ברויאר, מרדכי, אהלי תורה, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 206 ושם הערה 184. וכך כותב ברויאר שם: "רק באמצע המאה הי"ח נפתח פרק חדש בתולדות הלימוד האשכנזי. באותו זמן פעל ר' יעקב יהושע פלק, אחד מראשי הישיבות המפורסמים באותה המאה. בחיבורו פני יהושע ... פתח עידן חדש: ניתוח טקסט הגמרא וביאורו על יסוד הבנה ביקורתית והיגיון, בזיקה מרובה אל מפרשי התלמוד הראשונים, כולל הרמב"ם, תוך דילוג על דרכי הפלפול של האחרונים".

הכתב. אין ספק שחכם זה נמנה בין יוצריה של שיטת הלימוד החדשה⁴⁷, שהלכה וכבשה את עולם הישיבות במאה השמונה-עשרה ולאחריה, לאחר דעיכתו של הפלפול. כאמור, אף הוא לא דחה את הפלפול לגמרי אבל הותירו כתורה שבעל-פה.

גם קולם של המתנגדים לפלפול לא נדם במאה ה-18. הויכוח על שיטת הלימוד נמשך עד לתוך המאה התשע-עשרה. נזכיר רק את מפעלו של הגר"א שנתפס בעיני ממשיכיו כמלחמה בדרך הפלפול, לא רק על ידי הצהרות נגדה אלא בעיקר בהצבת אלטרנטיבה למדנית לדרך הפלפול. "וכמפורסם בכל מדינתנו שהוא ז"ל [=הגר"א] היה אור התורה לנתיבנו, שממנו ואילך הונהג דרך עסק התורה אצל רובא דרובא מחכמי הדור והתלמידים אך בדרך הישרה לאמתה של תורה", כתב עליו רבי אברהם שמחה מאמציסלאוו⁴⁸, אחיינו של רבי חיים מוולוז'ין. דברים אלה מאשרים לא רק את התנגדותו של הגר"א לשיטת הפלפול אלא גם מעידים על המהפך שחל במאה השמונה-עשרה⁴⁹.

לשם הבנת מבנה החשיבה הפלפולית, שהיה נוהג במאה השמונה-עשרה, בחרנו להביא חילוק אחד בשלמותו, למרות אריכותו, מן הספר *פרחי שושנים*, תוך השוואתו לסגנון כתיבתו של רבי פינחס הלוי. חשוב לשים לב לדרך החשיבה הפלפולית החוזרת את המהלך כולו ויוצרת 'חילוק' שלם.

החילוק נסוב על דברי הגמרא במסכת כתובות (דף יז ע"ב – יח ע"א). במשנה שם (טו ע"ב) מובאת דעתו של רבי יהושע: "ומודה רבי יהושע באומר לחברו: שדה זו של אביך הייתה ולקחתיה הימנו, שהוא נאמן, הפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם יש עדים שהיה של אביו והוא אומר: לקחתיה הימנו, אינו נאמן". ונחלקו רש"י ותוס' בפירוש משנה זו. לדעת רש"י האומר לחברו שדה זו של אביך הייתה ולקחתיה ממנו נאמן דווקא במקום שחברו אינו תובעו ואינו יודע שהייתה של אביו, ומיגו שלא היה אומר של אביך הייתה, נאמן הוא לומר לקחתיה ממנו. אולם התוספות חולקים וסוברים שאף במקום שחברו תובע את הקרקע ממנו בטענת של אבותי, הוא נאמן לומר של אביך הייתה ולקחתיה ממנו במיגו שהיה אומר: לא הייתה של אביך מעולם.

חידושו של רבי יהושע הוא שהטוען טענה והיפוכה (של אביך הייתה ולקחתיה ממנו) נאמן במיגו. שלוש פעמים מציעה הגמרא ניסוח אחר לדברי רבי יהושע שממנו היה ניתן ללמוד את אותו חידוש בדיוק.

⁴⁷ תא-שמע, ישראל משה, לעיל הערה 46. טויטו, אוריאל, שיטתו של רבי אריה ליב בפירושו טורי אבן למסכתות חגיגה ראש השנה ומגילה, עבודת תיזה לתואר שני, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ד. וראה להלן פרקים ג-ד.
⁴⁸ הקדמת רבי אברהם שמחה מאמציסלאוו לזוהר חדש. הובא אצל אטקס, עמנואל, *יחיד בדורו*, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2000, עמ' 22.

⁴⁹ על השינוי שהכניס הגר"א ובעיקבותיו רבי חיים מוולוז'ין בשיטת הלימוד כותב זיון, הגרש"י, *אישים ושיטות*, הוצאת בית הלל, ירושלים חש"ד, עמ' 18: "המפלפלים החריפים היו נוהגים להשתעשע בחידודים של קושיות ותירוצים, היו מקשרים חבל בחבל ונימא בנימא ויוצרים מיני המצאות מסובכות, אבל אינם מיישרים דרך בסוגיה עצמה. ר' חיים והקים ישיבה לפי דרכו של רבו הגדול, הגר"א. לא קושיא ותירוצין הם הקובעים ולא פלפולים מחודדים הם הדרך. הבנה ישרה של הסוגיה היא המטרה והחיפוש אחרי האמת, לא אחרי חריפות, היא השאיפה". ועל התנגדות הגר"א ותלמידיו לדרך הפלפול ראה: צימבליסט, הרב חיים, "לדרכו של הגר"א בביאוריו לשולחן ערוך", *ניב מדרשיה*, (אביב-תשכ"ט), עמ' 139 – 144. שוחט, רפאל, "יחסו של הגר"א לפלפול ובעיית המסורות בע"פ", *שנה בשנה*, תשנ"ח, עמ' 337 – 348.

וממילא מקשה הגמרא: מה חידש רבי יהושע בזה שהעמיד את דבריו דווקא בטוען של אביך הייתה ולא נקט דוגמאות אחרות שמהן היה נלמד חידוש גדול יותר, וכדלקמן:

- א. "וליתני: מודה רבי יהושע באומר לחברו שדה זו שלך הייתה ולקחתיה ממך [שהוא נאמן]"
- ב. "וליתני: מודה רבי יהושע באומר לחברו מנה לויתי ממך ופרעתי לך שהוא נאמן".
- ג. "וליתני: מודה רבי יהושע באומר לחברו: מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס שהוא נאמן".

בכל אחד מהמקרים מסבירה הגמרא מדוע לא יכול היה רבי יהושע לומר את דבריו כמוצע, אלא נאלץ לנקוט דווקא בדוגמה שנקט. בדוגמה הראשונה מסיקה הגמרא שבחר רבי יהושע לומר את דבריו "שדה זו של אביך הייתה ולקחתיה ממנו", ולא "שדה זו שלך הייתה ולקחתיה ממך", כדי ללמדנו שאין מחזיקים בנכסי קטן. "וכדבר הונא, דאמר רב הונא: אין מחזיקים בנכסי קטן אפילו הגדיל. ורב הונא מתניתין אתא לאשמועינן? איבעית אימא רב הונא דיוקא דמתניתין קאמר [=משום דמתניתין לא מיפרשא בהדיא דבהכי עסקינן ואתא רב הונא לאשמועינן בהדיא, ומדיוקא דמתניתין קא יליף לה. רש"י], ואיבעית אימא אפילו הגדיל קמ"ל".

סוגיה זו היא קשה וסבוכה ורבו בה השיטות והפירושים והיא מזמנת כר נרחב למפלפלים להציע דרכה את חידושיהם ופלפוליהם. כבר המהרש"א בפירושו לסוגיה מעלה שאלות בסגנון פלפולי מובהק, ועל דברי הגמ': "משום דקא בעי למיתני סיפא ...", הוא מקשה: "קצת קשה: דארישא גופיה הוי מצי לשינויי הכי, דלא הוי מצי למתני ומודה רבי יהושע בהכי, דלית ביה מיגו כלל, דבלאו מיגו הוה נאמן כיון דקימ"ל המלווה את חברו בעדים אין צריך לפרועו בעדים?" כלומר, עד שמקשה הגמרא מן הסיפא יכולה הייתה להקשות מן הרישא⁵⁰. מכל מקום אין הדיון מתפתח אצלו לכלל מבנה פלפולי שלם או למבנה של חילוק, אלא נושא אופי של קושיא ותירוץ מקומיים. בחילוק שלפנינו משתמש הכותב בשאלתו זו של המהרש"א.

דוגמה לפלפול מהספר פרחי שושנים (כתובות דף יז עמ' ב):

הצגת שיטות רש"י ותוספות בפירוש הסוגיה וקושיית תוספות על שיטת רש"י

ולתני מודה רבי יהושע כו'. בשיטה זו רבו הקושיות. התוס' מפרשים המשנה דמודה ר"י באומר שדה זו של אביך הייתה כו' דמירי אפילו בתבעו ונאמן במיגו דאי בעי אמר לא הייתה של אביך מעולם. ולא כפירוש רש"י דפי' דווקא באינו תובעו דהוי אין שור שחוט לפניך, אבל בתובעו א"נ (=אינו נאמן), דאל"כ ל"ל למתני: ואם יש עדים כו' ה"ל לומר אפילו בלא עדים, דהיינו שתובעו נמי א"נ (=אינו נאמן)?

קושיה נוספת של תוספות על רש"י

ועוד דלקמן פריך: וליתני מודה ר"י באומר: שדה זו שלי הייתה כו' מוכח דמיירי בתבעו כו'?

ועוד הקשה מהרש"א: לקמן פריך הגמרא ליתני מודה ר"י באומר מנה לויתי ממך ופרעתי

הצגת קושיית

⁵⁰ ספרי המהרש"א (1555 – 1623) השתלבו במהירות בעולם הישיבות ונפוצו בין הלומדים. מסתבר שבתי מדרש שונים, בעלי סגנונות לימודיים שונים שילבו את דברי המהרש"א בדרך לימודם. בספרי הפלפול המאוחרים, כבר מופיעות קושיות המהרש"א פעמים רבות בתוך המהלך הפלפולי. עדיין לא נערך מחקר על הקשר שבין שיטתו של המהרש"א לבין הפלפול ועל השפעתו של המהרש"א על המפלפלים.

המהרש"א	לך, שהוא נאמן, משום דקא בעי למיתני סיפא: ואם יש עדים א"נ (=אינו נאמן) והא קימ"ל המלוה את חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים. והקשה: למה הקשו על הסיפא הלא הרישא גם כן אינו עולה כהוגן, דהיכי קאמר ר"י דנאמן במיגו, הלא בלא מיגו נאמן לומר פרעתי, והאריך בדחוקים, ע"ש.
הצגת קושית תוספות נוספת ותירוץ, וקושיא על תירוץ התוספות	ותו מקשים: למ"ד צריך לפורעו בעדים תיקשי ליה ממתני? וי"ל דלא חשיב פירכא, דניחא ליה לאשמועינן דאין מחזיקין בנ"ק (=בנכסי קטן). וזה קשה להולמו א"כ לישני על כל קושיות הגמרא הכי, לאשמועינן דא"מ בנ"ק (=שאין מחזיקין בנכסי קטן)?
הצגת קושיא נוספת של המהרש"א	ועוד פריך וליתני מודה רבי יהושע באומר מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס כו' הא אמרי משיב אבידה הוא עיין פירש"י אי אליבא דראב"י וכולי ופריך, וראב"י ל"ל (=לית ליה) משיב אבידה פטור, ומסיק בתובעו קטן ובדרב' קמפלגי כו' ומקשה מהרש"א ע"ז לפי פירוש רש"י דאיירי בלא תובעו האיך משני שלא כמאן הא סבר כר"א כו' ע"ש.
קושיית "העולם" על התוספות	ע"כ נפלו הספקות בשיטה זו. ואמ' אמ"ו דכולהו בחדא מחתא כו' דהעולם מקשים על התוס' דהקשו לפירוש"י דבתובעו א"נ (=אינו נאמן) ה"ל למיתני בסיפא: אם תבעו א"נ (=אינו נאמן), וזה לק"מ (=לא קשיא מידי) דאי תני אם תבעו א"נ (=אינו נאמן) לא הוי קשה, ה"ד (=היכי דמי) אי דאכלה שני חזקה אמאי א"נ (=אינו נאמן) ואי דלא אכלה כו' פשיטא דלא מהימן, דלעולם דלא אכלה ש"ח (=שני חזקה) ודקשי' לך פשיטא דלא מהימן דצריך לאשמועינן, דלא מהימן במיגו דאי בעי אמר לא הייתה של אביך מעולם כסברת התוספות, באמת צריך לאשמועינן דלא אמרינן מיגו אלא היכא דאין שור שחוט לפניך ולא הוי שמעינן דאין מחזיקים וכו' משום הכי תני עדים. לפ"ז שפיר ק' ממ"נ (=ממה נפשך) אי לא אכלה כו' וצ"ל כדרב הונא?
תירוץ קושיית "העולם" על תוספות	ותירץ אמ"ו דזה לק"מ (=לא קשיא מידי) דתו מקשינן שפיר דליתני ואם תובעו, ודקשי' לך דא"כ לא שמעינן דאין מחזיקין כו' דע"כ הוי שמעינן דהיה קשה ליתני שדה זו שלך הייתה כו' וע"כ הוכרח לתרץ ה"ד כו' אלא כדרב הונא וממילא הוי שמעינן מרישא כדר"ה דאין מחזיקין כו'. ולפ"ז אזדא לה קושיית העולם.
תירוץ לקושיא הראשונה של התוספות על רש"י על סמך תירוץ לקושיית "העולם".	ועל זה קשה קושי' אלימתא ותרי בהדי הדדי קשו. תרווייהו דקושיות לק"מ (=לא קשיא מידי) דלא יכול למיתני בסיפא ואם תבעו א"נ (=אינו נאמן) דע"כ צ"ל לפירוש"י דבתבעו א"נ (=אינו נאמן) והא הוי מיגו דאי בעי אמר לא הייתה של אביך אצ"ל דזה הוי מיגו דהעזה דאינו יכול להעזי ולומר דלא הייתה של אביך דהלא יודע שהייתה של אביו דתבעו, משום זה ניחא ליה לומר לקחתי הימנו דאינו יודע אם לקח מאביו, ומיגו דהעזה לא אמרינן. לפ"ז אי תני ואם תובעו וכו' לא הוי ק' ליתני באומר שדה זו שלך הייתה ואינו תובעו נאמן, ותובעו אינו נאמן, זה אינו דבשלך אפילו תובעו ודאי נאמן מיגו דאי בעי אמר לא הייתה שלך מעולם, דעל זה א"ל דהוי מיגו דהעזה דהא בשלך אירי, וכי היכי דידוע דהייתה שלו הכי נמי

יודע אם לקח הימנו אם לאו, וכי מעיז ואמ' לקחתי ממך ודאי נאמן במיגו דאי בעי אמר לא הייתה שלך, ולא הוי קשה וליתני כו'. לפ"ז לא הוי שמעינן דאין מחזיקין, דמכוח קושיא זו באנו לר"ה, דצריך לשינויי על קושי' זו ה"ד (=היכי דמי) וע"ז קשה השתא נמי ה"ד אלא כדר"ה, אבל אי הוי תני ואם תבעו א"נ (=אינו נאמן) לא הוי ק' וליתני שדה זו שלך הייתה ולא באנו לדבריו, א"כ קושיא הראשונה של התוס' על פירש"י ליתא.

ועוד קשה על התוס' מה שמקשים עוד על רש"י מדפריך בגמרא וליתני שדה זו שלך, דאי מיירי אינו תובעו הלא הוא יודע שהייתה שלו וכו' ע"ש. זה נמי לק"מ (=לא קשיא מידי) דלעולם המתני' בלא תבעו דר"י מודה שאין השור ש"ל (=שחוט לפנינו) דמשמע דאינו תובעו.

קושיא נוספת על קושיית התוספות על רש"י ותירוצה.

והא דמקשה הגמ' וליתני כו' משמע דמיירי בתובעו? לק"מ דהא לפי פשטא דמתני' היה משמע דאיירי בתובעו כדמוכח בתו' דלמה תני אם יש עדים א"נ (=אינו נאמן) ליתני אם תבעו א"נ (=אינו נאמן), אלא זה אין ראיה כדפירשנו לעיל דאי תני אם תבעו, לא שמעינן הא דר"ה, אבל המקשן עדיין לא ידע הא דר"ה ודאי סבר דתני' איירי בתובעו לכך קשי' ליה וליתני כו', אבל רש"י מפרש לפי האמת ולק"מ מסיפא ואיירי באינו תובעו. ולפ"ז א"ש (=אתי שפיר) כל הסוגיה דילן,

תירוץ לקושיא השנייה של תוספות על רש"י.

דבל"ז (=דבלא זה) יש לדקדק בגמ' על הא דאמר ור"ה דיוקא דמתני' קאמר, מאי דיוקא דקאמר הלא מתניתין לא מיתוקמי אלא בהכי? אלא ה"פ (=הכי פירושו) ור"ה דיוקא דמתני' קאמר, ר"ל: דק' דתני עדים ולא תני תבעו אלא לאשמעינן דאין מחזיקין כו' כדפירשנו.

קושיא על מהלך הסוגיה ותירוצה

לפ"ז קושיא (קושיית) התוס' וקושיית המהרש"א לק"מ, דהכי מקשה הגמרא: דליתני מודה ר"י באומר מנה לוית' ממך ופרעתי לך שהוא נאמן וא"ל התי' (=ואמר לו התירוץ) לשמועין דאין מחזיקין. לפ"ז ק' קושיית המקשן לעיל ור"ה מתני' אתא לאשמעינן, וא"ל דר"ל דיוקא דמתני' דהיינו מכח דתני אם יש עדים ולא תני אם תבעו, אלא לאשמעינן שאין מחזיקין, הלא בל"ז יהא מוכח דאין מחזיקין מכח קושי' דליתני מנה לוית' ממך, ובא התרצן ומשני ב' ת' (=תירוצים) משום דבעי למתני סיפא אם יש עדים שלוח הימנו א"נ (=אינו נאמן), פי' מדתני אם יש עדים וק' למה אינו תני אם תבעו אלא ודאי לאשמעינן דר"ה. ואי תני מנה לוית' ממך לא הוי שמעינן דר"ה. דהיינו זה התיר' (=התירוץ) קאי אליבא דמ"ד דסבר המלוה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים, וזה התיר' (=התירוץ) לחוד אינו מספיק דאכתי ק' למה תני עדים ולא תני תבעו, ולאשמעינן דר"ה אין לומר, דכבר יאה נשמע מכח קושי' הלז כדפירשנו, ולזה משני עוד תי' (=תירוץ) והא קמ"ל המלוה את חברו בעדים א"צ לפורעו בעדים ואינו יכול ליתני מנה לוית' וכולי דאם כן לא קאי רישא וסיפא, רישא אינו קאי כמו קושיית המהרש"א דלמה אמר הטעם משום מיגו, בלא מיגו א"צ לפורעו בעדים. ולא כסברת המהרש"א דזה התירוץ לא קאי אלא אסיפא אלא קאי גם ארישא. לפ"ז צריך למיתני עדים לאשמעינן דר"ה ולא יהיה נשמע מכח קושיא זו, דעל קושיא זו בלא"ה

תירוץ קושיית תוספות וקושיית המהרש"א על פי תירוץ לקושיא על מהלך הסוגיה.

מתרצים שפיר דהמלווה בעדים אצ"ל בעדים.

קושיא על הסברו
את שיטת
התוספות
ותירוזה.

וא"ת הא תינח למ"ד אצל"ב (=אין צריך לפורעו בעדים) אלא צריך כו' קשה וליתני מנה
ליתני כו' ע"כ צריך לתרץ לאשמועינן דא"מ כו' (=דאין מחזיקים בנכסי קטן) כדפרשנו
באמת. לפ"ז קשה למה תני עדים ולא תני תבעו וק' (=וקשה) ר"ה מאי אתא לאשמועינן? זה
לק"מ דר"ה אתיא לאשמועינן למ"ד אצ"ב כו' ולא מוכח מכח קושיא הלז בא"מ (=דאין
מחזיקין) כדפרשנו, רק בא לאשמועינן דיוקא דמתני'.

תירוצ קושיית
המהרש"א על פי
שיטתו בהסבר
הסוגיה.

ובסגנון זה מתורץ ג"כ קושית מהרש"א לפי שיטה דילן דמתני איירי בלא תובעו, אבל תובעו
אינו נאמן ק' לפי המסקנה דסבר ר"א דדוקא תבעו צריך לישבע אבל אינו תבעו מודה ר"א
דנאמן דמשיב אבידה פטור, לפ"ז קושיית המקשן במקומה עומדת וליתני מנה לאבא בידך
ויהא סבר (סובר?) כדאיתא דתבעו א"נ (=אינו נאמן) ואינו תבעו נאמן? לק"מ דהלא על זה
הדרך ג"כ יכול לשנות לאשמועינן דא"מ (=דאין מחזיקין) כו' אבל לפ"ז ק' ר"ה מתני' וכו'
א"ל דיוקא דמתני' כו' דהלא בלא ר"ה נדע דמתני' איירי בא"מ (=באין מחזיקין) מכח
קושיא? לזה משני התרצן דלעולם משום הכי לא תני מנה לאבא לאשמועינן א"מ (=אין
מחזיקין). ודקשיא ליה: א"כ ר"ה מאי אתי לאשמועינן הלא בל"ז (=בלא זה) מוכח מכח
קושיא דלא תני מנה כו' זה אינו, דלא מוכח מידי מכח זה הקושיא דיכול לשנות לכך לא תני
מנה כו' דלא הוי אתיא כמאן, לא כרבנן ולא כר"א. ודתקשי לך לפי המסקנה אתי כר"א
מתרצין לאשמועינן כרבנן.

לפני שנבדוק את מהלך החשיבה הפלפולי שבחילוק זה, נעיר כי גם בעיון קל ניכרים בו סימני הפלפול.
העיון הוא מקומי לחלוטין, הוא עוסק בפירושי רש"י ותוספות בלבד ולא מוזכרים בו ראשונים אחרים או
שיטות אחרות בפירוש הסוגיה. מטרת הפלפול היא פרשנית ואין בה הסקת מסקנה להלכה. כמו כן יש כאן
שימוש במתודות פלפוליות מובהקות: האחת היא "בלא זאת"⁵¹ והשנייה: הדיון עצמו מתייחס אל שלבי
הסוגיה השונים ומסביר מה סבר המקשן ומה ענה לו התרצן. הסבר זה חוזר פעמיים – על פי השיטות
השונות. גם הניסיון לתרץ את קושיות המהרש"א הפך במאה השמנה-עשרה לחלק אינטגרלי של
הפלפול.

החילוק פותח בסדרה של קושיות חלקם של התוספות, חלקם של המהרש"א וחלקן של המחבר עצמו.
לאחר הצגת הקושיות עובר המחבר לנושא אחר, מביא את קושיית "העולם" ומתרצה⁵². תרוץ זה פותח
בפניו פתח להרצות את תירוציו לקושיות שפתח בהם את החילוק. התירוצים כולם לקוחים מתוך הסוגיה
עצמה, ועל סמך הבחנה בין שלביה השונים של הסוגיה. מבנה הדיון הוא של קושיא הגוררת אחריה תירוצ
שבעזרתו מתורצת קושיא נוספת. בסופו של הדיון מתורצות כל הקושיות, כאשר תירוצם עולה מתוך

⁵¹ לדעת המחבר שאלת "בלא זאת" היא עצמה קושיית המקשן בגמרא. (ראה בקטע: תירוצ קושיית תוספות וקושיית
המהרש"א על פי תירוצו לקושיא על מהלך הסוגיה).

⁵² כבר דימיטרובסקי, חיים זלמן, עמד על דרך זו, ראה בדבריו שהובאו לעיל עמ' 20.

הסברת מהלך הסוגיה ושלביה השונים. פתיחתו של ה"חילוק" בשיטות רש"י ותוספות מציינות את ההתפתחות שחלה בדרך הפלפול בסוף המאה השבע-עשרה ועד למאה השמונה-עשרה. את מקומה של ה"סברא מבחון" תפסו קושיות המחברים כמו ספרי המהרש"א. רש"י ותוספות הפכו לחלק אינטגרלי מן הגמרא עצמה. שינוי זה אינו מוחלט ו"הסברא מבחון" עדיין לא נעלמה לחלוטין, אבל פעמים רבות שקושיות המחברים, בעיקר האחרונים, באות במקומה.

בחינת השאלות בהן עוסק החילוק מעלה מבהירה גם היא את דרך החשיבה הפלפולית. הקושיה הראשונה שמובאת בחילוק היא קושיית התוספות על רש"י. לדעת רש"י הסוגיה דנה במקרה שאין בעל השדה תובע את שדהו, שכן לדעת רש"י במקום שבעל השדה תובע את השדה, לא נאמן המחזיק לומר "שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו". על כך מקשים התוספות, שאם כדבריו, מדוע המשיך רבי יהושע ואמר: "ואם יש עדים שהיא של אביו, והוא אומר: לקחתיה ממנו, אינו נאמן", יכול היה רבי יהושע לומר חידוש גדול יותר: "אם תבעו, אפילו בלא עדים, אינו נאמן"?

שאלת תוספות זו, קרובה מאוד לדרך המפלפלים, שהיו מרבים בדיוקים בלשון הסוגיה ובבחינת ההקשר שבין חלקיה וכן בבחינה מדוע לא אמרה הגמרא חידוש גדול יותר וכד', כפי שהוא בקושיית התוספות שלפנינו.

גם שאלת המהרש"א היא על דרך הפלפול, וכדלהלן:

הגמרא מנסה להציע ניסוח שונה לדברי רבי יהושע: "ליתני: מודה רבי יהושע באומר מנה לויתי ממך ופרעתי לך, שהוא נאמן?" כלומר: מדוע רבי יהושע אמר את דינו במקרה שהוא מודה שהשדה הייתה של האב, יכול היה רבי יהושע להשמיענו את אותו חידוש במקרה פשוט יותר, כשהוא טוען: מנה לויתי ממך ופרעתי לך, שהוא נאמן במיגו שהיה יכול לומר שכלל לא לווה? על כך משיבה הגמרא: "משום דקא בעי למיתני סיפא: ואם יש עדים א"נ (=אינו נאמן), והא קימ"ל המלוה את חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים". כלומר, מאחר ורצה רבי יהושע להשמיענו שאם יש עדים אין הוא נאמן, נאלץ רבי יהושע להעמיד בטוען שדה שזו של אביך הייתה, שכן במקרה וטען: מנה לויתי ממך, אף אם יש עדים שלווה הוא נאמן לומר שפרע, שכן המלווה את חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים.

על כך מקשה המהרש"א: "למה הקשו על הסיפא הלא הרישא גם כן אינו עולה כהוגן, דהיכי קאמר ר"י דנאמן במיגו, הלא בלא מיגו נאמן לומר פרעתי". כלומר, מדוע מקשה הגמרא על הסיפא של דברי רבי יהושע, הרי אותה קושיה יכולה הייתה הגמרא להקשות גם על הרישא של דבריו: מדוע אומר רבי יהושע שהטוען: מנה לויתי ממך ופרעתי נאמן מטעם מיגו, הרי גם בלא מיגו נאמן לומר פרעתי, ואפילו אם יש עדים הוא נאמן מטעם שהמלווה את חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים? שאלה זו היא פלפולית מובהקת: מדוע הגמרא מקשה על הסיפא של דברי רבי יהושע, בעוד הייתה יכולה את אותה קושיה להקשות על הרישא?

קושיות אלה, שחלקן על הגמרא וחלקן על רש"י, וכל אחת מהן עוסקת בעניין אחר, מתורצות בתירוץ אחד, ומופיע על כך הודעה כמעט חגיגית: "ואמ' אמ"ו **דכולהו בחדא מחתא**". אחד מהסימנים הבולטים של החילוק הוא הניסיון להציע תירוץ אחד המיישב את כל השאלות, אפילו כאלה שאין קשר ביניהן. ככל שבתירוץ אחד מצליח בעל החילוק ליישב קושיות רבות יותר ובנושאים שונים, כך נחשב החילוק למוצלח יותר וליוקרתי יותר.

גם מהלך התירוץ נע בין תירוצים וקושיות. בכל שלב מתקדם בעל הפלפול ומיישב חלק נוסף, על פי שיטתו. כל תירוץ גורר אחיו קושיה נוספת, אך תירוצה של הקושיה מביא להתקדמות המהלך הפלפולי כולו עד שכל הקושיות מיושבות.

מבנה הקטע וצורת החשיבה שבו ממחישים עד כמה התרחקו הפלפלים מהבירור ההלכתי של הסוגיה. הדגש בלימוד מסוג זה מושם על כושרו של בעל החילוק להמציא סברות חדשות ואפשרויות חדשות לפירוש הסוגיה. אומנם יש בחילוק זה תירוץ לקושיות שהעלה, אך אין בו הצעה לפירוש של הסוגיה בכללה או של שיטת מי מהראשונים או הפוסקים שנתחברו עליה.

במה דרכו של רבי פינחס הייתה שונה מהדרך הממוחששת בדוגמה זו? האם הוא דחה דרך זו לגמרי או ששילב אותה בדרך לימודו?

יחסו של רבי פינחס אל הפלפול

רבי פינחס הלוי חיבר ספרים רבים בהלכה ובמחשבה, המשמשים עד היום חלק מספריית היסוד של כל בחור ישיבה ופוסק הלכה. הוא היה מקורב אל תנועת החסידות, שעשתה אז את צעדיה הראשונים, והשפעתה עליו ניכרת מתוך פירושו לתורה ומתוך ביאוריו לאגדות שבתלמוד. מתוך רשימת חיבוריו נזכיר את ההפלאה על מסכת כתובות וספר המקנה על מסכת קידושין. ספרים אלה מחולקים לשני חלקים. חלקו הראשון של כל אחד מהספרים עוסק בפירוש הגמרא ובחידושים על הסוגיות, ואילו חלקו השני נסוב סביב ההלכות שבשולחן ערוך הקשורות לאותה המסכת: הלכות כתובות והלכות קידושין. קישור של השולחן-ערוך אל הגמרא, והפירוש המשותף לשניהם, אינו מקרי, ויש לראות כבר בצורתו החיצונית של הספר הצהרה על מגמה אנטי פילפולית מובהקת. הפלפול התרחק מהסקת מסקנות הלכתית מלימוד הגמרא, ובודאי שלא ראה בשולחן ערוך חלק מן הספרות שצריכה להילמד בסמוך לסוגיה התלמודית.

הדברים שכתבנו אינם סותרים את העובדה כי דווקא אלו שדבקו בשיטת הפלפול קיבלו את השולחן ערוך ולמדו ממנו את ההלכה. נטייה זו של לומדי הפלפול, לעסוק בסוגיה עצמה ולא בהלכה שניתן להסיק ממנה, הביאה דווקא את המפלפלים ללמוד את ההלכה מן השולחן ערוך, שם נמצאה ההלכה בלשון קצרה וברורה שלא הצריכה השקעת מאמצים רבים, וכך יכלו החכמים לשקוע ראשם ורובם בפלפולים, בלא דאגה שמא לא ידעו את ההלכה. הקשר בין לימוד הפלפול לבין לימוד ההלכה ישירות מן השולחן ערוך עולה מדברי המתנגדים לפלפול, שכרכו בדבריהם את שתי הטענות יחד: את ההתנגדות לפלפול כדרך חשיבה שאינה מביאה לפירוש אמיתי לגמרא, עם הטענה על ניתוק ההלכה מן הגמרא ולימודה מספרי הפוסקים בלא שיעסקו במקורותיה. מרדכי ברויאר⁵³ עמד על כך שהתפשטות לימוד הפוסקים ביישוב החלה במקביל להתפשטות הפלפול:

⁵³ ברויאר, מרדכי, אהלי תורה, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 141 והלאה. וראה עוד שם בעמ' 228: "... יותר מכך תרמו להתפשטות פלפול החילוקים ספרי הפוסקים, עד השולחן ערוך ושאר חיבורי ההלכות הפסוקות של המאה ה"ז". וראה עוד שם עמ' 523 הערה ק'. וכן בדברי כ"ץ, יעקב, מסורת ומשבר, מוסד ביאליק, ירושלים (תשי"ח), עמ' 226: "שחרור זה של העיון במקורות, מן המגמה המעשית הלכית, ביטל את המעצור מפני הפלגת ההגיון לצירופי מחשבה נטולי תכלית מוגדרת. בהתפתחות הקיצונית הביאה מגמה זו, מן המאה ה"ז ואילך, להתהוות ה'חילוקים' המפורסמים. בעלי ה'חילוקים' באו ליישב

דומה כי להתמקדות חלקית זו בהוראת ספרי הפוסקים אין תקדים בתולדותיהן של ישיבות אשכנז. לצורך הסבר התופעה נראה שמותר להצביע על תופעה אחרת, שזמנה חופף את שנות הדורות ההם, ולהעלות את ההשערה שקיים קשר בעל משמעות בין שתי התופעות. בתקופה זו הגיע הפלפול של המורים והתלמידים למידה בלתי משוערת של תחכום וחריפות, ועם זאת למידה רבה של תלישות מן המציאות ההלכתית ומן הצורך להגיע לידי סיכום העיון התלמודי על פי אמיתה של תורה. הפלפול הפך לעסק לימודי ששוב אין לו מטרה מעבר לעצמו. הגברת תשומת הלב לספרות הפוסקים באה איפוא לאזן במידת מה את ההתמסרות היתירה לפלפול העיוני ... צמיחתה של ספרות הפוסקים והמנהגים ... סייעה בידי התלמידים במידה רבה להשתקע בדרכי הפלפול העיוני הבלתי מעשי, שכן ספרות זו שחררה אותם מן הצורך בבירור ההלכה למעשה מתוך התלמוד ומפרשיו. לפיכך מובן שרבים מבין מבקרי הפלפול הסתייגו גם מספרי הפוסקים החדשים. הסתייגות זו מופיעה כבר אצל ראשון המבקרים החריפים, הלא הוא בעל *אורחות צדיקים*. הוא קובל על כי הראשונים "היו בקיאים בכל התלמוד והיו יודעים המצוות מתוך התלמוד ... ולא הוצרכו לספרי פוסקים ... אבל עתה נתמעט הלימוד מאוד".

כך, באופן פרדוכסלי, תרם הפלפול, שדחק את ההלכה אל מחוץ ללימוד הגמרא, את חלקו, להתקבלות השולחן-ערוך כספר פסיקה מחייב. אולם בעוד שדרכי הפלפול ולומדיו ידעו את ההלכה מן השולחן ערוך, ואת כישרונותיהם ונטיותיהם הלימודיות השקיעו בנפרד בלימוד הגמרא, שלא הביא לידי פסיקת הלכה, ראה רבי פינחס הלוי צורך לחברם יחד חיבור מהותי. את לימוד ההלכה לשלב בפרשנות לגמרא ואת לימוד הגמרא לכוון אל פסיקת ההלכה.

וכך כותב רבי פינחס הלוי בהקדמתו לספרו *ההפלאה* על מסכת כתובות, "קונטרס אחרון הנקרא שבת אחים", העוסק בפירוש הלכות כתובות שבשולחן ערוך, על הקשר שבין שני חלקי הספר:

הנה ראיתי להרבה מן המחברים, ... ,

במפרשי הש"ס יחכימו לרבות מעשה חידודים, בפלפול חכם ממתקים וכולם מחמדים

בפאר הלכה ענודים, אך לא שמו ליבם לדברי הפוסקים, ...

ויש הרבה מן החברים עיניהם כיונים, על אפיקי מים מוצאי הדינים,

ולומד פוסקים ראשונים גם אחרונים, העולים על שולחן מלאכים (!), ...

ולא דרשו הדק היטב הדק, לדעת יסודי המשפט והצדק, ויכבד עליהם לחקור ולבדוק, אם ימצא שם בדק,

ואף אם ילמדו הסוגיות המובאים, בפי אריות ולבאים,

לפי תומם הם נקראים ... , ולא יביטו כי אם לעומת המסגרת, והמסקנה היא להם למשמרת,

ולקבוע בהם מסמרות להיותה כמזכרת,

קושיות בדברי התלמוד ומפרשיו על יסוד הנחות הגיוניות, כשהם עצמם הודו באופיין המדומה של הקושיות או בערכם המפוקפק של התירוצים".

ונעשה בזה התורה כשתי תורות בעלת שתי פנים,
 פנים מסבירות, ופנים להבין ולהורות.
והאמת אגיד ולא אכחד, כי מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד,
להיות משנה ברורה והלכה ברורה במקום אחד,
 כי באמת על ידי עומק ההלכות ועיון רב בכל תוצאותיהם,
 נזכה להבין לשון הפוסקים ראשונים ועומק שיטותיהם, ועל מה יסבכו אופניהם ... ,
על כן נהגתי בעת עיון ההלכה והמפרשים לעיין כאחד בדברי הפוסקים,
ולא להפסיק בין הדברים, ולברר דבריהם הצפונים העמוקים.

הצהרה מתודולוגית זו של רבי פינחס מעמידה אותנו על שלושת סגנונות הלימוד: פלפול החידודים (=אולי כוונתו לרמז על שיטת ה"חילוקים"), לימוד ספרי ההלכה במנותק מן התלמוד, והשיטה השלישית, היא שיטתו שלו, המחברת בין הגמרא להלכה, ועיקר החידוש שבה: החיבור בין הגמרא לספרי הפוסקים. חיבור זה אינו רק טכני אלא מלמד הן על דרכי החשיבה והלימוד והן על מטרת הלימוד: ברור ההלכה.

אולם כדי לעמוד על המעבר מן הפלפול אל שיטת הלימוד החדשה, לא נוכל להסתפק בהצהרותיהם של החכמים וביחסם אל הפלפול. יש לבחון את דרך יישומה בפועל בבית המדרש ובספרות. הגדרתה ובחינתה מאפייניה יעלו בדינו על ידי ניתוח דרכי החשיבה וסגנון הלימוד של יוצריה, כפי שהוא בא לידי ביטוי ביצירותיהם. וכפי שכתבנו במבוא לעבודה:

הגדרת השיטה החדשה במונחים ובהגדרות המתארים אותה, והמעבר אליה מן הפלפול, צריכה להיעשות תוך ניתוח יצירותיהם של מחדשיה ועמידה על דרך לימודם. שירותוט מאפייני שיטתם ייתן בידנו כלים להגדיר את השינויים שבין שתי השיטות, ואפשרות לזהות את נקודות המעבר שבין שתי השיטות, כגון: הרחבת הלימוד אל סוגיות מקבילות, עיסוק ברמב"ם ובראשונים הספרדים, הסקת מסקנות הלכתיות ועוד.

ניתוח יצירתו של רבי פינחס מלמדת כי חיבור זה, של ההלכה והגמרא, לא נתייחד לצורתו החיצונית של הספר, אלא משוקע גם בצורת החשיבה שלו. מבנה הפסקאות שונה מהמקובל בין המפלפלים ויש בספר התייחסות נרחבת אל שיטות הפוסקים (עד לאחרונים שבהם, כולל מפרשיו האחרונים של השולחן ערוך) וכן העלאת מסקנות הלכתיות מתוך הסוגיה, ושימוש בהלכה כחלק מכלי הניתוח של הסוגיה.

דוגמה לדרך הלימוד של רבי פינחס:

לשם הדגמת מבנה הפסקאות ודרך העיסוק בהלכה נבחן את הפסקה הראשונה מספרו *ההפלאה* על מסכת כתובות (דף ב עמ' א). הדברים נסובים על המשנה הראשונה של המסכת: "בתולה נישאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי, שפעמיים בשבת בתי דינים יושבין בעיירות, ביום שני וביום חמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית הדין". בדבריו על משנה זו כותב רבי פינחס:

מתני' בתולה נישאת וכו' ואלמנה וכו'. הנה הרמב"ם וטוש"ע באה"ע בסי' סד סעיף ג שינו לשון המתני' וכתבו הבעולה ליום חמישי. נראה דכוונתם דאלמנה שנכנסה לחופה ולא נבעלה היא בכלל בתולה, דאע"ג דאמרינן לקמן במתני' דף י"א דכתובתה מנה ואין לה טענת בתולים ולכל מילי דינה כבעולה, מכל מקום כיון דאמרינן לקמן דף י"ב וניחוש שמא זינתה תחתיו וכו' הרי דיש לה טענת בתולים לענין איסור לבעלה. א"כ שייך בה טעמא דמתני' שאם היה לו טענת בתולים וכו' דהוא מחשש איסור לבעלה. וכה"ג דייק הב"ח וב"ש שם סע' ב מלשון הרמב"ם שכתב: הנושא את הבעולה צריך לשמוח עימה שלושה ימים, דלהכי נקט לשון הבעולה לא נקט לשון אלמנה כדאיתא בברייטא, דקמ"ל דכשהיא האלמנה שנכנסה לחופה ולא נבעלה צריך לשמוח עימה שבעה ימים (ומדברי הח"מ שם לא משמע כן).

ומיהו היה אפשר לומר דאפילו אלמנה שנכנסה לחופה ולא נבעלה ניסת ביום ה' כמשמעות לשון המשנה דלא נקט לשון הבעולה. והטעם דלא חששו כל כך משום טענת בתולים באלמנה, כיון דכתבו התוס' דתקנו בכל הנשים משום אשת כהן וקידשה פחות מג' שנים יש לומר דמשום אשת כהן לחוד לא היו מתקנים בכל הנשים אלא משום דלא חילקו בין המתקדשת פחות מג' שנים או אחר ג' שנים. א"כ באלמנה מן הנישואין דלא שייך בה קידשה פחות מג' שנים, דאין חופה פחות מג' שנים, לדעת רוב הפוסקים, ועיין במשנה למלך פ"ג מהלכות אישות.

ותו שאחר הנישואין שוב אין לאביה רשות בה לקדשה מדאורייתא דהוי ליה כיתומה בחיי האב וגם אין מתקדשת למיאון כדאיתא בגיטין דף סה, עד שתגיע למדת צרור וזרקו וכו' יש לומר דלא תקינו בה משום אשת כהן לחודא.

עוד אפשר לומר דלפי מה שכתבנו לקמן דף ה דהא דאמרינן אלמנה נישאת בחמישי היינו ייחוד גמור הראוי לביאה דזה הוא חופה דידה כמ"ש הרא"ש בשמעתין והתוס' ביומא דף י"ג, והוא מן הירושלמי: הלן דכנסין ארמלין וכו'. ולא דמי לחופת בתולה דאינה אלא חופת הינומה ולא ייחוד גמור. וכן דעת רוב הפוסקים. ונראה מסתימת הפוסקים שאפילו נכנסה לחופה ולא נבעלה, כיון דלכל מילי דינה כבעולה, דחופה ונישואין דידה הוא ייחוד גמור הראוי לביאה. ולפ"ז יש לומר לפי הטעם שכתבו התוס' ד"ה וליום הרביעי וכו' ולא בליל חמישי דאיכא למיחש שיטרוך בנישואין ולא יבעול, דזהו בבתולה נישואין דידה, היינו על ידי חופת הינומה, אבל באלמנה דנישואין דידה היינו ייחוד גמור א"כ מסתמא תבעל מיד.

תדע דהא קימ"ל בסוף סי' ס"ח דכיון שנתיחדה עמו שעה אחת שוב אינו יכול לטעון אח"כ טענת בתולים, וכן כתבו התוס' לקמן דף ט ע"ב ד"ה מאי לאו וכו'. כיון שמתייחד עימה ודאי בא עליה. א"כ עדיפא טפי שתנשא בליל ה' או ביום ה', לפי מה

הבאת פרשנותם של הרמב"ם הטור והשולחן ערוך לדין המוזכר במשנה, והסברת המשמעות ההלכתית שלו.

הצגת הקושי בשיטתם, שאינה כמשמעות לשון המשנה, הצעת פירוש אחר והסקת מסקנה הלכתית שונה, המתאימה ללשון המשנה.

הצגת טעם נוסף לפירושו.

הצעת נימוק אחר לשיטתו שאלמנה נישאת בחמישי, כפשט לשון המשנה.

הבאת ראייה לנימוק הנוסף שהעלה.

שיבואר לקמן דיכול לבוא לפני הב"ד כל היום, משתינשא ביום ד', דכל שיש לקרב הזמן שלא יתקרב דעתו עדיף טפי.

וזהא אתי שפיר טפי הא דתני מתני' שפעמיים בשבת וכו' בתר: ואלמנה ליום ה', משום דגם באלמנה ליום ה' איכא האי טעמא היכא שנכנסה לחופה ולא נבעלה. ומה שיטתו.

שומר ליום ה' כולל גם כן ליל ה', כמ"ש ב"י בא"ח סי' ע' דיום רביעי ויום חמישי כולל גם הלילות ובין בליל ה' ובין ביום ה' יכול לבוא לפני בית דין.

שוב ראיתי בירושלמי ריש כתובות וז"ל: בתולה מן הנישואין אימת נישאת וכו' נשמיעני' מן הדא: אם יש עדים שיצאה בהינומא וכו', ולא אדכר רביעי, הדא אמרה דלית רביעי כלום. ונראה פירושו: דמדלא אמר אם יש עדים שנשאת ברביעי כתובתה מאתיים, משום דאין ראייה ממה שנשאת ברביעי, דשמא הייתה אלמנה מן הנישואין שלא נבעלה.

ונראה דמזה נפקא ליה להרמב"ם והטור וש"ע. ואפשר דזהו כוונת רש"י שכתב שפעמיים בשבת אבתולה קאי, דלכאורה הוא מילתא דפשיטא, ולפי מ"ש אתי שפיר משום דהמ"ל (=דהוי מצי למימר) דקאי גם על אלמנה, ודוק.

המשנה עוסקת בזמן הנישואין של נשים, על פי תקנת חכמים. המשנה מבדילה בין בתולה הנישאת על פי תקנת חכמים ביום הרביעי לבין אלמנה הנישאת ביום חמישי. הרמב"ם הטור והשו"ע העתיקו את דין המשנה בשינוי לשון. במקום "אלמנה" הם כתבו "בעולה". משמעות השינוי הוא כי "אלמנה שנכנסה לחופה ולא נבעלה, היא בכלל בתולה" ונישאת ביום רביעי. אומנם משמעות המשנה היא שכל האלמנות נישאות בחמישי, אבל טעם התקנה, "שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין", אילץ את הפוסקים הנ"ל לפרש שמדובר במשנה באלמנה בעולה דווקא, שהרי בבתולה עדיין יכולה להיות לו טענת בתולים. הקושי בפירושם, וממילא גם במסקנתם ההלכתית, ברור: המשנה אינה מחלקת בין אלמנה בעולה לזו שאינה בעולה ומפשט לשון המשנה משמע שגם אלמנה שנכנסה לחופה ולא נבעלה נישאת ליום חמישי.

אולם לדעת רבי פינחס אין הכרח לפרש את המשנה כך, ולדעתו כוונת המשנה שכל אלמנה נשאת ביום החמישי, גם אם היא עדיין בתולה. שני הסברים מביא רבי פינחס מדוע אלמנה שנכנסה לחופה ולא נבעלה תנשא בחמישי, למרות הנימוק שבמשנתנו.

ההסבר הראשון לקוח מדברי התוספות שכתבו, שרק באשת כהן ובקטנה שנישאה בת פחות משלוש שנים יש מקום לתקן זמן לנישואיה משום טענת בתולים, שבה היא נאסרת על בעלה, משא"כ בשאר נשים שאינן נאסרות בכך על בעליהן שלגביהן אין צורך בתקנה זו, אלא שכללו את כל הנשים בתקנה זו כיון שלא רצו לחלק בין מי שנישאה כשהיא קטנה לנישאת בבגרותה. אולם אלמנה שאינה יכולה להינשא בקטנותה – לא תקנו בה שתינשא ברביעי.

וההסבר השני נסמך על דעת הפוסקים שחילקו בין חופת רווקה שהוא כיסוי בהינזמא, לחופת אלמנה (גם אם היא בתולה) שהוא בייחוד גמור. וכיון שחופתה היא בייחוד גמור, מסתמא תבעל מיד, וכל מה שניתן להסמיך את חופתה ליום חמישי שבו שבתי דינים יושבים – עדיף טפי. על פי הטעם השני יתפרש גם סדר הדברים במשנה, שכתבה את הטעם משום טענת בתולים לאחר שהזכירה דין אלמנה, מפני שפעמים שטעם זה קשור אף לנישואי האלמנה. בסוף דבריו מוצא רבי פינחס מקור אחר לסברת הפוסקים ולהצדקת פסיקתם בירושלמי.

השוואת דרכי הלימוד של רבי פינחס לפלפול:

השוואת מבנה הפסקה למבנה הפלפול שהובא לעיל מעמיד אותנו על השינוי הגדול בצורת החשיבה. פסקה זו אינה פותחת בסדרה של שאלות והיא חסרה את הסברא המחודדת המתרצת את כל השאלות בחדא מחתא. אין בה את ההעמדה של המקשן והתרצן והסברת שלבי הסוגיה השונים בהתאמה לחידוש שבסברה המוצעת. יש בפסקה פרשנות למשנה, אך עיקר הנושא שלה אינו פרשני אלא הלכתי. יש בה גם שימוש במתודה של השוואה בין דברי הפוסקים לסוגיית הגמרא, שממנה שאבו הפוסקים את דבריהם. סיומו של הקטע חורג מתחומי הסוגיה המקומית אל הירושלמי, בניסיון למצוא מקור לסברת הפוסקים הראשונים. עצם העיסוק בהלכה והקישור שבין סוגיית הגמרא לדברי הפוסקים, ובעיקר הרמב"ם, מהווה חידוש ביחס לשיטת הפלפול.

הסימנים האנטי פלפוליים שבפסקה זו מצטרפים לאחרים שנוגעים לסגנון הלימוד שבספר, ונפרטם להלן:

מונחי הפלפול:

עם התפתחותה של שיטת הלימוד בדרך הפלפול, יצרו המפלפלים שורה של דרכי לימוד שנטבעו בתבניות קבועות, ובעזרתם שיכללו הלומדים את מבנה הפלפול או החילוק. דרכי פלפול אלה אף נקראו בשם, ופעמים רבות שלא היו מזכירים אלא את המונח הפלפולי המתאים, כדי לציין מהי הקושיא או הבעייה שאיתה מתמודד הפלפול או החילוק. דוגמאות לכך הביא חיים זלמן דימיטרובסקי במאמרו "על דרך הפלפול"⁵⁴. רשימת של מונחים פלפולים כאלה, הביא דימיטרובסקי⁵⁵ מספרו של רבי ישעיהו הורוויץ, שני לוחות הברית:

רק דבר זה הוא מצווה ובו ידבקון ויהיה גם כן חידוד, דהיינו לתרץ בדרכים אמתיים כל או"ש ברענג"ר וכל ניר"ן בערגר וכל רעגיר שפורגור וכן בתוספות לקשר כל ואם תאמר או תימה שהיא בלא זאת

⁵⁴ לעיל הערה 2. ראה שם עמ' קנה, מחידושי מהר"ם שי"ף לגיטין דף ד עמ' ב: "ואם כן קשה קיצור". "קיצור" הוא מונח המציין סוג ידוע של שאלות, שהיו מעסיקות את הלומדים בדרך הפלפול. ועיין עוד שם בהמשך דבריו.

⁵⁵ שם, עמ' קמ"ב.

החוקרים הציעו הסברים לכל המונחים הללו⁵⁶. אחד ממאפייני הספרות הפלפולית הוא לא רק דרך החשיבה שבהם, אלא גם השימוש במונחים פלפוליים מובהקים. אולם בספרו של רבי פינחס מונחים פלפוליים מובהקים אינם נזכרים כלל. גם בספרות הפלפול, ההולכת ונדפסת במאה השמנה-עשרה, עדיין מצוי השימוש במונחים "מקצועיים" המיוחדים לפלפול. אך הם נעדרים מספריו של רבי פינחס.

כתיבה רציפה על כל המסכת:

מאפיין נוסף הוא הכתיבה של החידושים מראש המסכת ועד לסופה. ספרי הפלפול מתרכזים בדרך כלל בדפים הראשונים של המסכת בלבד, או בקטעים נבחרים מתוך המסכת, אך אין הם מפרשים את המסכת כולה ואף לא את רובה. פעמים רבות שהם כלל לא נדפסו על סדר המסכתות אלא בצורות אחרות, כגון על סדר פרשת השבוע. לעומת זאת, הפרשנות למסכת במלואה, דף אחר דף, ובמיוחד צירופה לפרשנות מלאה על ההלכות הקשורות לאותה מסכת בטור ובשולחן ערוך, הם מסימניה של השיטה החדשה.

שילוב פרשנים ופוסקים בדרך לימוד:

בדרך כלל לא שולבה הפרשנות הספרדית בדרך הלימוד המקובל בישיבות. כבר תא-שמע⁵⁷ עמד על חסרון מרכיב זה בצורת הלימוד האשכנזית. עדות להתמקדות הלימוד בישיבות האשכנזיות בלימוד הפרשנות האשכנזית לתלמוד, והתעלמותה מן הפרשנות הספרדית, מוצא תא-שמע בחסרון הדפסתה של הפרשנות הספרדית עד למאה השמונה-עשרה. אף שהלומדים ידעו על קיומה של הפרשנות הספרדית, הן מן הספרים המועטים שכבר נדפסו והן מספרי המלקטים כגון הטור, נמוקי יוסף וחידושי ה"ף על הרי"ף, היא לא נקלטה בישיבות. נראים הדברים שלא חסרון הספרים הביא להתמעטות העיסוק בפרשנות הספרדית, אלא חסרון העיסוק בה הביא להימנעות מהדפסתה. הימנעות זו לא הייתה נחלתם של המפלפלים בלבד. אף המתנגדים לשיטת הפלפול לא הרחיבו את יריעת הלימוד אל מעבר לספרי הפרשנות והפסיקה האשכנזית. מצומצם יותר היה הפלפול. כאמור, אחד ממאפייני הפלפול הוא ההתמקדות בסוגיית הגמרא עם פירושי רש"י ותוספות ועם התפתחותו שולבו בו גם קושיות של ספרי האחרונים, בעיקר המהרש"א, ולא עוד. במאה השמונה-עשרה חל שינוי ביחס הלומדים במזרח אירופה אל הפרשנות הספרדית. במאה זו נדפסו רוב ספרי הפרשנות הספרדית בכמה מהדורות ונקלטו בעולם הישיבות. וכך מסכם תא-שמע את מאמרו:

מכל מקום למדנו לדעת, כי את אשר החמיצו במשך התקופה הארוכה שעד תחילת המאה השמונה-עשרה השלימו המדפיסים במשך המאה השמונה-עשרה באינטנסיוויות רבה, ומה שלא היה בידי הלומדים משך מאות שנים – ואף לא נתבקש על ידיהם – נעשה פופולארי ונפוץ תוך תקופה קצרה יחסית. ואין לשכוח בהקשר זה, כי מלבד חידושי הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א,

⁵⁶ מאמרו של דימיטרובסקי, חיים זלמן, הנ"ל, וכן במאמרים שנזכרו לעיל הערה 2.

⁵⁷ תא-שמע, ישראל משה, "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד", קרית ספר, נ (תשל"ה), עמ' 325 – 336.

נדפסו במשך המאה השמונה-עשרה עוד כמה וכמה ספרי פרשנות, מהם חשובים ביותר כספרי הרמ"ה⁵⁸

הדים לשינוי זה, של הכללת ספרות הראשונים המסועפת בסדר הלימוד, בנוסף על דברי רש"י ותוספות, ניתן למצוא בפירושו של רבי פינחס לגמרא בקידושין (דף ל ע"א):

אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא, מאי דכתיב: ושננתם לבניך (דברים ו, ז) אל תקרי ושננתם אלא ושלשתם, לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד. ... לפיכך נקראו ראשונים סופרים - שהיו סופרים כל האותיות שבתורה, שהיו אומרים: וא"ו דגחון (ויקרא יא, מב) - חציין של אותיות של ספר תורה. דרש דרש (ויקרא י, טז) - חציין של תיבות, והתגלח (ויקרא יג, לג) - של פסוקים, ... בעי רב יוסף: וא"ו דגחון מהאי גיסא, או מהאי גיסא? א"ל: נתי ספר תורה ואימנינהו. מי לא אמר רבה בר בר חנה: לא זז משם עד שהביאו ספר תורה ומנאום? א"ל: אינהו בקיאי בחסירות ויתרות, אנן לא בקיאינן.

דברי רב ספרא שחייב אדם לשלש את לימודו, שליש במקרא, שליש במשנה ושלש בתלמוד, מעוררים שתי שאלות: האחת: מדוע רק הראשונים נקראו סופרים, הרי כולם מצווים לעסוק שליש היום במקרא עד לרמת ספירת אותיותיו? והשניה: כיצד בדורו של יוסף לא היו בקיאים ביתירות וחסרות? האם אין רב יוסף מצווה לשלש את זמן לימודו? על כך משיב רבי פינחס:

ונלע"ד דיש לפרש בזה שכתב הרמב"ם והשו"ע ז"ל: ⁵⁹... במה דברים אמורים בתחילת לימודו של אדם אבל כשיגדל בתורה וכו' ויפנה את עצמו לתלמוד בלבד. והעניין הוא כי בימי הראשונים שהיה להם רוחב לב והייתה התורה בקבלה אמיתית בשורש הטעמים בלא מחלוקות לא היה צריך אריכות כל כך בתלמוד, לכך היה להם זמן לדקדק באותיות התורה בחסרות ויתירות ובפסקי הטעמים ובשאר ענייני דקדוקי סופרים במקרא, על כן היה ראוי להם לחלק הזמן שליש בתורה שבכתב בכל דיקדוקיה ונקודותיה ובפיסוק טעמים, כי רב הוא למעינים בהם. אבל אחר שנתמעטו הלבבות ושרשי התורה ונתרבו המחלוקות, וכל שכן בדורות האחרונים שנפלו ספיקות בדברי הראשונים ורבתה כמו כן המחלוקת בהבנת דבריהם, וכן דור אחר דור, נמצא עיקר לימוד

⁵⁸ תא-שמע, ישראל משה, בהערה הקודמת. וראה שם בהערה 22: "גם יתר חידושי הספרדים לדורותיהם נדפסו לאחר תע"ה (1715)".

⁵⁹ לשון הרמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק א הלכות יא – יב: (יא) וחייב לשלש את זמן לימודו, שליש בתורה שבכתב, ושלש בתורה שבעל פה, ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ... וענין זה הוא הנקרא גמרא. (יב) ... במה דברים אמורים בתחלת תלמודו של אדם אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא לתלמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו.

התלמוד קשה מאוד לעמוד על בירור הדברים⁶⁰. וכיון שדברי התלמוד הם חיינו ואורך ימינו לדעת דין התורה על שורשם, והוא צורך גבוה יותר מדקדוקי סופרים על כן מי שיודע פשוטי המקראות יעסוק במקרא בעיתים מזומנים וברוב ימיו יעסוק בתלמוד כמ"ש הרמב"ם ושו"ע ז"ל. והרי בימי רב יוסף שהייתה דעתם רחבה הרבה מדעתנו ואפילו הכי היה רוב ימיהם בתלמוד ולכך לא היו בקיאי בחסרות ויתירות ודיקדוקי סופרים. ולפי שאמר דישלש אדם שנותיו שליש במקרא, וזה אינו אלא בימי הראשונים, ולכך קאמר בתר הכי שלפיקך נקראו הראשונים סופרים שהיה להם זמן מספיק לעיין בדקדוקי סופרים בשליש ימיהם וק"ל.

בקטע זה מצדיק רבי פינחס את המנהג שרווח בישיבות לעסוק רובו ככולו של היום בתלמוד, ולא לשלש את זמן לימודם. דווקא הראשונים נקראו סופרים כיון שדעתם רחבה "והייתה התורה בקבלה אמיתית בשורש הטעמים בלא מחלוקות" יכלו לסיים ללמוד את הנצרך להם מתורה שבעל-פה בשליש היום, והיה להם די פנאי לעסוק בספירת אותיות התורה. מה שאין כן בדורות מאוחרים שאין דעתנו רחבה כבדורות הראשונים ו"נפלו ספיקות בדברי הראשונים ורבתה כמו כן המחלוקות בהבנת דבריהם" ונוספה לנו החובה לברר את שיטות הראשונים. המדובר כאן הוא, על לימוד שיטות הראשונים על מנת לדעת את שורשי הדינים מהגמרא, על פי שיטות הראשונים השונות, כדבריו: "לדעת דין התורה על שורשם". הקושי בלימוד התלמוד נובע מריבוי השיטות, המחלוקות בפירוש דברי הגמרא ומן הצורך לברר את כולם. הספקות בדברי הראשונים והצורך להקדיש זמן ומאמצים להבנת דבריהם עומד ביסוד דבריו של רבי פינחס. בחינת ספריו של רבי פינחס מלמדת כי דבריו אלה לא כווננו רק לבירור שיטותיהם של רש"י ותוספות, כדרך המפלפלים, אלא להרחבת הלימוד לבירור שיטותיהם של כלל הראשונים, ביניהם גם חכמי הספרדים. בדוגמאות שנביא להלן נראה כיצד הוא מקדיש מקום לבירור שיטותיהם של רש"י ותוספות, אבל מוסיף עליהן את בירור שיטות שאר הראשונים. וכך הוא כותב בכתובות (דף ט עמ' ב): "כל זה כתבנו לפירוש הרי"ף והר"ח, אבל לפירוש רש"י והרמב"ם ז"ל ... אי אפשר לפרש הכי ... ונראה לפרש לפי שיטתו ...". ועוד שם: "כל זה כתבנו לשיטת רש"י אבל לשיטת התוספות הוא ...". וכן בכתובות (דף כה עמ' א) על התוספות ד"ה נאמן: "עיינ מ"ש לעיל דף כד מה שיש ליישב לשיטת רש"י שם, ועתה נראה לפע"ד ליישב לפי שיטת הרמב"ם". דוגמאות אלה, ורבות אחרות הפזורות בספריו, מלמדות על דרך הלימוד החדשה, הכוללת את לימוד הראשונים כולם, ואינה מצטמצמת עוד לרש"י ותוספות בלבד. הרחבה זו עומדת בבסיס החידוש ההלכתי, על הצורך לפנות את הזמן, לשם בירור שיטות הראשונים, על חשבון ספירות אותיות התורה.

יש לשים לב אל החידוש שבדבריו. הרמב"ם והשולחן ערוך לא פטרו את האדם מלימוד המקרא, אלא שפסקו שלאחר שסיים ללמודו יכול האדם לפנות את רוב זמנו לעיסוק בתלמוד. רבי פינחס פוטר את

⁶⁰ וראה בספרו פנים יפות על התורה, שמות, פרק לד, כתב: "כאשר קרה באמת בדורות האחרונים שנחלקו בספרי ראשונים בכוונתם מחלוקת רבות במאוד ...".

האדם, בדורות האחרונים, מלימוד מעמיק של המקרא, ומסתפק בידיעת "פשוטי המקראות" מפני שאת רוב זמנו הוא צריך להקדיש לבירור שיטות הראשונים בפירושם לתלמוד. וכאמור, כך נהג גם הוא בדרך לימודו. המעניין הוא שאין הוא מציג את דרך הלימוד הזו כחדשה, להפך, לשיטתו כך נהגו כבר מדורו של האמורא רב יוסף. שיטת לימודו מוצגת כאן כבדרך אגב, כהמשך של דרך הלימוד המקובלת בדורות כולם. אין זה אומר שרבי פינחס לא היה מודע לחידוש שבדרך בה הלך. כבר הראינו כי רבי פינחס מודע לשיטות הלימוד השונות ואף מציע להן אלטרנטיבה, אלא שאלטרנטיבה זו אינה מוצגת כחידוש אלא כדרך שטוו כבר ראשונים.

החכמים המוזכרים בספריו של רבי פינחס:

אילו חכמים משלב רבי פינחס בדרך לימודו?

הראשונים שנזכר הם חכמי ספרד: אין ספק כי הופעתם של חידושי הספרדים בדרך לימודו של רבי פינחס מעידה על התפתחותה של השיטה החדשה בלימוד בישיבות ועל התרחקותו מן הפלפול. בספר דן רבי פינחס בתורותיהם וחידושיהם של הרי"ף, הרמב"ם בפירושו למשנה ובי"ד החזקה, הראב"ד, הר"י הלוי (מיגש), רמ"ה, רבנו יונה, הרמב"ן, הרשב"א (בחידושים ובתשובות), הריטב"א, הר"ן, הרא"ה, רבנו זרחיה הלוי בעל המאור וכן מביא פירושים מספרו של רבי בצלאל אשכנזי שיטה מקובצת. חכם נוסף שהוא מזכיר הוא רבי נתן מרומי, מחבר ספר הערוך. אל אלה ניתן להוסיף את מפרשי הרמב"ם המגיד משנה והכסף משנה לרבי יוסף קארו. שילובם בצורה כל כך אינטנסיבית, פעמים תוך עימות ביניהם לבין רש"י ותוספות מהווה חידוש ביחס לשיטה הנהוגה ברוב המקומות במאה השמונה-עשרה, וודאי ביחס לדרך הפלפול.

בנוסף לשילוב ספרות הפירושים הספרדית משלב רבי פינחס בדרך לימוד, בצורה אינטנסיבית, את ספרי הפסיקה הישנים והחדשים. שילוב ספרי פסיקה בדרך הלימוד, הן כפרשנים והן כפוסקים, מעידים לא רק על מטרת הלימוד – להביא לידי הלכה, אלא גם על סגנון חדש בדרך ניתוח הסוגיה. רשימת הפוסקים שנביא להלן נזכרה כולה בחלק החידושים שעל הגמרא. עובדה המלמדת על הכללתם של הפוסקים בדרך לימוד הגמרא עצמה.

מלבד הפוסקים האשכנזים כאור זרוע, המרדכי, הראש, הגהות אוש"י, שו"ת תרומת הדשן ותוספות ל"ד, הוא מרבה מאוד להשתמש בטור, בית יוסף ושולחן ערוך (על כל ארבעת חלקיהם), ובולטת גם הנטייה להזכיר, לדון ואף להקשות מתוך הפוסקים האחרונים, מפרשיו של השולחן ערוך. במהלך הלימוד הוא דן בדבריהם של הב"ח, הסמ"ע, בית שמואל, חלקת מחוקק, ש"ך (בספרו וכן בנקודות הכסף), מג"א, ט"ז, חק יעקב ופרי חדש. עליהם ניתן להוסיף את האחרונים שלא כתבו על סדר השולחן ערוך כמו: הלבוש ואת ספר המהרש"ל, הים של שלמה. וכן את מפרשי הרמב"ם מן האחרונים: המשנה למלך וכן לחם משנה על הרמב"ם.

קבוצה שלישת המייחדת את לימודו הם ספרי השאלות ותשובות. שילוב זה של ספרי השו"ת בלימוד הגמרא השוטף, הוא התרחקות נוספת מן המתודה הפלפולית שכלל לא רואה את הלימוד בישיבה כמכוון

לפסיקת הלכה. די אם נזכיר קטע שהבאנו לעיל, מדברי רבי זעליג ברבי יצחק מרגליות בהקדמתו לספרו *חיבורי לקוטים* (נדפס ויניציה תע"ה – 1715):

הנני אגיד רשום בכתב אמת, סדר הלימוד שלנו כך היה. ... שלא לסתור את דברי המקשה מכוח סברת הפוסקים ... וכן שלא להקשות מכוח איזה תשובה. ... בפרט כי ספרי הפוסקים אינם מצויים ביד כל אדם ... ופעם אחת בא הרב על הישיבה ורצה להקשות מכוח סברת הפוסקים וכמעט כל החילוק בנה יסודו על פי סברת הפוסקים והתחילו כל בני הישיבה להתרעם באומרם זהו דרך לא סלול מהטעמים הנ"ל.

שילוב התשובות לא בא רק ככלי פסיקה אלא גם כאוצר של פירושים לסוגיות, בהם דנו הפוסקים בתשובותיהם. אומנם הזכרת התשובות אינה נפוצה בספריו כמו שאר הפוסקים שהזכרנו, אך עצם קיומה מלמד על שינוי וחיידוש. הוא מזכיר בספריו את: *תשובות מה"ם מינץ*, *שו"ת חכם צבי*, תשובת מהר"י פאדווה, *שו"ת פנים מאירות* ותשובות *כנסת יחזקאל*.

סברת הפוסקים, שנזכרת בדבריו של רבי זעליג ברבי יצחק מרגליות, משמשת בדרך לימודו של רבי פינחס, ותדיר שהוא מביא את "סברת הפוסקים" או את "דעת רוב הפוסקים" כסיוע, כקושיה או כראיה לפירוש שהעדיף על פני אחרים. לשונות כמו: "וכן קשה לדעת הפוסקים" או "נראה לדעת הפוסקים" וכד' מצויים אצלו במקומות רבים. הזכרת הפוסקים שכיחה בסגנונות שונים. *במקנה* (קידושין דף מג עמ' ב, אד"ה בתוס' ד"ה לעולם קסבר) הוא כותב: "והנה כמה פוסקים הקשו אהא דאמרינן נאמן אדם לומר החזרתי במיגו דנאנסו אע"ג דנאנסו לא שכיח? והסמ"ע סימן ק"ח ס"ק י"ד כתב לתרץ ... נמצא לפי זה הוי אפשר לתרץ קושית התוס' ...". ושם (דף ז עמ' א): "וראיתי בספר פני יהושע שנתקשה ג"כ בזה דהוי ליה מלוה? ומזה המציא לחלק בין מלוה שהיתה בעין בשעת הלואה ... [למלוה שלא הייתה בעין בשעת הלואה] ... ואין משמעות כל הפוסקים כן ... " ולכן הוא פונה להסביר את הקושיה באופן אחר. וראה עוד שם: " ... אבל לדעת רוב הפוסקים שם ... קשה". ושם (דף לא עמ' א): "אך לפמ"ש הפוסקים דאף במקום שמותרת לו מ"מ אסורה לדור עמו בחצר קשה ונראה דבאמת היינו דהשיבו ר' יהושע". וכן (בדף לו עמ' ב): "כל זה כתבנו לדעת האוסרין אבל לדעת הפוסקים המתירין נראה דסבירא ליה ...". ועוד רבים.

סימן מובהק נוסף להתרחקותו מן הפלפול, הוא העיסוק בדברי הרמב"ם ושילובו בדרך הלימוד לא רק כפוסק אלא גם כפרשן. מתוך פסיקותיו משחזר רבי פינחס את דרך ההבנה שלו את סוגיית הגמרא. פסקאות שלמות הוא מקדיש לדיון בדעת הרמב"ם ובתירוץ קושיות על פסקיו ועוד נשוב לכך בדיון על שיטת לימודו. ולעת עתה נציין שתי דוגמאות: האחת מראה כיצד הוא משתמש בדברי הרמב"ם כפרשנות לגמרא, והשניה כיצד הוא רואה את עצמו כפרשן של הרמב"ם.

א. כתובות דף יא עמ' ב ד"ה עוד נראה לפרש: "ולפי דעת הרמב"ם ז"ל ... עיקר קרא בהכי מיירי שהוזמו עידי הבעל אבל לא נמצאו בתולים ... וא"כ נראה דלעניין כתובה ...".

ב. כתובות דף מז ע"א ד"ה בשלמא לרבי אליעזר בן יעקב. הנה דברי הרמב"ם ז"ל בסוף הלכות נערה תמוהין, דפסק כראב"י ... וקשה דמנ"ל הא ... ותו מנא ליה להרמב"ם למיפסק הלכתא כת"ק ... ונראה ליישב דבריו".

פריצת תחומי הסוגיה המקומית:

מאפיין חשוב המורה על חידוש ביחס לפלפול שנהג במאה השמנה-עשרה הוא, המנעות מתייחוס הלימוד אל הסוגיה המקומית. בדרך לימודו, רבי פינחס אינו נמנע מפריצת תחומי הסוגיה המקומית, ומשלב בלימוד קטעים, הן מסוגיות שבמקומות אחרים והן מפירושי הראשונים, ביניהם רש"י תוספות, ממקומות אחרים בש"ס. פסקאות רבות עוסקות בהשוואות בין הסוגיה המקומית והמסקנות העולות ממנה לבין מקומות אחרים בש"ס או בפוסקים בהם המסקנה היא שונה. לדוגמה: בכתובות (דף יא ע"א ד"ה אמר רב הונא) הוא כותב: "לכאורה קשה: מאי קמ"ל הא אמרינן ביבמות תניא רשב"י אומר ... שוב מצאתי בתוס' ריש פרק בן סורר (סנהדרין) שהביאו ראיה ... תו קשיא לי דהא איתא בשבת דף קלה ע"ב ...". ובהמשך העמוד (שם ד"ה אומנם) הוא כותב: "אומנם אחר העיון נלע"ד ליישב על פי מה שאמרו התוס' בקידושין דף ס"ג ...". ובכתובות (דף יז ע"א א) הוא מקשה על דברי התוספות מגמרא במסכת גיטין: "ומה שכתבו בשם הר"י מקורביל משמע ... והוא פלאי דהא מוכח בסוף פ"ק דמגילה ... ותו דקיימא לן בע"ז דף יג בהולך ללמוד תורה ... וצע"ג. ונראה דאף הר"י מקורביל מודה ...".

פריצת המסגרת של הסוגיה היא מסימניה הבולטים של שיטת הלימוד החדשה ויש בה כדי ללמד על השינוי המתרחש בבתי המדרש. עם זאת חשוב לסייג הערה זו ולומר שלצד פסקאות הללו ישנן בספרי רבי פינחס פסקאות רבות התחומות בתחומי הסוגיה והדיון בהם מקומי לחלוטין, כמקובל בדרך הפלפול.

ונקודה אחרונה: הפלפול חותר להגיע להבנה אחת של סוגיה, החורזת את כל שלבי הסוגיה מהשלב הראשון ועד האחרון. הנטייה של המפלפלים הייתה לשלול דרכים שונות לפירוש הסוגיה וליצור פירוש אחד שמקיף את כולה ומיישב את כל התמיהות והקושיות. אומנם במקום שרש"י ותוספות חלוקים ביניהם, נאלצו המפלפלים להסביר את שתי השיטות. אך כדרך לימוד הם לא ניסו לפרש את הסוגיה בדרכים שונות משל עצמם. להפך, עיקר מטרתם הייתה למצוא את הנקודה המרכזית המאחדת את כל הסוגיה סביבה.

בניגוד למגמה זו מצאנו שרבי פינחס מסביר ומפרש את הסוגיה בכמה אופנים, לא רק בהתאם לשיטות הראשונים או הפוסקים, אלא מראה כיצד הסוגיה יכולה להתפרש בכמה אופנים שונים. בפסקה שנביא להלן, מפרש רבי פינחס את הסוגיה בארבע אפשרויות שונות:

בקידושין (דף מג ע"א א-ב) מביאה הגמרא את דברי רב נחמן: "אמר לשניים צאו וקדשו לי את האישה הן הן שלוחיו והן הן עדיו, וכן בגירושין וכן בדיני ממונות" [= אם שלח הלווה את חובו למלווה על ידי שניים, הן עדיו שפרע את החוב]. ומקשים שם בגמרא: "מאי קסבר [=רב נחמן]: אי קסבר המלווה את חברו בעדים צריך לפרוע בעדים, הני נוגעים בעדות נינהו, דאי אמרי לא פרעניה אמר ליה פרעוני ...".

כלומר, אם רב נחמן סובר שהמלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים, הרי גם שני השלוחים, במקרה שלא נתנו את הכסף למלווה, צריכים להחזיר את הכסף ללווה בעדים, ואם כך הרי אם לא יטענו שפרעו למלווה את החוב יחויבו לשלם למלווה, ואם כן הם נוגעים בעדותם, וכיצד אמר רב נחמן שהם יכולים להיות עדים ללווה שפרע את חובו?

על קושיית הגמרא מקשה רבי פינחס (ד"ה בגמרא שם: מאי קסבר):

לכאורה קשה: נהי דבעלמא סבירא ליה דצריך לפורעו בעדים היינו משום דאין לו מיגו, אבל הכא אי הוי אמרינן אהדרינהו ללווה היה נאמן במיגו דעשינו שליחותך ופרענו למלווה, אם כן אינם נוגעין בעדות, דאפילו אי הוי אמרינן אהדרינהו היו נאמנים?

כלומר, גם אם סובר רב נחמן שהמלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים, כאן יודה רב נחמן שהשלוחים נאמנים גם בלא עדים שפרעו ללווה, שכן יש להם מיגו שיכולים לומר: החזרנו למלווה. וא"כ אין הם נוגעים בעדותם, ומה מקשה הגמרא? על קושיה זו השיב רבי פינחס בארבע אופנים שונים, וממילא גם מפרש את קושיית הגמרא בארבע צורות שונות:

הסבר ראשון לשאלת הגמרא: ונראה לענ"ד דכיון דאמרינן בשבועות דף מ"א דטעמא דמ"ד דסבירא ליה צריך לפורעו בעדים משום דלא הימני' אם כן כי היכא דלא הימני' על הפירעון הכא נמי גבי שליחות לא הימני' אלא ליתן למלווה בפני עדים. ואם השלוחים קרובים שפסולים לעדות והמלווה אומר לא קבלתי אין השלוחים נאמנים נגד הלווה לומר עשינו שליחותך, וכיון דלא הימני' צריכין ליתן למלווה בפני עדים. אם כן שפיר קאמר כיון דאין נאמנים נגד הלווה בכל ענין ומצי למימר להו פרעוני ממילא אפילו הם כשרים לעדות אין זה עדות כלל להפסיד למלווה כיון דנוגעין בעדות הן כדי שיפטר מן הלווה שלא יאמר להם פרעוני כיון דלא הימני'.

הסבר שני לשאלת הגמרא: ועוד נראה דלפמ"ש הר"ן בשבועות דף מ"א דהא דאינו נאמן למ"ד צריך לפורעו בעדים במיגו דאמר פרעתיך בפני פלוני ופלוני והלכו למדינת הים או מתו דהוי כמיגו במקום עדים. דאנן סהדי כיון דלא הימניה אינן משלמין אלא בפני עדים אם כן הכא נמי אי הוי אמרי אהדרינהו לא הוי מהימני במיגו דעשינו שליחותך דהוי מיגו במקום עדים. דאנן סהדי כמ"ש הר"ן. אלא דאפ"ה צ"ל הסברא כמ"ש דאפילו בטענות עשינו שליחותך לא מהימני משום דלא האמין להם גם על הפירעון דאל"כ ק' דיהא נאמן בטענות פרעתי במיגו דאי בעי אמרי פרענו בפני עדים והלכו למדינת הים אלא ע"כ דגם זה מקרי במקום עדים דאנן סהדי שלא פרעו בלא עדים.

ישוב שישט ולפמ"ש נראה ליישב שיטת הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהלכות שאלה ופקדון דין ז: המפקיד הרמב"ם על פי

הסבר קושיית הגמרא. אצל חבירו בעדים אע"ג דא"צ להחזיר בעדים מ"מ צריכין לישבע שבועת המשנה כעין דאורייתא מטעם שבועות שומרים, וכמ"ש הכ"מ פ"ב מהלכות שכירות ע"ש. ולכאורה קשה עליו מסוגיא זו דאם כן מה קאמר מיגו דאהדרינהו הא מיצטרכו שבועות המשנה דאין לחלק בזה בין פקדון סתם לבין פקדון שביד השליח? ולפמ"ש י"ל דנהי דסבירא ליה להרמב"ם בשאר פיקדון דצריך שבועה בטענות החזרתי אבל כששולח ע"י שליח כיון דיכול לומר עשיתי שליחותך ולא שייך בזה שבועה מהימן נמי לומר החזרתי בלא שבועה במיגו דעשיתי שליחותך, ושפיר קאמר דלא הוי נוגעין בעדות. ועיין מה שכתבנו לקמן בזה ודו"ק:

הסבר שלישי לשאלת הגמרא: עוד יש ליישב קושי' הנ"ל דלא מהימני לומר אהדרינהו במיגו דעשינו שליחותך דהנה בספר פני יהושע מקשה דמה זה מיגו דאי בעי אמרי אהדרינהו דלמא אין חשודין על הגזל אלא יש להם ספק מלוה ישנה גבי מלוה וכדאמרינן בב"מ דלא פרשי אינשי מספק ממונ' כיון דאיתא בחזרה ולהכי אמרי אהדרינהו דאם כן יצטרך הלוה לשלם למלוה והם אינם רוצים לגזולו ומתרץ דלא שייך הכא ספק מלוה ישנה כיון דמעידין בתורת עדות הרי הם עוברים על לאו דלא תענה דלית' בחזרה ע"ש. אם כן ממילא אין קושי' דליהמני לומר אהדרינהו במיגו דעשינו שליחותך דבזה שפיר י"ל איפכא דיש להם ספק מלוה ישינ' גבי הלוה ולא גבי מלוה ותו דאינם רוצים לעבור על לאו דלא תענה.

הסבר רביעי לשאלת הגמרא: עוד נראה לענ"ד ליישב קושי' הנ"ל דאף אם נימא דאי הוי אמרו אהדרינהו ה' נאמנים במיגו דעשינו שליחותך מ"מ הוי נוגעין בעדות עפ"י מה שכתבנו בחדושינו בב"ב דף ל"ד בתוס' ד"ה הוי ליה מחויב שבוע' ואינו יכול לישבע וכו' דהא דאמרינן בפרק המוכר בית דנאמן לומר החזרתי בבמיגו דנאנסו הך שבועה אינה אלא מדרבנן דמדאורייתא נאמן בלא שבועה ע"ש. ויש לתמוה הא אמרינן בשבועות דף מ"ה דשבועות השומרים דחייבה תורה בנאנסו ולא מהימן במיגו דהחזרתי משום דאפקיד ליה בשטר ע"ש. ואמאי אכתי ק' דאפילו אפקיד ליה בשטר אי נימא דנאמן החזרתי בלא שבוע' במיגו דנאנסו הדרא קושי' לדוכתי' דנאנסו יהא נאמן בלא שבועה במיגו דהחזרתי ואז יהא נאמן בלא שבוע' במיגו דנאנסו וכתבנו שם דסבירא ליה להתוס' ז"ל דלא אמרינן מיגו כהאי גוונא כיון דאינו נאמן אלא במיגו דנאנסו ניהא ליה טפי לטעון טענות נאנסו בעצמו משיטעון טענה דאינו נאמן אלא במיגו דנאנסו. ולפי זה גם הכא אתי שפיר דאין זה מיגו דאי בעי הוי אמרי אהדרינהו כיון דאי אמרי אהדרינהו לא ה' נאמנים אלא במיגו דעשינו שליחותך ניהא להו טפי לומר עשינו שליחותך ודו"ק:

הסבר ראשון: למ"ד המלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים, אף השולח ביד שני עדים לפרוע את חובו, צריכים השלוחים לפרוע למלווה בעדים. ואם יטענו שפרעו למלווה בלי עדים, אין הם נאמנים. הרי

טעמו של דבר מפורש במסכת שבועות, שהמלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים כיון שלא האמינו המלווה להלוות לו בלא עדים, אין הוא מאמינו גם על הפירעון בלא עדים, והוא הדין לשלוחים. נמצא שבלא עדים אין הם נאמנים לומר שפרעו למלווה, ואם כן אין הם נאמנים למרות שיש להם מיגו, ולכן הם נוגעים בעדותן.

הסבר שני: הסבר זה מיוסד על דברי הר"ן בשבועות (דף כ"א מדפי הרי"ף ד"ה א"ר יהודה). בגמרא שם נחלקו רב אסי ושמואל. "אמר רב אסי: המלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים. כי אמריתא קמיה דשמואל אמר לי: יכול לומר לו: פרעתוך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים". וכך מפרש הר"ן מחלוקת זו:

ונ"ל דהכי פירושא דהיינו טעמא דרב אסי בלישנא קמא, מפני ששמו חכמים דעתם של הבריות שכל הלווה בעדים אינו פורע אלא בעדים, שכיון שהוא רואה דאיהו לא מהימן למלווה, שהרי אינו מלווהו אלא בעדים, לווה נמי לא מיהמן ליה [=המלווה] וירא שמא יתבענו פעם אחרת, אע"פ שמן הדין יכול לומר לו פרעתי, דהמוציא מחברו עליו הראיה, אפ"ה אין עשוי לפורעו אלא בעדים, שמכיוון שהמלווה יכול לברר הלוואתו בעדים אף הלווה חושש שמא יוצא לעז עליו ואינו פורע אלא בעדים. הלכך כי אמר פרעתי בלא עדים שקורי משקר. ושמואל פליג עליה דרב אסי ואמר אע"ג שהיכא דטעין פרעתוך בלא עדים ריע טענתיה משום טעמא דרב אסי, מכל מקום יכול לומר לו פרעתוך בפני פלוני ופלוני והלכו להם למדינת הים, דהשתא לא ריע טענתיה דהא בעדים פרעו, וכיוון דיכול לומר לו כן אף באומר פרעתוך בלא עדים נאמן משום מיגו⁶¹.

לדעת רב אסי המלווה את חברו בעדים, צריך הלווה לפרוע בעדים, כיוון שאנן סהדי שלא יפרע בלא עדים. ולמרות שאם יטען שפרע בפני עדים שהלכו למדינת הים יהיה נאמן, במקום שטען שפרע בלא עדים אינו נאמן למרות שיש לו מיגו, כיון שהוא מיגו נגד עדים (דאנן סהדי שלא פרע, וכנ"ל). א"כ הוא הדין בשלוחים, כיון שהלווה נתן להם את הכסף בפני עדים, אנן סהדי שהם לא יחזירו לו בלא עדים. ואף שאם יטענו שפרעו למלווה יהיו נאמנים, כשטענו שהחזירו ללווה אין הם נאמנים במיגו שפרעו למלווה, דהוי מיגו נגד עדים. ומאחר ואינם נאמנים במיגו הרי יצטרכו להחזיר למלווה את הכסף אם יטענו שפרעו לו בלא עדים, וא"כ הם נוגעים בעדותם, וחזרה קושיית הגמרא למקומה. על פי הסבר זה מסביר רבי פינחס אף את שיטת הרמב"ם.

הסברו השלישי מיוסד על חידושו של רבי יהושע פלק בספרו פני יהושע, שאין השלוחים נאמנים לומר שהחזירו ללווה במיגו שפרעו למלווה, כיון שאנו חוששים שמא ספק מלווה יש ללווה עליהם ולא למלווה ולכן הם אינם יכולים לטעון שפרעו למלווה, או שאינם רוצים לעבור על לאו דלא תענה ברעך עד שקר, שהרי אם יאמרו שהחזירו למלווה דבריהם יתקבלו בתורת עדות. ומאחר ואינם יכולים לומר שהחזירו למלווה אין הם נאמנים לומר שפרעו ללווה במיגו שיאמרו שפרעו למלווה.

⁶¹ ושם בהמשך דבריו מפרש בלישנא בתרא דהוי מיגו במקום עדים לרב אסי, שהלכה כמותו.

הסברו הרביעי נסמך על פירושו של רבי פינחס עצמו לתוספות במסכת בבא בתרא. מדברי התוספות שם מסיק רבי פינחס שבמקום שטענו שפרעו ללווה אין הם נאמנים במיגו שיטענו שפרעו למלווה, מכיוון שנוח לו לאדם לטעון שעשה שליחותו ופרע למלווה, מלטעון שהחזיר את הכסף ללווה ולהיות נאמן במיגו שיטען שפרע המלווה.

המיוחד בפסקה זו הוא שהתהפכו בה היוצרות, לא הפרשנות מולידה את ההלכה, אלא המסקנות ההלכתיות השונות, שעולות מסוגיות המפוזרות על פני הש"ס כולו, מביאות את רבי פינחס לפרש את שאלת הגמרא באופנים המתאימים אל אותם עקרונות הלכתיים. ההלכה הופכת להיות כלי פרשנות בידיו של רבי פינחס.

בשולי הדברים נעיר כי בספרו מקדיש רבי פינחס חלקים נרחבים לפרשנות האגדה. פרשנות זו שונה מפרשנותו לחלק ההלכתי בכמה דברים, ובחלקים ממנה ניתן למצוא מאפיינים פלפוליים מובהקים. עם זאת אין ספק שזהו חידוש ביחס לספרות הפלפול, שבדרך כלל מדלגת על קטעי האגדה או שעושה מהם בסיס לדיון הלכתי, סביב נושא הלכתי שנזכר באגדה. פרשנותו של רבי פינחס לאגדה מושפעת מקרבתו לתנועה החסידית ולמגיד ממזריטש ותכניה אינם הלכתיים. העיסוק ביסודות של אמונה, תיקון המידות, ורעיונות מוסריים הם דבר נפוץ בתוך פרשנות האגדה בספריו. וכאמור, עצם הקדשת חלקים נרחבים בספר לפרשנות קטעים האגדה, בתוך סדר הלימוד הרציף של המסכת, מעיד גם הוא על ההתרחקות משיטת המפלפלים.

האם שילב רבי פינחס חלקים מן הפלפול בדרך לימודו?

דומה שדי בהערות אלה על מנת להראות עד כמה התרחק רבי פינחס מהפלפול שנהג בזמנו וחתר לעיצוב שיטת לימוד חדשה. אלא שעדיין יש מקום לבחון האם יש כאן דחייה מוחלטת של הפלפול או שרבי פינחס שילב חלקים מן הפלפול בשיטת הלימוד החדשה, שהוא היה בין יוצריה?

כדי להשיב על שאלה זו לא די בעיון ובקריאת הצהרותיהם האנטי פלפוליות של החכמים, ובמקרה דנן, של רבי פינחס, אלא יש להוסיף לעיון בהצהרותיהם המתודולוגיות, בהקדמות ספריהם ובדרשותיהם, את העיון בהילוך הסוגיה כפי שהוא מופיע בספריהם. פעמים רבות עולה כי ישנו פער בין ההצהרה המתודולוגית לבין יישומה כשיטת לימוד בבית המדרש. פעמים שפער זה מצוי בעיקר בתודעתו של הקורא והלומד, שנותן להצהרה המתודולוגית משמעות רחבה, הרבה מעבר למה שהתכוון הכותב עצמו. פעמים שדווקא העיון בספר מבהיר את כוונת המחבר בהצהרתו המתודולוגית. מכאן שתיאור המעבר מן הפלפול אל שיטת הלימוד החדשה אינו יכול להתמצות בעיון בהצהרותיהם של החכמים וביחסם אל הפלפול, אלא בניתוח דרכי החשיבה וסגנון הלימוד של יוצריה של השיטה החדשה. הגדרת השיטה החדשה במונחים ובהגדרות המתארים אותה, והמעבר אליה מן הפלפול, צריכה להיעשות תוך ניתוח יצירותיהם של מחדשיה ועמידה על דרך לימודם. שרטוט מאפייני שיטתם ייתן בידנו כלים להגדיר את השינויים שבין שתי השיטות, ואפשרות לזהות את נקודות המעבר שבין שתי השיטות.

לפני שניגש לבחינת הספר נעיר כי רבי פינחס כמעט ולא מזכיר את הפלפול בשמו כשיטת לימוד, למעט בהקדמתו לחידושו להלכות כתובות (שהובאה לעיל): "הנה ראיתי להרבה מן המחברים, ... , במפרשי הש"ס יחכימו לרבות מעשה חידודים, בפלפול חכם ממתקים וכולם מחמדים בפאר הלכה ענודים, אך לא שמו ליבם לדברי הפוסקים". אין ספק שהוא הכיר את הפלפול ואת דרכיו, אך מעיד על עצמו שמנעוריו למד בשיטת לימוד שונה מדרך המפללים. בהקדמתו לחידושו לכתובות הוא מספר כי מתחילה למד לעצמו, ספון ביתו, ולאחר זמן נתבקש לקבל על עצמו תפקידי רבנות בק"ק וויטקיב וכן בק"ק לעזוויץ ושם "נתאספו אלי בהיותי שמה תלמידים הגונים וחברים מתוקנים מחודדים ושנונים, והם היו שעשועי יום יום בלימוד שיעורי דאורייתא בש"ס ופוסקים בעיון נמרץ". תיאור זה הוא של דרך לימודו בישיבתו בפולין, עוד קודם שקבע את מקומו בפרנקפורט-דמיין. כבר אז הוא שילב בין לימוד הש"ס ללימוד הפוסקים. בעניין זה הוא שונה ממחברים אחרים שראו בשיטת הלימוד החדשה פריצת דרך. בעל הפני יהושע, ולפניו רבי ישעיהו הורביץ בעל הש"ל וכן ורבי אריה ליב בהקדמת ספרו טורי אבן מעידים כי בתחילת דרכם למדו בדרך הפלפול ולאחר זמן הבינו שאין זו הדרך הנכונה ופנו לדרך אחרת. היכרותם עם הפלפול היא מתוך ניסיונם ושיטת הלימוד החדשה שלהם נוצרת מתוך מודעות לשינוי שהם מחוללים. דומה לרבי פינחס הוא הגר"א שכנראה אף הוא לא למד בדרך הפלפול, ומנעוריו דרך לימודו הייתה מכוונת לבירור ההלכה ומקורותיה. המשותף לגר"א ולרבי פינחס הוא ששניהם לא למדו בישיבות אלא למדו בחוג המשפחה, מקרובים או בלימוד עצמי. תחילת לימודו של רבי פינחס הייתה אצל אביו ואחר כך למד אצל אחיו הגדול רבי נחום הלוי בערך שנה "והוא הרגיל אותי למיגרס ולעיוני והשפיע עלי מחוכמתו המרובה"⁶². אולם את עיקר לימודו הוא למד בחברותא עם אחיו, הגדול ממנו, רבי שמעלקא הלוי "ללמוד הש"ס ופוסקים ... והצלחנו מאוד בלימודינו ... וכשהגענו לטור אבה"ע ישבנו בדעתנו לעיין קצת ולמדנו תחילה הל' יבמות ואח"כ הלכות כתובות בעיון". שילוב הפוסקים בדרך הלימוד, הוא מאפיין אנטי פלפולי מובהק, שמלווה את רבי פינחס מראשית דרכו בעולם הלמדנות. ולא רק שילוב הפוסקים בלימוד הגמרא, אלא לימוד של ספרי הפסיקה בעיון על הסדר. יתכן וסיבה זו ממעיטה בעיניו את תחושת השינוי ההולך ומתרחש במאה השמונה-עשרה בישיבות. ממעיטה, אך לא מבטלת לגמרי, כפי שכתב בעצמו בהצהרתו שהובאה בתחילת הפסקה.

שני חידושים נשתמרו בזיכרוננו מעת לימודו בנעוריו עם אחיו רבי נחום הלוי, והוא מספר עליהם בהקדמתו להלכות כתובות. ניתוחן מלמד כי כבר בהן ניתן למצוא מאפיינים פלפוליים, למרות שהמבנה הפלפולי נעדר מהם לחלוטין.

בפסחים (דף יב ע"ב) בתוס' ד"ה ולהך לישנא ... וכתב מהרש"א ז"ל דמשמע להו דודאי ידע הא דחמש דמתניתין היא ומיהו מהא דפריך לקמן ממש וכו' משמע דהמקשה וכו' וסיים: ויש לישב. ופירש כבוד אחי הנ"ל [=רבי נחום] דודאי ידע מלשון המתני' אחד אומר בחמש וכו' אלא דהתם קאי אליבא דרבא דס"ל דכל מה שנוכל להרחיק עדותן מרחיקין ... משא"כ הכא דקאי לאביי דס"ל דמקרבין עדותן ... שפיר כתבו התוס' ...

⁶² הקדמתו לקונטרס האחרון על הלכות כתובות הנקרא *שבת אחים*. וכן להלן.

עוד לו: שם דף פח עמ' ב רש"י בד"ה בתקנתא ... ותמהו המפרשים, דהא לקמן מקשה ... ועיין מ"ש בתשובת חכם צבי ז"ל. ותירץ הוא ז"ל די"ל דהא דקאמר לקמן בתר הכי אלא משום סמיכה, הוא דווקא למאי דמקשה תחילה, וניתני במותר הפסח ... אבל לבתר דמשני דצריך ליקח מותר הפסח של אחר ... וממילא מתורץ דברי רש"י ז"ל ...

שני הקטעים לא עוסקים בבירור הלכתי אלא בפרשנות לדברי רש"י ותוספות. בעלי הפלפול התמקדו בלימוד הגמרא עם רש"י ותוספות ופיתחו סדרה של מבנים מחשבתיים הנוגעים לדרכי הפירוש של רש"י ותוספות. שאלותיהם, שבאו כפתיחה להצגת החידוש והפלפול, עסקו בפירושם של רש"י ותוספות לא פחות ממה שעסקו בגמרא עצמה. מיותר לומר שחלק חשוב לדרך הלימוד היה להסביר את פירושם של רש"י ותוספות, עד כדי הסברה מדוע כתבו את פירושם על שלב אחד בסוגיה ולא בשלב מוקדם יותר וכד'. הצלת רש"י ותוספות מקושיות העולות מפירושיהם היו חלק בלתי נפרד מהפלפול, ובמאה השמונה-עשרה נכללה בזה גם הצלתם מקושיות המהרש"א ומפרשים אחרונים אחרים שהפכו לחלק בלתי נפרד מן הפלפול. גם בקטעים שלפנינו עוסק רבי נחום ביישוב קושיית המהרש"א על התוספות וביישוב קושיית המפרשים על רש"י.

העיון בשתי הפסקאות הוא מקומי לחלוטין, אומנם נראה מדרך הכתיבה שלא הובאו כאן הדברים במלואם, אלא רק קטעי זיכרונות, אך אופי העיון הוא מקומי. הוא עוסק בהתאמת מרכיבי הסוגיה המקומית, אלה עם אלה. הדבר בולט בתירוץ של שתי הקושיות. בשני המקומות רבי נחום מסביר כי האמור מתאים דווקא לשיטה מסוימת. בקטע הראשון מסביר רבי נחום שאכן ניתן להקשות על דברי התוספות מדבריו של רבא, אך התוספות כיוונו בשאלתם לדברי אבבי ולכן לא קשה עליהם קושיית המהרש"א. בקטע השני, מתורצת באופן דומה הקושיה על רש"י. אכן בשלב השאלה שבסוגיה דברי רש"י קשים, אך רש"י פירש את פירושו על פי האמור בשלב התירוץ. יש להדגיש שאין מדובר כאן בתירוץ טכני, אלא בהצעת פרשנות חדשה לתירוץ הגמרא, ועל פי פרשנות חדשה זו מתיישבים דברי רש"י, שנמצא שדבריו מתאימים לשלב התירוץ שבגמרא. נמצא אם כן, שלא רק עיון מקומי יש כאן אלא גם שימת לב למבנה הסוגיה ולשילוב השונים שגם אלה הם מאפיינים של שיטת הפלפול.

כל המאפיינים שמנינו כאן נמצאים גם בספרו של רבי פינחס, ונדגים בקצרה:

קטעי פרשנות שאינם מכוונים לפסיקת הלכה:

פסקאות רבות בספריו של רבי פינחס עוסקות בפרשנות הסוגיה, ולא במסקנה ההלכתית העולה ממנה. במקרים רבים פרשנות זו מוצעת כאלטרנטיבה לפרשנות התוספות. דוגמה ראשונה שנביא עוסקת בדברי הגמרא בכתובות (דף ב עמ' א):

משנה. בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה - ליום החמישי; שפעמים בשבת בתי דינין יושבין

בעירות, ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין.

גמ'. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי? לפי

ששנינו: הגיע זמן ולא נישא - אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, יכול הגיע זמן באחד בשבת יהא

מעלה לה מזונות? לכך שנינו: בתולה נשאת ליום הרביעי. אמר רב יוסף: מריה דאברהם! תלי תניא בדלא תניא? ...

בגמרא שלושה שלבים: א. שאלתו של רב יוסף בשם רב יהודה בשם שמואל: "מפני מה אמרו ...". ב. תשובתם: "לפי ששנינו ...".

ג. ותמיהתו של רב יוסף על דבריהם⁶³: "אמר רב יוסף: מריה דאברהם ...".

מהלך הגמרא תמוה, וכבר העירו על כך הראשונים, שכן התשובה שמציע רב יהודה בשם שמואל לשאלה שהעלה, אינה מתרצת אותה. בברייתא שהביא כתירוץ לשאלתו לא מופיע ההסבר מדוע תקנו שבתולה תינשא ביום רביעי דווקא. קושי זה הביא את התוספות לפרש: ש"אין שואל על הטעם למה נשאת ברביעי, דאם כן לא הוי משני מיד". כלומר, שמואל לא שאל מהו הטעם לתקנת חכמים זו "אלא מפני מה אמרו, כלומר, מאי נפקא מינה שתקנו שנשאת ברביעי"⁶⁴. הקושי בדברי התוספות הוא נוסח השאלה: "מפני מה ...". שנראה כמחפש את טעם התקנה ולא את הנפקא מינה הלכתית העולה ממנה.

רבי פינחס מציע להשאיר את פירוש השאלה ככתבה: מהו הטעם לתקנה. וכך הוא כותב (כתובות דף ב עמ' א ד"ה בגמרא אמר רב יוסף וכו' מפני מה אמרו):

וכתבו התוס' אין שואל הטעם וכו'. ולולי דבריהם נלע"ד לפרש דשואל הטעם. והוא לפמ"ש לעיל בתוס' ד"ה שאם היה וכו' דהא דמהדר אביי לקמן לאוקמי מתניתין בפתח פתוח. היינו דבזה אין צריך לומר שמא יצא הקול, אלא שמא ימצא דם ויטעון פתח פתוח דאז בודאי היא תחתיו בסתם נשים דיש בין אירוסין לנשואין י"ב חודש. ולפ"ז יש לומר דהיינו דקאמר מפני מה וכו' ר"ל מה טעם דתקנו דהא הוי ליה ספק ספיקא בכל הנשים ועל זה קאמר לפי ששנינו וכו' לכך שנינו בתולה וכו'. רצה לומר דמתניתין דהכא קאי אמתניתין דהתם. א"כ מיירי מתניתין שהיתה ארוסה שנים עשר חודש ושפיר איכא למיחש שימצא פתח פתוח ויהיה דם דע"כ תחתיו זינתה כמ"ש לעיל דאין לתלות בדם בתולים יותר מי"ב חודש. וע"ז השיב רב יוסף דלא שייך למתלי מתניתין זו דמפרש טעמא במתניתין דהתם ודוק היטב.

הסברו נסמך על דברי רבי (נידה סה עמ' ב) שדם בתולים יכול להופיע עד י"ב חודשים מהבעילה הראשונה. וכך מתפרשת הגמרא לשיטתו:

א. שאלת שמואל: מה הטעם לתקנת חכמים שכל בתולה תינשא ברביעי בלבד, הרי רק אשת כהן ומי שנישאה פחותה מבת ג' שנים נאסרות על בעליהן בטענת פתח פתוח, ושאר הנשים אינן נאסרות משום ספק ספיקא (ספק תחתיו ספק אינו תחתיו, ספק באונס ספק ברצון)?

⁶³ ראה ברש"י שם כיצד יתכן שרב יוסף תמה על דברי עצמו: "תמה על דברי רבו, ואמר: מריה דאברהם, מה זה היה לשמואל לומר כן. ועוד, שחלה רב יוסף ושכח תלמודו ותוהה על דבריו הראשונים".

⁶⁴ תוס' שם ד"ה מפני מה.

- ב. תשובת שמואל: רוב הנשים נישאות י"ב חודשים לאחר ארוסיהן, וחששו חכמים שמא ימצא הבעל דם ויטען שמצא פתח פתוח, ובמקרה זה ודאי שאישה זנתה תחתיו, שהרי אין דם בתולים מחזיק יותר מי"ב חודש. ומאחר ותקנה זו נוגעת לרוב הנשים החילו אותה על כולן, ולא רק על אשת כהן ומי שנישאה פחותה מבת שלוש שנים. וזו כוונת תשובת שמואל: כיון ששנינו בברייתא שהיא הייתה ארוסה י"ב חודש יש לחוש שתיאסר האישה, ולכן תקנו שתינשא ביום רביעי.
- ג. על כך הקשה רב יוסף שלא נכון לתלות את טעם משנתינו בטעם משנה שאין טעמה מפורש.

דוגמה שנייה, אף היא ממסכת כתובות (דף נב ע"ב):

גמ'. אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: מפני מה התקינו כתובת בנין דכרין? כדי שיקפוץ אדם ויכתוב לבתו כבנו. ומי איכא מידי, דרחמנא אמר ברא לירות ברתא לא תירות, ואתו רבנן ומתקני דתירות ברתא? הא נמי דאורייתא הוא, דכתיב: קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים (ירמיהו כט, ו), בשלמא בנים בדיה קיימי, אלא בנתיא מי קיימן בדיה? הא קא משמע לן, דנלבשה וניכסה וניתב לה מידי, כי היכי דקפצי עלה ואתו נסבי לה. ועד כמה? אביי ורבא דאמרי תרויהו: עד לעישור נכסי.

רבי יוחנן בשם רשב"י אומר שכיון שראו חכמים שאבות נמנעים מלתת לבנותיהם נדוניה הראויה להם מחשש שמא תמות הבת ויישאר ממונו של האב ביד הבעל, תקנו חכמים שבנים ירשו את כתובת אמם. ואם תמות אמם לא ירש הבעל את הנדוניה, אלא הנכד. על כך מקשה הגמרא: האם יתכן שהקב"ה אמר שבן ירש ובת לא תירש, ובאו חכמים ותיקנו שהבת תירש? הקושי בשאלה הגמרא הוא, שחכמים לא תיקנו שהבת תירש, אלא שהנכד ירש את הנדוניה של אמו. הכסף הגיע לאם, לא בירושה, אלא במתנה מאביה בעת נישואיה. וכך מפרש רש"י את שאלת הגמרא: "ותקון דתירות ברתא. שיתן לה האב ממונו שהיו ביד בניו הראויים לירש". כלומר, כיצד מתקנים חכמים שייתן האב לבתו את הממון אותו ראויים הבנים לירש לאחר מותו? נמצא שלשון ירושה המוזכר בשאלת הגמרא, אין פירושו ירושה לאחר מות האב, אלא מתנה מחיים.

על כך מעיר רבי פינחס בפירושו:

שם גמרא. ואתו רבנן ותיקנו דתירות ברתא. נראה ליישב הלשון דתירות ברתא משמע לאחר מיתת האב. דיש לומר דקאי על תיקון רבנן לפרנסה ביתומה כדאיתא ס"פ מציאת האשה (כתובות סח ע"א) דאמרינן דמסתמא דעת האב כן. א"כ על ידי תיקון חז"ל שיקפוץ. מעקרא נחלה דאורייתא דהיינו לאחר מיתת האב נותנין פרנסה לבתו כדרך שהיה נותן האב:

כוונת הגמרא בשאלתה היא לא רק על נדוניית הבת שניתנת לה בחיי האב, אלא גם על תקנת חכמים שמפרנסים יתומה מירושת האב, כלומר, נותנים נדוניה הראויה לבת מירושת אביה כדי שיקפצו עליה

לנושא. ונדוניה זו היא לאחר מיתת האב מממון שהיו הבנים צריכים לירש, וכעת יורשת אותו הבת ולאחריה בנה, לכן השתמשה הגמרא בשאלתה בלשון ירושה⁶⁵.

בהמשך דבריו מיישב רבי פינחס קושי אחר: קושיית הגמרא: "בשלמא בנים בידיה קיימי, אלא בנתיה מי קיימן בידיה?" אינה מובנית, דווקא את בנותיו יכול האב לקדש, ואילו את בניו אין הוא יכול לקדש? וכך פרש רש"י את דברי הגמרא: " בשלמא בנו בידו - לבקש לו אשה שדרכו של איש לחזור על אשה. אלא בתו מי בידו - וכי דרך אישה לחזור על איש". על דברי הגמרא ורש"י הללו כותב רבי פינחס:

אלא בנתיה מי בידיה קיימינן. הלשון דחוק לפירש"י ולולי דבריו ז"ל היה נראה לפרש ע"ד שפירש"י בפרשת וישלח דכל מקום דכתיב קחו ותנו משמע שהברירה בידם ובני יעקב תלו החשיבות בעצמם. א"כ הכא דדיבר הנביא אל כל ישראל, אין שייך ליתן החשיבות לשניהם, לזכרים ולנקבות, דכשאומו קחו נשים לבניכם - תלה החשיבות בזכרים, וכשאומו תנו - תלה החשיבות בנקבות? ע"כ יש לומר דמסתמא החשיבות בזכרים, כדאמר: קחו נשים. וכמו שאמרו חז"ל יותר משהאיש רוצה לישא אשה רוצה להנשא. ומה שאמר תנו בנותיכם אע"ג שכבר כתיב דהברירה ביד הזכרים ולא בידה קיימינן, היינו שיעשה פעולה שיחזרו עליהם הזכרים ע"י שיכתבו לבנות. וק"ל:

גם יש לומר בשלמא קחו נשים לבניכם היינו משום דביד אביהם לכופם ע"פ בית דין לקיים מצות פריה ורביה כדקי"ל ביבמות דף ס"ד, אבל בנות אין ביד בית דין לכופם, דקי"ל דאין אשה מצווה על פריה ורביה. גם אין סברא לומר שיקדשום אבותיהם בקטנות או בנערות בעל כרחם, דאדרבא אסור לעשות כן, כדאיתא ר"פ האיש מקדש (קידושין דף מא ע"א) דאסור לקדש את בתו עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה, אלא על כורחך כוונת הפסוק שיתנו להם אנשים מרצונם. ומה שמצווה לאבותיהם היינו שיגרמו שיקפצו עליהם אנשים. וק"ל:

שני הסברים שונים הוא נותן לשאלת הגמרא:

ההסבר הראשון: בכתוב עצמו ישנה סתירה, כשהוא אומר: "וקחו לבניכם נשים" – משמע שהבנים לוקחים את הנשים, והדבר תלוי בזכרים. וכשהוא אומר: "ואת בנותיכם תנו לאנשים" – משמע שהדבר תלוי בנשים, שהם ניתנות לאנשים בעל כורחם? אלא שכוונת הפסוק שהדבר תלוי בגברים. הם לוקחים את הנשים. מה שכתוב: "ואת בנותיכם תנו לאנשים" הכוונה שיגרמו לגברים לקחת אותם לנשים. ההסבר השני הוא, שאת הבנים ניתן לכפות לקחת נשים מכוח מצוות פריה ורביה, מה שאין כן את הנשים, שאינן מצוות על פריה ורביה ולא ניתן לכפות עליהן להינשא, אלא צריך לגרום שיתנו להן אנשים מרצונם, כלומר שיתנו להן נדוניה גדולה כדי שיקפצו עליהן לקדשן.

⁶⁵ ראה שם בדברי שמואל: "לפרנסה שמין באב". וברש"י שם: "הבת היתומה שבאת לינשא נותנים לה נדוניה כפי אומד שאנו בקיאים באביה, וותרן או קמצן". וכעת שתיקנו חכמים כתובת בנין דכרין יתנו האבות ברווח לבנותיהן בחייהן, וממילא ייקחו יותר גם לבנותיהם לאחר מיתתם, וא"כ תקנת חכמים גורמת שתירש הבת את שראוי לבנים לירש.

לפנינו כמה פסקאות העוסקות בפרשנות הגמרא ולא בפסיקת הלכה. פרשנות זו ממוקדת בתחומי הסוגיה ומרבה לדון ביחסים שבין שלביה השונים של הסוגיה. פרשנות הגמרא הייתה חלק ממטרותיו של רבי פינחס, ולא רק בירור הלכה. בזה הוא ממשיך את דרך הפלפול, שראה את מטרת הלימוד בפרשנות הטקסט של הגמרא, רש"י ותוספות.

עיסוק נרחב בדברי רש"י ותוספות ויישוב קושיות עליהם:

מקום חשוב בדרך הפלפול תופס העיון הנמרץ בדברי רש"י ותוספות ושילובם בתוך הסוגיה. הסברת הסוגיה כללה כמובן גם את הסברת דרכיהם של רש"י ותוספות, נקודת המחלוקת שביניהם והקדשת מקום לעיון בהבנת שלבי הסוגיה על פי שיטותיהם. בחינת ספריו של רבי פינחס מלמדת שאף הוא מקדיש פסקאות רבות בספר לעיון בדברי רש"י ותוספות. עיון זה בא להציל את רש"י ותוספות מקושיות שהקשו עליהם, וכן לעמוד על דרך הבנת הסוגיה המיוחדת לכל אחד מהם. תדיר מוזכר אצלו הספר מגני שלמה שחיבר רבי יהושע, אב"ד בק"ק קראקא, זקנו של רבי יהושע פלק, בעל הפני יהושע, שלקח על עצמו ליישב את כל קושיות התוספות על רש"י. דומה שאת עצם עיסוק המרובה ברש"י ותוספות אין צורך להדגים. כל הפותח את ספריו יראה שרובן של הפסקאות עוסק בדברי רש"י ותוספות. נביא כמה דוגמאות לאופן הדיון בדברי רש"י ותוספות. במקנה על מסכת קידושין (דף ב עמ' ב) הוא מאריך ליישב את שיטת רש"י: "אמנם לולי דברי תוס' ז"ל נראה דיש ליישב פירש"י ז"ל ... א"כ אין כאן קושי' על רש"י כלל ... כל זה כתבתי ליישב דברי רש"י ז"ל". בהמשך הפסקה שם הוא מביא קושיות נוספות על פירוש רש"י ומיישב גם אותן. בכתובות (דף צו עמ' א) הוא כותב: "נראה ליישב שיטת רש"י ולתרץ קושיית התוספות עליו ...". וכך גם בתחילת פירושו למסכת כתובות (דף ב עמ' א): "תוספות ד"ה שאם היה לו טענת בתולים. וקשה לפירושו [של רש"י] ... נלע"ד ליישב שיטת רש"י". וכן בהמשך המסכת פעמים רבות, כגון: בכתובות (דף נ עמ' א) ד"ה תוס' בר שית, הוא כותב "ויש ליישב פירוש רש"י מקושיית התוספות ... וטעמיה דרש"י ז"ל דניחא ליה לפרש הכי דאתיא הך דאביי אליבא דהלכתא ... עוד נראה לי דרש"י גרס נמי תינוק, דלא כמו שכתב מהרש"א ...". בהמשך דבריו שם (ד"ה הבעל מוציא) הוא מיישב את דברי התוספות. כבר המהרש"א העיר כי דברי התוספות כאן סותרים את דבריהם עצמם בבבא קמא (דף פח עמ' א ד"ה באושא). אלא שדברי התוספות שם (בב"ק) קשים. רבי פינחס מפנה את הלומד אל הסברו של המהרש"א ולאחר מכן מציע הסבר משלו לתוספות בב"ק:

והתוספות בב"ק כתבו דכתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן ובפירי פירותיהן. עיין מ"ש מהרש"א ז"ל. ולענ"ד נראה ליישב דבריהם דשם ... ואני שפיר מה שכתבו תוס' ... ובזה מדוקדק לשונם ... עוד יש לומר דס"ל להתוס' שם כדעת הטור בסי' פ"ה דהיכא דכתב לה בנכסיך ובפירותיהן גרע טפי ואינו מועיל לעניין מכירת הנכסים. והטעם לדבריהם ז"ל נלע"ד משום ... ולקמן ריש פרק הכותב כתבנו ראייה לפירוש זה. ומה שיש עוד לפלפל בדברי המהרש"א ז"ל בכאן ובלשון התוס' דהכא יבואר שם (הפלאה על כתובות דף פג עמ' א על המשנה) באריכות.

סגנונות לימוד פלפוליים בספריו של רבי פינחס

"שמירה"

קטע פלפולי שלם הקשור לפירוש רש"י נמצא בכתובות (דף ע"א ד"ה פירש רש"י), וכך הוא כותב: פירש"י והשנייה מוציאה כשימות בעלה. לכאורה הוא מילתא דפשיטא, דהא לא ניתנה כתובה לגבות מחיים? ובתחילה מה שפירש רש"י בד"ה מכר שדהו, המשועבד בכתובות, הוא ג"כ מילתא דפשיטא? ונראה משום דכתב הרא"ה ... ולכאורה נראה דיש לפרש באופן אחר, דמתני' מיירי כשהבעל חי ... ומיהו רש"י ז"ל פירש לפי האמת דקיימא לן דבעל חוב מאוחר, מה שגבה לא גבה, אין צריך לדחוקי בהא ולא מיירי באפותיקי אלא משועבד לכתובות וממילא דמיירי כשימות בעלה.

רבי פינחס מקשה על רש"י שדבריו פשוטים ולכאורה לא היה צריך רש"י לכותבם כלל. תירוצו הוא שאת סוגיית הגמרא ניתן לפרש בשני אופנים, ורש"י בפירושו בא לשלול את אחד הפירושים וללמדנו מהו הפירוש הנכון לסוגיה. הן סגנון השאלה והן דרך התירוצו מוכרים מספרי הפלפול, ואף יש להם מונח מיוחד: שמירה. וכך מסביר מונח פלפולי זה מרדכי ברויא⁶⁶:

שמירה: המפלפלים יצאו מתוך ההנחה ששום דבר אינו נכתב בגמרא ובמפרשים אם הוא מובן מאליו, וכן הניחו שכל השיטות והפירושים האפשריים היו ידועים לכל בעלי הפלוגתות והמפרשים. ... משום כך הרבו לשאול לגבי מימרות ופירושים "ממה נשמר?", כלומר, מהי הדעה המנוגדת לדעת בעל המימרא או הפירוש שהתכוון לסתור אותה במה שכתב.

גם אצלנו, מבלי להזקק למונח הפלפולי, מסביר רבי פינחס מאיזה פירוש נשמר רש"י. גם בכתובות (דף ע"א ב ד"ה מני רבי יהושע) דן רבי פינחס בשאלה ממה נשמר רש"י בזה שהאריך בלשונו. המשנה שם עוסקת בבעל שמצא מומים באשתו: "היו בה מומין ועודה בבית אביה - האב צריך להביא ראייה שמשנתארסה היו בה מומין הללו, ונסתחפה שדהו, נכנסה לרשות הבעל - הבעל צריך להביא ראייה שעד שלא נתארסה היו בה מומין אלו, והיה מקחו מקח טעות, ... " ובגמרא שם: "טעמא דמייתי האב ראייה, הא לא מייתי האב ראייה - הבעל מהימן, מני? רבי יהושע היא, דאמר: לא מפיה אנו חייין, אימא סיפא: נכנסה לרשות הבעל - הבעל צריך להביא ראייה; טעמא דמייתי הבעל ראייה, הא לא מייתי הבעל ראייה - האב מהימן, אתאן לר"ג, דאמר: נאמנת?" – הגמרא מקשה שהרישא של משנתינו מתאימה לדעת רבי יהושע והסיפא לדעת רבן גמליאל. וכך מפרש רש"י את דברי הגמרא:

מני רבי יהושע היא דאמר - בפ"ק היא אומרת משארסתי נאנסתי והוא אומר עד שלא ארסתיך לא מפיה אנו חייין שתהא נאמנת אלא העמד ממון על חזקתו ולא אזלינן בתר חזקה דגופא לומר הואיל וספק בדינו על שעת אירוסין מה היא העמד הגוף על חזקתו של קודם לכן והרי נולדה בתולה והכא נמי לא אמרינן העמד הגוף על חזקתו ובלא מומין נולדה.

⁶⁶ "עלית פלפול החילוקים בישיבות אשכנז", ספר הזיכרון לרבי יעקב יחיאל וינברג, ירושלים תש"ל, עמ' רמח.

רבי פינחס עוסק בשאלה מה הביא את רש"י להאריך בלשונו, וכן מדוע השמיט רש"י את המילים "לא כי"⁶⁷ מדברי המשנה? וכך הוא כותב:

פירש"י ד"ה מני ר' יהושע וכו' לומר הואיל וספק בידנו על שעת אירוסין וכו'. נראה דהאריך בלשונו משום דהוי מצי למימר כמ"ש לעיל (דף יב עמ' ב) דמיירי שאין זמן אירוסין ידוע לנו ומחלקים בזמן אירוסין, כדמשמע לשון 'לא כי' שהבעל טוען ברי שהיו עד שלא אירסה, דלא שייך חזקת הגוף. אבל כבר כתבנו שם דאי אפשר לפרש כן, אלא דשעת אירוסין ידוע, ולשון 'לא כי' לאו דוקא, כמ"ש התוס' שם, והיינו דהשמיט רש"י ז"ל [=את המילים: לא כי] וק"ל:

כוונתו היא שרש"י האריך בלשונו והשמיט מהמשנה את המילים "לא כי" כדי שלא נטעה לפרש שמדובר שאין שעת הנישואין ידועה ונחלקו האב והבעל אם היו האירוסין קודם שנמצאו בה המומים או לאחריהם, אלא שעת האירוסין ידועה והאב נחלק עם הבעל אם היו בה מומים או לא בשעת אירוסיה. גם כאן מפרש רבי פינחס שאריכות לשונו של רש"י היא מפני שרש"י נשמר מפירוש מוטעה.

"קיצור והכרח"

לדיון באריכות הלשון קבעו המפלפלים מונח מיוחד "קיצור". מונח זה נזכר כבר בספרו של נתן נטע הנובר⁶⁸: "ואחר שאמר כל החידושים אמר הראש ישיבה חילוק, דהיינו שמקשה בגמרא או ברש"י או בתוספות שדבריהם סותרים זה את זה ומקשה קיצורים או סתירות ...". וכוונת הקיצור היא שלא היה לחכם (התנא או האמורא) וכן לרש"י או לתוספות להאריך במקום שיכול היה לקצר. ואם הוא האריך צריך לתת טעם לאריכות לשונו, כפי שעושה רבי פינחס בדוגמה שהבאנו לעיל. בכמה מקומות נדרש רבי פינחס לשאלה מה הכריח את רש"י לפרש כפי שפירש. בקידושין (דף מז עמ' א ד"ה להוצאה נתנה) הוא כותב:

פרש"י ואינו חייב להעמידה בעיסקא וכו'. משמע מדבריו דעיסקא הוי כאילו המעות בעין. וקשה: מנא ליה הא, ומאי בעי בזה? ונראה דס"ל לרש"י ז"ל משום ... ונראה דמזה הכריח רש"י ז"ל דרב מיירי במלוה שהחזיקה בה העמידה בעיסקא

ובכתובות (דף עג עמ' א ד"ה והנה לכאורה) הוא מסביר את דברי התוס' ואת דברי רש"י וכותב: ... ונראה דיש לומר דס"ל לרש"י ז"ל ... והיינו דפירש רש"י הכא דפליגי בתנאי נדרים, וביבמות פירש רש"י נדרים או מומין, ונדחקו המפרשים בזה [=בסתירה שבדברי רש"י] ולפי

⁶⁷ משנה כתובות דף יב עמ' ב: "הנושא את האישה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת: משארסתני נאנסתי נסתחפה שדהו, והוא אומר: לא כי אלא עד שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות, רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת. רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיים".

⁶⁸ יון מצולה, עמוד התורה, ת"א תשכ"ו, עמ' 84. וראה אצל דימטרובסקי, חיים זלמן, "על דרך הפלפול", לעיל הערה 2, עמ' קנה.

מה שאמרנו אתי שפיר דהתם לפי המסקנה דאביי והכא פירש לפי הסלקא דעתך דאביי ...
ונלע"ד די"ל דהוכרח רש"י ז"ל לפרש זה הנ"מ לעניין כתובה, והוא ...

רבי פינחס אינו מסתפק בביאור שיטת רש"י ובישוב הסתירה שהעלו המפרשים בשיטתו, אלא גם מסביר מה הכריח את רש"י לפרש כך. בקידושין (דף לה ע"ב ד"ה והנה) הוא מסביר מדוע לא פירש רש"י כשיטה אחת שהובאה שם "והנה הא דלא מפרש רש"י ז"ל באמת הכי ...". הסברת ההכרח של רש"י ותוספות הוא מדרכי הפלפול.

דוגמה אחרונה, הממחישה את דרך החשיבה הפלפולית של רבי פינחס, נביא ממסכת קידושין (דף לח ע"ב א על תוס' ד"ה דאקרוב עומר). הגמרא שם עוסקת בדיני איסור חדש ומביאה מחלוקת בשאלה ממתי חל איסור חדש. לדעה אחת בשנת כניסתם לארץ נאסרו ישראל בתבואה חדשה עד ליום ט"ז בניסן, שבו הקריבו את קרבן העומר והותר החדש. לדעה זו לא אכלו ישראל מהתבואה החדשה עד תאריך זה. נמצא שאת קרבן הפסח של אותה שנה אכלו בלא מצות, שהרי לא יכלו לאפות מצות מתבואת הארץ, ותבואה ישנה לא הייתה להם. וכך אומרת הגמרא:

בשלמה למאן דאמר 'מושב' [=ומושב דכתיב גבי חדש ... רש"י] – כל מקום שאתם יושבים משמע, היינו דכתיב: ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח (יהושע ה, יא) ממחרת הפסח אכול, מעיקרא לא אכול, אלמא אקרוב עומר והדר איכול ...

התוספות מביאים על דברי הגמרא את דברי הירושלמי:

אקרוב עומר והדר אכול - בירושלמי מקשה למה לא אכלו מצה מחדש ויבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש? ומתרץ דאין עשה דקודם הדבור דוחה לא תעשה דאחר הדבור. אי נמי יש לומר דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני.

הן על דברי הירושלמי והן על תירוץ התוספות מביא רבי פינחס את קושיית המפרשים ומתרץ בשם אביו: בתוס' ד"ה דאקרוב עומר וכו'. בירושלמי מקשה וכו' הקשו המפורשים הא דמקשה בירושלמי מהכא והוי ליה להקשות ממה שאמרו במנחות (דף סו ע"א): כתיב: 'ששת ימים תאכלו מצות', וכתיב: 'שבעת ימים תאכל מצות' הא כיצד? ששה מן החדש שבעה מן הישן. ואמאי? ליתי עשה דמצה ולידחי לא תעשה דחדש? ...

ושמעתי מאמ"ו הגאון ז"ל דהוי מצי למימר הא דלא דחי משום דאסור לקצור לפני העומר, ובהא לא שייך דנתי עשה דאכילת מצה ולידחי לאו דקצירה, משום דלא הוי בעידנא דמיעקר לאו דקצירה מקיים עשה דאכילת מצה, אבל הכא כיון דבאותו הפעם היו שרוין בבקעת יריחו, כדכתיב בקרא דיהושע, וקיימא לן דאין מביאין את העומר מבקעת יריחו וקיימא לן נמי במקום שאי אתה מביא אתה קוצר, אם כן שפיר מקשה דהא לא היה איסור בקצירה אלא באכילה וליתי עשה דאכילת מצה ולידחי ...

רבי פינחס מביא את הסברו של אביו לשאלה: מדוע הירושלמי הקשה את קושייתו דווקא כאן ולא על דברי הגמרא המנחות. על פי פירושו של אביו דווקא כאן, שהגמרא עוסקת בעם ישראל החונה בבקעת יריחו, יכול העשה לדחות לא תעשה, ויש מקום לשאלת הירושלמי, אבל הגמרא במנחות העוסקת בכל ארץ ישראל, אין העשה יכול לדחות את הלא תעשה כיון שאין הם נעשים בזמן האחד. על האיסור עוברים בשעת קצירה ואת המצווה מקיימים בשעת אכילת המצה. את דבריו הוא מבסס על כך שאיסור חדש אינו רק איסור על אכילת התבואה החדשה, אלא גם איסור על קצירת התבואה קודם שיוקרר קרבן העומר⁶⁹. כאמור, קטע זה מציג את היזקקותו של רבי פינחס לשאלות פלפוליות מובהקות בתוך ספרו.

ישוב קושיות האחרונים

בסוף המאה והשבע-עשרה וביותר במאה השמנה-עשרה נוסף לפלפול חלק חשוב: יישוב קושיות שהעלו האחרונים בספרים, או קושיות שעברו בעולם הישיבות בעל-פה. בדומה לדרך זו, רבי פינחס מקדיש מקום נרחב בספרו ליישוב קושיותיהם של האחרונים. פסקאות רבות בספר עוסקות בקושיותיו של המהרש"א ואחרות בשאלותיו של הפני יהושע. בנוסף אליהם הוא מזכיר גם אחרונים אחרים כמו הספר מגני שלמה, וכן עצמות יוסף ואת חידושי המה"ם שיף. פעמים רבות שספרים אלו מוזכרים בהקשר לפירושם את דברי רש"י ותוספות ולא רק בהערותיהם לגמרא. כמעט ואין צריך להביא דוגמאות לעיסוקו של רבי פינחס באחרונים, שכן כמעט בכל סוגיה הוא מזכיר ודן בדבריהם. בכל זאת נעיר על דוגמה בה עוסק רבי פינחס בדבריו של המהר"ם שיף, שספרו ערוך בשיטת הפלפול, כפי שנביא להלן: בכתובות (דף מט ע"ב ב ד"ב אבל הכא נטרח) מיישב רבי פינחס את קושייתם של המהר"ם שיף והמהרש"א. הגמרא שם עוסקת בתקנת אושא:

אמר רבי אילעא אמר ריש לקיש: באושא התקינו, הכותב כל נכסיו לבניו - הוא ואשתו נזונים מהם. מתקיף לה רבי זירא, ואיתימא רבי שמואל בר נחמני, גדולה מזו אמרו: אלמנתו נזונת מנכסיו, הוא ואשתו מיבעיא? דשלח רבין באגרתיה: מי שמת והניח אלמנה ובת - אלמנתו נזונת מנכסיו, נישאת הבת - אלמנתו נזונת מנכסיו, מתה הבת - אמר רבי יהודה בן אחותו של רבי יוסי בר חנינא: על ידי היה מעשה, ואמרו: אלמנתו נזונת מנכסיו, הוא ואשתו מיבעיא? מהו דתימא, התם הוא דליכא דטרח, אבל הכא נטרח לדידיה ולדידה, קא משמע לן.

ריש לקיש הביא את דבריו של רבי אילעא, שבאושא התקינו שאדם שנתן את כל נכסיו לבניו, יכולים הוא ואישתו להמשיך להיזון מהם, למרות שהם עברו לבעלות הבנים. על כך מקשה רבי זירא: הרי אלמנתו של אדם נזונת מנכסיו לאחר מותו, למרות שבניו ירשו את ממונו, ואם לאחר מותו אשתו נזונת מנכסיו, מחיים פשוט שיוכלו הוא ואשתו לזון, ומה חידש ריש לקיש בדבריו?

⁶⁹ חלה פרק א, משנה א. וכן מנחות פרק י, משנה ז.

על כך משיבה הגמרא: באלמנה אין מי שיטרח עבודה לפרנסה ולכן יכולה היא להיזון מנכסי בעלה, אבל במקום שהבעל בחיים ויכול לטרוח ולפרנס אולי לא הותר להם להיזון מהנכסים שניתנו לבנים, קמ"ל שהם יכולים לזון מהנכסים.

מתירין הגמרא לומד המהר"ם שיף דין חדש: גם אם אין הלכה כריש לקיש בעניין זה, והכותב נכסיו לבניו אין הוא ואשתו יכולים להיזון מהם, מכל מקום לאחר מיתתו של הבעל יכולה האלמנה להיזון מהנכסים, שהרי אין מי שיטרח עבודה לפרנסה.

וכך הוא כותב:

יסוד דבריהם של [=של התוספות] לדייק דמתנה כמכר ואף לפי תקנת אושא בין מחיים בין לאחר מיתה אינן ניזונים מאחר [=אם כתב נכסיו לאחר, שאינו בנו]. ולמסקנה דלית הלכתא כהך תקנה, דמבחינים אינן ניזונים אף מבנו מטעמא דכיון דקאי הוא, נטרח לדידיה ולדידה, א"כ כל שכן דמהך טעמא אינו גובה מאחר בלא טעמא דמתנה כמכר.

מכל מקום נפקא מינה לאחר מותו דמתנה כמכר ואינו גובה ממקבל מתנה אחר אבל מבנו גובית לאחר מיתה מכ"ש דגובית מבעל דהוי לוקח. ועיין באבה"ז ס' צג לא ראיתי לדין זה. ולדעתי הוא דין גדול שגובית האלמנה מזונות וכל שכן כתובה ממתנה שכתב האב לבנו אף במתנת בריא, כל שכן במתנת שכיב מרע.

לטענת המהר"ם שיף, אף שאין הלכה כתקנת אושא, מכל מקום נלמד מכאן שדווקא בחיי בעלה, שיש מי שיטרח אעבודה לפרנסה אין האישה ניזונית מן הנכסים שכתב האב לבנו, אבל לאחר מותו, שאין מי שיטרח עבודה, ניזונית האלמנה מנכסים שכתב האב לבנו. אלא שהוא לא מצא דין זה מפורש בפוסקים, ועל כך תמיהתו.

רבי פינחס מביא את שאלתו של המהר"ם שיף ומיישבה:

ד"ה אבל הכא נטרח. הקשה מהר"ם שיף ז"ל דלמה לא הזכירו הפוסקים דאפילו למאי דמסקינן דלית הלכתא כתקנת אושא מ"מ לאחר מותו דלא שייך נטרח לדידיה ולדידה ניזונת מבנו כדמוכח מדרבין, וכן נראה מדברי מהרש"א ז"ל בפירושו על דברי התוס'?

ולענ"ד נראה לחלק דאפילו לאחר מותו שייך הך סברא דנטרח דהיינו שיכול לטרוח כל כך שישפיק מזונותי' אף לאחר מותו אע"ג דאינו מחויב בכך הא אף בחייו אינו מחויב להשכיר עצמו משום מזונות אשתו כמ"ש התוס' לקמן דף ס"ג אלא דאפ"ה כיון דאפשר בכך לא דמי לדרבין וה"ל ליכא למיפשט מדרבין דהתם אם לא תהי' נזונת ממנו אי אפשר בשום אופן שלא תפסיד מזונותי'.

וכן צ"ל ע"כ דהא אמרינן בב"ב דף קל"ט דהך דרבין אפילו לותה מלוה ע"פ ועמדה ונשאת גובה מבעלה וכי נימא גבי כותב נכסיו לבנו דמלוה ע"פ גובה ממנו לאחר מותו ולא מצינו זה אלא ע"כ כיון דאפשר בשום אופן שישלם קודם מותו לא דמי לדרבין. וק"ל.

רבי פינחס חולק על עצם דינו של המהר"ם שיף, ומסביר שגם לאחר מותו יש מי שיכול לטרוח עבור אשתו, כלומר, הוא יכול בחייו לטרוח ולאסוף ממון המספיק לפרנסת אישתו גם לאחר מותו. ומכיוון שישנה אפשרות כזו, גם אם היא רחוקה וקשה לביצוע, הרי שנפל דינו של המהר"ם, ולכן לא הזכירו הפוסקים דין זה.

בהמשך דבריו מביא רבי פינחס ראיה לדבריו שבמקום שישנה אפשרות שישלם או יאסוף כסף לפרנסתה קודם מותו, לא שייך הטעם שאין מי שיפרנסה ואינה גובה מהנכסים.

מלבד ישוב קושיית המהר"ם, עצם העיסוק של רבי פינחס בחידושיו של המהר"ם שיף מלמדת על שילוב דרכי חשיבה פלפוליות בדרך לימודו. חידושי המהר"ם שיף ערוכים בשיטת הפלפול. חשוב בהקשר זה להביא דברים שכתב חיים זלמן דימיטרובסקי⁷⁰:

הראשון והחשוב ביותר בין ספרים אלו הוא חידושי מהר"ם שיף. לבד מאשר בנוגע ליכולת ההבעה והכושר הלשוני עומד גזעם של חידושים אלו בתחומם של חידושי המהרש"א והמהר"ם מלובלין, אבל נופם נוטה ל'פלפול' של המאה הי"ז. פלפול הישיבה משתקף ומשמיע בהם הד הרבה יותר חזק. ... לימוד בלי פלפול ומו"מ אינו מספיק בעיני המהר"ם שיף, והוא מציינו באופן מיוחד בתוך חידושי. בקובץ חידושים זה נשמרה גם שורה של 'חילוקים'

עם זאת ראוי להעיר שרבי פינחס הביא אל תוך ספרו דווקא שאלה הנוגעת לענייני פסיקה, גם אם היא נוגעת בדרך החשיבה של הפלפול. במקומות אחרים הוא עוסק בשאלות פרשניות שהעלו האחרונים. בכתובות (דף יב ע"ב ב על תוס' באד"ה ורב הונא) הוא מביא את קושיית הפני יהושע ומתרצה. התוספות הקשו שדברי שמואל בסוגייתנו הסובר שבברי ושמא ברי עדיף, סותרים את דברי שמואל עצמו בב"ק (דף מו ע"א) (האומר שם (בסוגיית שור שנגח את הפרה) שבברי ושמא לאו ברי עדיף? על שאלה זו משיבים התוספות, שבסוגיה בבבא קמא ישנם שני הסברים לדברי שמואל, והאמורא של סוגייתנו סובר כהסבר השני בדברי שמואל שם בב"ק).

על כך הקשה בספר פני יהושע שגם בהסבר השני של שמואל בבא קמא ברי ושמא לאו ברי עדיף, ואם כן לא תרצו התוספות כלום.

רבי פינחס מביא את קושיית בעל הפני יהושע ומיישב אותה. לדבריו טענת הברי שבסוגיה בבבא קמא היא דברים שבלב, וככזו אין היא נחשבת טענת ברי.

בספר פני יהושע הקשה: הא המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן נמי הוי ליה ברי ושמא, דהלוקח טוען ברי דלרדיא זבין?

ונלענ"ד דיש לומר כיון דקי"ל דדברים שבלב אינם דברים מה בכך שחשב בלבו, אזלינן בתר רוב המכירות לרב או בתר חזקת ממון לשמואל.

⁷⁰ "על דרך הפלפול", לעיל הערה 2, עמ' קכט.

תדע דאי הוי התם ברי א"כ לשמואל הוי ליה ברי ורובא, ... וק"ל:

בכתובות (דף יג ע"א) על תוס' ד"ה ואין אוסרין, הוא כותב: "בספר פני יהושע הקשה ... ונלע"ד דשם באמת עשאו הכתוב ספק כודאי ...". ועל המשך דברי התוספות הוא אומר: "הקשו המפרשים ... ונראה דס"ל להתוספות דכיון שאין אפטרופוס לעריות לאו טענה מעליא הוא ...".

דוגמה אחרונה לסעיף זה נביא יישוב קושיית 'בלא זאת'⁷¹ שהקשה המהרש"א (קידושין דף מג ע"ב) על תוס' ד"ה לעולם קסבר. פסקה זו, לא רק שהיא עוסקת בשאלה פלפולית, אלא שהיא גם בנויה בסגנון הפלפול. כדי לענות על שאלת ה'בלא זאת' הוא מציג סידרה של שאלות ותשובות שמובילות בסופו של דבר לתירוץ הקושיה. לאחר שהוא מציע הסבר משלו הוא מביא את הסברו של אחיו, הגאון רבי שמעלקא לקושיה זו. תירוץו אף הוא בנוי באותו סגנון. לאחר הצגת השאלה פונה רבי שמעלקא לנושא אחר ולאחר סידרה של שאלות ותירוצים הוא מגיע ליישוב קושיית המהרש"א. בפסקה זו, אם כן, יש לנו שני חילוקים הפותחים באותה שאלה.

כדי לחדד את הדמיון של מבנה הפסקה למבנה החילוק נעתיק את תיאורו של חיים זלמן דימיטרובסקי⁷² למבנה החילוק:

המבנה הוא קבוע: משנבחר הנושא פותחת הבחינה בקושיא ... זהו הצעד הראשון. על קושיא זו נעשה ניסיון של תירוצ, אבל תירוצ זה מעלה קושי או קשיים אחרים בסוגיה ולכן אין לקבלו. זהו הצעד השני. הצעד השלישי הוא מעין סטייה מעיקר העניין, והוא פותח כרגיל במילים 'בלא זאת'. תוכנו: הסבר למה אין להקשות קושי זה בלא התירוצ שהוצע בצעד השני. הצעד הרביעי מכיל את התירוצ הנכון לקושיא שבצעד הראשון, ובזה מסתיים החילוק הקצר.

לא בכל הפרטים המבנים שווים, אך הסממנים העיקריים של החילוק נמצאים גם בפסקה של רבי פינחס. הגמרא (קידושין מג ע"א-ב) מביאה את דברי רב נחמן:⁷³

"אמר לשניים צאו וקדשו לי את האישה הן הן שלוחיו והן הן עדיו, וכן בגירושין וכן בדיני ממונות" [=] אם שלח הלווה את חובו למלווה על ידי שניים, הן עדיו שפרע את החוב. ומקשים שם בגמרא: "מאי קסבר [=רב נחמן]: אי קסבר המלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים, הני נוגעים בעדות ניהו, דאי אמרי לא פרעניה אמר ליה פרעוני? אלא לעולם קסבר [=רב נחמן] המלווה את חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים ומיגו דיכלי למימר אהדרינהו ללווה יכולין למימר פרעניה למלווה"⁷⁴ ...".

הגמרא מקשה על דברי רב נחמן: אם רב נחמן סובר שהמלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים, הרי גם שני השלוחים, במקרה שלא נתנו את הכסף למלווה, צריכים להחזיר את הכסף ללווה בעדים, ואם כך

⁷¹ ראה לעיל ע"מ' 25 על קושיית 'בלא זאת'.

⁷² "על דרך הפלפול", לעיל הערה 2, ע"מ' קלט.

⁷³ הובא לעיל ע"מ' 47.

⁷⁴ על פי המודפס וראה בהגהת הב"ח שם.

הרי אם לא יטענו שפרעו למלווה את החוב יחויבו לשלם ללווה, ואם כן הם נוגעים בעדותם, וכיצד אמר רב נחמן שהם יכולים להיות עדים ללווה שפרע את חובו?

ותשובת הגמרא: שאכן סובר רב נחמן שהמלווה את חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים, והשליחים נאמנים שפרעו למלווה במיגו שיכולים לומר שהחזירו ללווה.

על תשובת הגמרא מקשים התוספות (ד"ה לעולם):

לעולם קסבר המלווה את חברו בעדים א"צ לפורעו בעדים כו' - תימה דמשמע דאי הוה אמרינן דצריך לפורעו בעדים לא ניחא שפיר וליתא דאפי' למ"ד דצריך לפורעו בעדים ניחא שפיר דמהמני דהא קי"ל (שבועות דף מה:) דאפי' למ"ד המלווה לחברו בעדים צריך לפורעו בעדים המפקיד לחברו בעדים אין צריך להחזירו בעדים דנאמן הוא לומר החזרתיו לך במיגו דאי בעי אמר נאנסו והכא איירי בפקדון דהא פקדון נינהו אצל העדים שהלווה מסר להני כדי להוליכו וא"כ נאמנים לומר פרענום מגו דיכולים לומר החזרנום ללווה?

וי"ל דמ"מ אפי' גבי פקדון אין נאמנים אלא בשבועה כדאמר התם (ב"ב ד' ע:) אטו כי אמר נאנסו מי לא שבועה בעי וכל עד שאינו נאמן בלא שבועה אין ממש בעדותו כמו שאפרש בסמוך.

התוספות תמהים מדוע ראתה הגמרא צורך לומר שרב נחמן סובר שהמלווה את חברו בעדים אין צריך לפורעו בעדים, הרי גם אם נאמר שרב נחמן סובר שהמלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים, יהיו העדים נאמנים במיגו שהיו טוענים שהחזירו ללווה, כיון שהכסף בידם כפיקדון ולא כהלוואה, ואף האומר שהמלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים, מודה שבפיקדון אין צריך לפורעו בעדים?

על קושיית התוספות מקשה המהרש"א: "אבל בפשיטות הוי ליה לאקשוויי דלהימנינהו [בטענת] פרענום למלווה, במיגו דנאנסו, דלא הוי אלא חד מיגו. ויש ליישב". כלומר, יכלו התוספות להקשות על הגמרא 'בלא זאת' - בלי האריכות הזו, שהשליחים נאמנים לומר שהחזירו ללווה במיגו שהיו טוענים שהכסף נאנס, והיו נאמנים, אף למ"ד המלווה את חברו בעדים צריך לפורעו בעדים?

רבי פינחס מביא את שאלת המהרש"א ומשיב עליה בשני אופנים:

קושיית 'בלא זאת' בתוס' ד"ה לעולם קסבר וכו' דיכולים למימר החזרנו ללווה וכו' הק' המהרש"א דלמה שהקשה המהרש"א ליה האריכות הזה הוי ליה למימר דנאמן לומר פרענו למלווה במיגו דנאנסו.

קושיית התוספות ונראה לענ"ד ליישב, דלכאורה קשה מסוגיא זו על הש"ך בח"מ סימן צ"ג ס"ק (ז) [ד] בשם התוספות, דהא דאמרינן גבי עיזי דאכלי חושלא נאמן לטעון עד כדי דמיהן, אף

דהוי מיגו דהעזה, כדאמר רבה מפני מה אמרה תורה וכו'? ותירצו משום דדוקא במידי דכפירה, כגון שיעיז לאדם שהאמין לו בפקדון או במלווה לא אמרינן מיגו דהעזה.

קושיה על דברי וקשה דאם כן האיך קאמר הכא מיגו דאהדרינהו, הא הוי מיגו דהעזה, שהרי המשלח האמין לו ונתנו לו בפיקדון ואין יכול להעיז נגדו מה שאין כן נגד המלווה?

תירוצ לקושייה וצ"ל כמ"ש הפוסקים דדוקא מיגו דהעזה לאפטוריה משבועה לא אמרינן.

קושיית הפוסקים על המהרש"א	והנה כמה פוסקים הקשו אהא דאמרינן נאמן אדם לומר החזרתי במיגו דנאנסו אע"ג דנאנסו לא שכיח?
תירוצ' הסמ"ע לקושיית הפוסקים	והסמ"ע סימן ק"ח ס"ק י"ד כתב לתרץ דאע"ג דלא ניחא ליה לאדם לטעון טענה דלא שכיח, מ"מ כיון שלא יצטרך להעיד בטענות נאנסו, וכשטוען החזרתי מעיז, שפיר הוי מיגו.
תירוצ' אפשרי לקושיית התוספות אילו היו מקשים בדרך הקצרה כפי שהציע המהרש"א.	נמצא לפי זה היה אפשר לתרץ קושית התוס': דכיון דטוען שנתן למלוה ונגדו יכולין להעיד כיון דלא האמינו, ואם כן אין זה מיגו דאי בעי אמרו נאנסו דכיון שלא שכיחא, ולא שייך תירוצ' הסמ"ע שלא יצטרכו להעיד דהא גם השתא יכולין להעיד. ולא דמי להחזרתי במיגו דנאנסו, דבהחזרתי צריך להעיד נגד המפקיד שהאמין לו.
הסבר קושית תוספות על פי אריכות לשונם.	לכך הקשו תוס' דיהא נאמנים במיגו דהחזרתי, אף דהיא העזה הא אמרינן מיגו דהעזה, וכיוון דאם היו טוענים: החזרתי, היו מעיזים נגד המשלח שהאמינם, שפיר היו נאמנים במיגו דנאנסו, אף דנאנסו לא שכיח, מ"מ לא יצטרכו להעיד. וכיון דבטענת החזרתי יהיו נאמנים ממילא יהיו נאמנים בטענות שנתנו למלוה במיגו דהחזרתי.
תירוצ' הגאון רבי שמעלקא ז"ל לקושיית המהרש"א:	ומכבוד אחי הגאון מהו' שמעלקא ז"ל שמעתי לתרץ קושית המהרש"א והוא: דיש ליישב קושית היש מקשים על ר"י בתוס' (קידושין מג עמ' ב) ד"ה והשתא דתיקון וכו' דעד כאן לא מתרץ ר"י דבשני עדים לא שייך מיגו משום דאין אדם יודע מה בדעת חבירו אלא גבי מעידין שהיו אנוסים מחמת ממון, דהפסול הוא בעדות עצמו דאמ"ע [=דאין אדם משים עצמן] רשע, ואם באנו להכשיר העדות במיגו שהיו מעידים שהיו אנוסים מחמת נפשות שפיר אמרינן כיון דאין אדם יודע מה בלב חבירו אם יאמר חבירו שהיה אנוס מחמת ממון מה יועיל הוא באמרו שהיה אנוס מחמת נפשות דעד א' לאו כלום הוא, מה שאין כן הכא דאין הפסול מחמת עצמו אלא שאנו אומרים שהוא מוכרח להעיד כדי שלא יתחייב. וזה שפיר אמרינן דהיה יכול לומר אהדרינהו ואף אם חבירו לא יאמר כן אין חבירו יכול לחייבו לא ממון ולא שבועה, כדין השותף שאינו נאמן בעדותו על שותפו, ואם כן לא היה צריך להעיד שפרע ואינו נוגע בעדותו.
דיוק בדברי התוספות במסכת ב"ב בסוגית נסכא דרבי אבא.	והנה תוס' כתבו בב"ב דף ל"ד גבי נסכא דר' אבא דהא דאמר אינו נאמן לומר ידי חטפתי במיגו דלא חטפתי משום דאיכא חד סהדא דחטף והיה צריך שבועת התורה, והא קימ"ל דאמרינן החזרתי במיגו דנאנסו אף שהיה צריך שבועת התורה? ותרצו משום דאיכא נמי העזה נגד העד האחר. הרי דסבירא ליה דאמרינן מיגו אף שהיה צריך לישבע שבועה דאורייתא. וקי"ל נמי דאמרינן מיגו דהעזה לחוד, אבל היכא דאיכא תרתי שיצטרך להעיד ולישבע שבועה דאורייתא לא אמרינן מיגו.
תירוצ' קושיית התוספות אילו היו מקשים בדרך הקצרה כפי שהציע	ולפי זה היה אפשר לומר, דנהי דכתבנו דאף דאינו יודע מה שבלב חבירו אמרינן הכא מיגו משום שאין שותף נאמן להשביע שבועת התורה, מ"מ איכא העזה נגדו, אם כן לא מצי להקשות שיאמנו לומר שנתנו למלוה במיגו דנאנסו דכיון דאינו יודע מה בלב

המהרש"א. חבירו יצטרך להעזי נגד חבירו, ואם כן איכא תרתי דיצטרך להעזי ולישבע שבועות נאנסו שהיא דאורייתא.

סיום התירוצ' ולכך כתבו תוס' דאכתי יאומן שנתנו למלוה במיגו שיאמר החזרתי ואז כבר יעזי נגד לקושיית השני ושפיר יהיה לו מיגו דנאנסו, דבמקום שבועה דאורייתא לחוד אמרינן מיגו. המהרש"א.

סיום בהערה מיהו נראה דלפי האמת אפילו בב' שותפים שאמרו החזרנו, נאמנים במיגו דנאנסו. הלכתית: הסברו והיינו משום שכתבו תוס' בסמוך, דבשותפין לא שייך זה שאינו יודע מה שבלב חבירו. של המהרש"א נכון מ"מ לא הוי מצי להקשות דהוי אפשר לחלק הכי ודוק. להלכה.

בקטע זה פותח רבי פינחס בשאלת 'בלא זאת' של המהרש"א. מכאן הוא סוטה לדיון בדברי הש"ך בשם התוספות, ומקשה עליהם מסוגיה הגמרא שלפנינו ומתרץ. אחר כך הוא מקשה את קושיית הפוסקים על סברת המהרש"א, מביא את תירוצו של הסמ"ע. על בסיס הקדמות אלו מציע רבי פינחס תירוצ' לקושיית התוספות. תירוצ' זה מסביר מדוע האריכו התוספות בלשונם, כפי שיוסבר להלן. מבנה זה של הפסקה, בעיקר הסטיה שלו מהנושא, כדי למצוא יישוב לקושייתו, הוא מבנה פלפולי מובהק. כך גם התירוצים שמביא רבי פינחס לשאלת המהרש"א הם בעלי אופי פלפולי:

בתירוצו הראשון מסביר רבי פינחס כי אילו הקשו התוספות שיהא נאמן במיגו דנאנסו, כפי השציע המהרש"א, ניתן היה לתרץ את קושייתם שאילו היו השלוחים טוענים שהחזירו, הם לא היו נאמנים במיגו שנאנסו כיון שאונס לא שכיח. ולכן האריכו התוספות בלשונם והקשו דווקא מטוענים שפרעו למלוה, ונאמנים במיגו שהיו טוענים שהחזירו ללווה, שהיו אז נאמנים במיגו שהיו טוענים שנאנסו, והיו נאמנים אע"פ שאונס לא שכיח, כיון שנוח לאדם לטעון שנאנס למרות שאינו שכיח, מלהעזי פניו במי שהאמינו והפקיד בידיו את הכסף.

בהסברו השני, בשם אחיו, הוא כותב שאילו היו תוספות מקשים שיהיו נאמנים במיגו שנאנסו בלבד, היה מקום לתרץ את קושייתם שבטוענים החזרנו ללווה במיגו שנאנסו אין הם נאמנים, כיון שצריכים גם להעזי ולטעון שהחזירו ללווה וגם להשבע שבועה דאורייתא, ותרתי לא אמרינן. לכן נאלצו התוספות להאריך בלשונם ולומר שהם יכולים לטעון שהחזירו ללווה במיגו שפרעו למלוה (ואז יהיו נאמנים במיגו שיטענו שנאנסו).

המשותף לשני התירוצים הוא המבנה הפלפולי שלהם, המסביר מדוע האריכו התוספות בשאלתם במקום שהיו יכולים לקצר. דוגמה זו ממחישה, בנוסף לעיסוקו של רבי פינחס ביישוב קושיות האחרונים, גם את הדרך הפלפולית בה הוא הולך ביישוב קושיות אלה. דוגמה זו מהווה מעבר לסעיף הבא העוסק בקשיית 'בלא זאת':

קושיית בלא זאת

אחת מהשאלות שהעסיקו רבות את בעלי הפלפול היא שאלת 'בלא זאת'⁷⁵. כלומר, מדוע הובא בסוגיה קטע זה, הרי גם 'בלא זאת' הייתה הסוגיה מתפרשת יפה. בכמה מקומות משיב רבי פינחס על שאלת 'בלא זאת'. לרוב בלי להזכיר את המונח הטכני שבפי המפלפלים 'בלא זאת'. בנוסף לדוגמה שהבאנו בסעיף הקודם נוסיף את תירוצו לקושיית 'בלא זאת' על הגמרא בקידושין (דף לב ע"ב), שם דנה הגמרא בדיני קימה בפני נשיא:

אמר רב אשי: אפילו למ"ד הרב שמחל על כבודו מחול, נשיא שמחל על כבודו - אין כבודו מחול. מיתבי: מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק שהיו מסובין בבית המשתה [של] בנו של רבן גמליאל, והיה רבן גמליאל עומד ומשקה עליהם, נתן הכוס לר' אליעזר ולא נטלו, נתנו לר' יהושע וקיבלו; אמר לו רבי אליעזר: מה זה, יהושע, אנו יושבין ורבן גמליאל עומד ומשקה עלינו? אמר ליה: מצינו גדול ממנו ששמש, אברהם גדול הדור היה, וכתוב בו: והוא עומד עליהם (בראשית יח, ח). ושמו תאמר, כמלאכי השרת נדמו לו? לא נדמו לו אלא לערביים, ואנו לא יאה רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו?

אמר להם רבי צדוק: עד מתי אתם מניחים כבודו של מקום ואתם עוסקים בכבוד הבריות? הקב"ה משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה, ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד, ואנו לא יאה רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עלינו? אלא אי איתמר הכי איתמר, אמר רב אשי: אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול, שנאמר: שום תשים עליך מלך (דברים יז, טו), שתהא אימתו עליך.

המילים: "ועורך שולחן לפני כל אחד ואחד" שבדברי רבי צדוק נראות כמיותרות, ויכול היה רבי צדוק להביא ראיה לדבריו גם 'בלא זאת', מדבריו: "משיב רוחות ומעלה נשיאים ומוריד מטר ומצמיח אדמה". וכך כותב רבי פינחס על גמרא זו:

הקב"ה מעלה נשיאים ומוריד מטר [ומצמיח אדמה] ועורך שולחן וכו' נראה דהאריך בלשונו משום דאיתא בריש מס' תענית דמפתח של מטר הוא ביד הקב"ה בעצמו ואינו מוסר לשליח, ומזה עיקר הוכחתו שהקב"ה מוחל על כבודו, וכי היכא דלא נימא דכל העולם כולו שאני, לכך קאמר ועורך שולחן לפני כל אחד כמו שאמרו חז"ל מטר בשביל יחיד פרנסה בשביל רבים, הרי דמוכח דאפילו בשביל יחיד מוחל על כבודו.

ובזה מיושב שלא הביא ראיה מקרא דאמר לעיל: 'וה' הולך לפניהם יומם' (שמות יג, כא) משום דהוי מצי למימר דשביל כל ישראל שאני וק"ל.

רבי צדוק האריך בדבריו מפני שרצה הוכיח שלא רק שהקב"ה מוחל על כבודו לצורך רבים אלא גם לצורך יחיד. הוא מוסיף שמסיבה זו לא הביא רבי צדוק ראיה מהפסוק שנזכר שם בסוגיה: "וה' הולך לפניהם יומם".

⁷⁵ ראה לעיל עמ' 25.

סתירה

אף זו היא אחת מדרכי הפלפול, וכך מגדירה חיים זלמן דימיטרובסקי⁷⁶:

אף ה'סתירה' היא מונח טכני, שיש לו משמעות מיוחדת בדיאלקטיקה של ה'פלפול'. ... 'סתירה' אינה גילוי אי התאמה בין שתי סוגיות שונות ממקומות שונים בתלמוד, ... אלא הוכחה של חוסר עקביות פנימית בסוגיה המקומית עצמה. היינו שכבותיה השונות של הסוגיה ושלבי המשא ומתן שלה יש בהם סתירה וניגוד.

דרך חשיבה זו אומצה גם על ידי רבי פינחס, והוא משתמש בה לא רק ביחס לגמרא אלא גם ביחס לתוספות. בפסקה שנביא לא רק השאלה היא שאלה 'פלפולית' מובהקת, אלא גם דרך התירוץ בנויה בצורה של חילוק בזעיר אנפין, שהוא מורכב משרשרת של קושיות ותירוצים המביאים אותנו ליישוב הקושיה שבה פתחנו.

הגמרא בקידושין (דף כו ע"א) מביאה את דברי רבי עקיבא: "רבי עקיבא אומר: קרקע כל שהוא חייבת בפאה ובביכורים [וביודין] ולכתוב עליה פרוסבול ...". וברש"י שם: "וביודין. לא גרסינן. שאף מי שאין לו קרקע מתוודה על המעשרות, ויכול לומר: 'וברך את עמך ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו' (דברים כו, טו) ולא דמי לביכורים דבעי למימר 'אשר נתת לי' (דברים כו, י)".

התוספות שם (בד"ה וביודין) מביאים את דברי רש"י ומוסיפים עליהם טעם נוסף: "וכן פירש ר"י דלא גרסינן 'וביודין', ולא מטעם דרש"י, אלא משום דבירושלמי (פאה ג, ו) פריך אהא מילתא גופא: אמאי לא תני 'וביודין', אלמא משמע דלא גרסינן ליה. גם משמע מי שאין לו קרקע מתוודה, כגון פירות לקוחים". רבי פינחס (בחדושי לקידושין דף כו ע"א ד"ה וביודין) מקשה על התוספות ששני ההסבריו סותרים זה את זה⁷⁷. שכן אם גם מי שאין לו קרקע מתוודה וידוי מעשרות, מה מקשה הירושלמי, מפני מה לא תני 'יודין', הרי וידוי זה אינו תלוי ביש לו קרקע?

בנוסף הוא מקשה שדבריהם כאן סותרים את מה שכתבו התוספות במסכת ב"ב (דף כז ע"א ד"ה וידוי): "ומיהו על כרחך אין וידוי בלא קרקע דתני עלה בירושלמי אף בידוי, ומכל מקום לא גרסינן ליה מדתני עלה בירושלמי מכלל דבמשנה ליתיה". ואילו כאן כתבו שאף מי שאין לו קרקע קורא את הוידוי?

וכך הוא כותב:

הצגת קושיית הסתירה מדברי התוספות על עצמם, וכן מדבריהם
שם ובד"ה וביודין וכו' וגם משמע מי שאין לו קרקע מתוודה כגון פירות לקוחין וכו'.
דבריהם ז"ל אינם מובנים, דסותרים זה את זה, מה שכתבו בתחלה משום דבירושלמי
פריך וכו' דאם כן מה מקשה בירושלמי?
גם סותר דבריהם מ"ש בב"ב דף כ"ז דמשמע בירושלמי איפכא?
וכ"ז הוא במהרש"א ז"ל.
מסכת ב"ב.

ולענ"ד נראה ליישב ע"פ מ"ש התוס' בב"ב דף פ"ח בד"ה תבואת זרעך וכו' דלשיטת ר"ת

⁷⁶ "על דרך הפלפול", לעיל הערה 2, עמ' קנט.

⁷⁷ וכבר קדמוהו המהרש"א, כפי שהעיר בעצמו, וראה עוד: תוספות יו"ט על המשנה פאה שם ד"ה בביכורים, בקושיה זו.

הצגת מחלוקת ר"ת והריב"ם לא מיעטה התורה תבואת זרעך ולא לוקח אלא בלוקח אחר המירות, אבל אם לוקח קודם המירות חייב במעשר, ולשיטת ריב"ם איפכא דלא חייבה התורה אלא לבעל השדה אבל הלוקח קודם המירות פטור אבל אחר המירות כיון שכבר נתחייב במעשר ביד בעל השדה גם הלוקח חייב במעשר.

קושיה א' על שיטת הריב"ם ולפי זה קשה לשיטת ריב"ם דסבירא ליה דעיקר החיוב על בעל השדה דהול"ל קרקע כל שהוא חייב במעשר

ישוב לשיטת הריב"ם אלא דהא לאו קושיא הוא כיון דעכ"פ הלוקח חייב מדרבנן תו לא שייך למתני חיוב מעשר משום בעל השדה דלא גרע מלוקח.

קושיה ב' על שיטת הריב"ם אך הא קשה כיון דוידוי לא שייך אלא היכא שחייב מן התורה במעשר אם כן אכתי הוי מצי למיתני וידוי מעשר דבקרקע כל שהוא כיון שחייב במעשר מן התורה חייב נמי בוידוי, אף דלסברת רש"י ז"ל ואת האדמה אשר נתת לנו יכול לומר אף הלוקח מ"מ נהי דמצד הוידוי שייך אף הלוקח מ"מ אם לא היה מתחייב בעל השדה במעשר מן התורה ממילא אין כאן וידוי.

יישוב הקושיה וצ"ל דסבירא ליה לרש"י ז"ל כשיטת ר"ת ובשיטה זו כתב התוס' בב"ב ג"כ דמשמע בירושלמי דאין הלוקח צריך להתוודות דלא שייך ביה אשר נתת לנו, אבל הכא כתבו התוס' בשיטת ריב"ם ז"ל ואפשר דהוא ר"י שהזכירו התוס' כאן

מהתוספות בקידושין לתוספות בב"ב.

יישוב ה'סתירה' ובשיטה זו שפיר כתבו דאף דמשמע דמן הסברא כדברי רש"י ז"ל דאף הלוקח יכול להודות מ"מ מקשה שפיר בירושלמי דהול"ל למתני וידוי מעשר דבקרקע כל שהוא חייב במעשר ובין הוא ובין הלוקח ממנו אחר המירות חייב להתוודות ודו"ק:

שבתוס' בקידושין

כדי ליישב את קושיותיו הוא מקדים את מחלוקת רבנו תם והריב"ם בדין חיוב לוקח במעשרות. לדעת ר' תם דווקא הלוקח לאחר מירות פטור ממעשרות, אבל הלוקח קודם מירות חייב במעשרות. ואילו לדעת הריב"ם דווקא בעל השדה חייב במעשרות קודם מירות, ובלוקח קודם מירות פטור. אבל אם לקח לאחר מירות, כיון שכבר נתחייבו הפירות במעשרות ביד בעל השדה, חייב גם הלוקח לעשרם.

רש"י סובר כדעת ר' תם וכן דעת התוספות במסכת בב"ב, אולם התוספות בסוגייתנו (בקידושין) סובר כדעת הריב"ם (ולדעתו יתכן שהוא ר"י שבשמו כתבו התוספות את הדברים). ולכן אין סתירה בין דברי התוספות בקידושין לדבריו במסכת בב"ב.

על פי זה תתיישב גם ה'סתירה' שבתוספות בקידושין, שכן לסברת הריב"ם אף שמשמע מן הסברא שמי שאין לו קרקע יכול להתוודות וידוי מעשרות, מכל מקום עדיין קשה קושיית הירושלמי, מדוע לא מנו במשנה שקרקע כל שהוא חייבת בוידוי, שכן "אם לא היה מתחייב בעל השדה במעשר מן התורה ממילא אין כאן וידוי". כלומר, גם הוידוי של זה שאין לו קרקע נובע בסופו של דבר מזה שמתחילה נתחייבו הפירות המעשר אצל בעל השדה – שיש לו קרקע.

תירוצו מתבסס על הדיון שהקדים לו, במחלוקתם של ר' תם וריב"ם, והקטע כולו מדגים את השתלבות החשיבה הפלפולית בדרך לימודו של רבי פינחס.

לשיטתו

כבר עמדנו לעיל⁷⁸ על דרכם של בעלי הפלפול להתאים סוגיות שונות בדרך של התאמת שיטתו של תנא או אמורא לדבריו במקום אחר. דרך חשיבה זו מצויה אף היא בספריו של רבי פינחס והוא משתמש בה הן ביחס לחכמי תלמוד, קרי תנאים ואמוראים, והן ביחס לראשונים, כשהא מסביר שהרמב"ם לשיטתו ורש"י לשיטתו. (בקידושין דף עג ע"ב ד"ה משלטי הדמיה). דוגמה לשילוב דרך חשיבה זו בפרשנותו נבא בתוך הסעיף הבא: "דברים שבעל-פה".

לסיום חלק זה נוסיף עוד שתי הערות הקשורות ליחסו של רבי פינחס אל הפלפול. האחת נוגעת בדרך לימודו בעל-פה ועוסקת בשאלה: האם היה פער בין מה שכתב בספרו לבין מה שלימד בשיעוריו שבעל-פה. והערה שניה ביחס לדרשותיו ולדרך כתיבת דברי מחשבה, הגות ומוסר.

דברים שבעל-פה

בדברי רבי אריה ליב בהקדמתו לספרו שאגת אריה וכן בדברי רבי יהושע פלק בהקדמתו לספרו פני יהושע מעידים שני החכמים הללו כי אף שבדרך לימודם הם נטשו את הפלפול ועמלו לבסס דרך לימוד חדשה, הרי שבלימוד הישיבה הם השתמשו בפלפול בלימוד בעל-פה מפני שראו בו כלי לחידוד התלמידים ולחינוכם להעמקה ולראיה החודרת את מעמקה של הסוגיה.

וכך כותב רבי יהושע פלק בהקדמתו לחיבורו, שנדפסה בתחילת מסכת ברכות: "והלא שמתי הדברים אל לבי שיהיה עיקר לימודי בדבר הלכה בסוגיית הש"ס ופוסקים ושלא להעלות בכתב שום דבר בענייני הדרוש או שאר לימודים שהם רחוקים ממרכז לימוד האמת אם לא לעיתים רחוקים (!) ...". כלומר, הוא מקבל על עצמו שלא לכתוב את דברי הפלפול בספר. אך בעל פה הוא ממשיך לומר בישיבה דברי פלפול, אומנם במידה מועטה, ובהקדמתו למסכת כתובות הוא כותב: "אמנם כשהתחלתי ללמוד בישיבה מסכת קידושין עניתי ואמרתי כדי לחדד התלמידים בתחילת מסכת קידושין בפלוגתא דבית הלל ובית שמאי ...". וכאן הוא מביא פלפול ארוך הבנוי בשיטה פלפולית הנקראת: 'לשיטתו'⁷⁹.

דברים דומים כתב גם רבי אריה ליב (שם): "והנה כל מה שכתבתי מנעורי והיה רשום אצלי הוא ממה שחידשתי על גפ"ת ופוסקים, כי זולת זה מה שפלפלתי לחדד התלמידים או דרך דרוש לא העלתי על ספר, כי את הכל ישא הרוח ואין זה אלא הבל ורעות רוח ...". הכתיבה נתייחדה לחידושי הש"ס והפוסקים והפלפול נשאר בעל-פה, למרות שאי כתיבתו אינה מעידה על כך שלא השתמשו בו מפעם לפעם.

האם גם רבי פינחס השתמש בפלפול בשיעוריו שבעל-פה?

⁷⁸ עמ' 28.

⁷⁹ הובא לעיל עמ' 28.

בהקדמתו למסכת כתובות הוא כותב כי ספרו מיוסד על השיעורים שהעביר בישיבה: "והנה זה רבות בשנים רבים אומרים לנפשי להיות קובע בדפוס כיון⁸⁰ החידושים שנתחדשו לי תלי"ת בישיבה בש"ס ופוסקים". אמנם מתחילה לא נענה רבי פינחס לקריאות הללו אך "ברוב הימים פניתי לסדר מעט מעט בעתות הפנאי ושקדתי שקידה רבה לפענ"ד בבירור וסידור הדברים לאמיתה של תורה בסברה ישרה. ואם במעט מן המקומות אשר כתבתי לחדד התלמידים, מכל מקום הסברות מיוסדות על אדני אמת לפי קט שכלי".

מדברים אלה עולה כי הספר שלפנינו הוא בעצם סיכום השיעורים שהועברו בישיבה, לאחר שעברו בירור מחדש "וסידור הדברים לאמיתה של תורה בסברא ישרה". כלומר, לאחר שנופו מהם דברי הפלפול. במעט מן המקומות נשארו דברי הפלפול ונחקקו בספר כדי 'לחדד את התלמידים'. אולם גם אלה נכתבו דווקא אם התבססו על סברות המיוסדות על האמת. ואכן בכמה מקומות מביא רבי פינחס דברים שאמר "בלימוד הישיבה" או כותב שבלימוד הישיבה האריך יותר ממה שכתב. בכתובות (דף יא ע"ב בד"ה בגמרא אמר רמי בר חמא) הוא כותב בתוך דבריו: "ובלימוד הישיבה אמרתי לחדד את התלמידים". ובכתובות (דף יח ע"ב) הוא דן באריכת בדברי התוספות (ד"ה ואין אדם). את דבריו הוא חותם בהסבר פלפולי "אם כן יש לומר לרמי בר חמא דלא ידע הא דריש לקיש שפיר הוי ס"ל דבאין כתב ידם יוצא ממקום אחר פלגינן דיבורא ונאמן במיגו על חברו. אבל לבתר דסתר רבא מהא דר"ל וה"ל קיום דרבנן לא אמרינן פלגינן דיבורא, כנ"ל. ודו"ק. ובלימוד הישיבה הארכתי בזה". את תוכן הפלפול הוא מוסר בקצרה ומציין כי ב'לימוד הישיבה' האריכו בזה. ובכתובות (דף מו ע"ב) הוא כותב: "ועוד אמרנו בדרכים שונים (!) בביאור הסוגיא בלימוד הישיבה, כמבואר אצלינו בס"ד באורך בחדושי קידושין. וכאן קצרתי ולא כתבתי אלא הפשוט". בלימוד הישיבה למדו את הדרך 'הפשוט' ולצידו גם דרכים אחרות שכנראה אינן פשוטות אלא מפולפלות יותר, ופעמים שהם גם הועלו על הכתב, כמו במקרה שלפנינו ששאר הדרכים נכתבו במקומם בחידושים לקידושין.

דוגמה לפרשנות על דרך הפלפול שנאמרה בישיבה נביא מדבריו לכתובות (דף דף קז ע"א) על דברי התוספות ד"ה כששמעו.

הגמרא (כתובות דף קז ע"ב – קז ע"א) מביאה מחלוקת רב ושמואל בדין פסיקת מזונות מנכסי הבעל לאישה שהלך בעלה למדינת הים:

איתמר: רב אמר פוסקין מזונות לאשת איש, ושמואל אמר: אין פוסקין מזונות לאשת איש. אמר

שמואל: מודה לי אבא, בשלשה חדשים הראשונים, לפי שאין אדם מניח ביתו ריקן.

בששמעו בו שמת כולי עלמא לא פליגי, כי פליגי - בשלא שמעו בו שמת, רב אמר: פוסקין, דהא

משועבד לה, ושמואל אמר: אין פוסקין. מ"ט? רב זביד אמר: אימא צררי אתפסה, רב פפא אמר:

חיישינן שמא אמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך.

מאי בינייהו? איכא בינייהו: גדולה ולא ספקה; אי נמי, קטנה וספקה ...

⁸⁰ על פי פסחים דף לז ע"א: "אמר להם: אפשר יעשנה בדפוס, ויקבענה כיון".

בפירושו לקטע זה מסביר רבי פינחס את מחלוקת רב ושמואל בשני אופנים. בשניהם הוא מסביר שרב ושמואל הולכים כל אחד לשיטתו⁸¹. וכך הוא כותב בהסברו הראשון (ההפלאה דף קז עמ' ב על תוס' ד"ה כששמעו):

וכיון שזכינו לזה נלע"ד דיש לומר דרב לשיטתו אזיל דס"ל לעיל דף נ"ח ע"ב דיכולה אשה לומר איני ניוזנת ואיני עושה דמזונות עיקר וכתבו התוס' לעיל דף מ"ז ובר"פ הכותב דיכולה לחזור בכל עת א"כ לא מיבעיא דליכא למיחש דאמר לה צאי שהרי יכולה לחזור וממילא יש לומר דאינו הוכחה שהתפיס לה צררי דהא יש לומר שאמר לה צאי ועתה חוזרת בה אבל שמואל דחייש הכא לצאי מ"י למזונותיך ע"כ ס"ל דכשמתרצה פעם אחת תו אינה יכולה לחזור והיינו דס"ל כר"ל דתקנתא ידידה הוא כמו שהארכנו בזה לעיל דף מ"ז ע"ב והיינו דקאמר רב פוסקין דהא משועבד לה ולכאורה הוא שפת יתר דאטו לא ידעינן שהבעל חייב במזונות אשתו ולפמ"ש ה"פ דמשועבד לה ר"ל דהוא תקנתא ידידה ויכולה לחזור בכל עת וממילא דליכא שני חששות הנ"ל כמ"ש ...

מחלוקת רב ושמואל בסוגייתנו תלויה במחלוקתם בשאלה האם אישה שאמר לה בעלה: צאי מעשה ידיך למזונותיך והיא קיבלה על עצמה, יכולה לחזור בה מהסכמתה ולדרוש מהבעל שיזון אותה. לדעת רב יכולה האישה לחזור בה בכל עת, ולכן פוסקים לה מזונות שמא חזרה בה וחזר ונעור חיוב הבעל במזונותיה. לעומתו סבור שמואל שכיון שקיבלה על עצמה להיזון ממעשה ידיה אין היא יכולה לחזור בה ולכן אין פוסקים לה מזונות אלא היא תיזון ממעשה ידיה.

לאחר הסברו זה הוא כותב: "עוד אמרתי בלימוד הישיבה בפירוש הסוגיא", ומביא הסבר נוסף ארוך ומפותל למחלוקתם של רב ושמואל:

רב ושמואל חולקים עוד אמרתי בלימוד הישיבה בפירוש הסוגיא דיש לומר דהא דפליגי רב ושמואל אי חיישינן לצררי לשיטתיהו אזלי.

דרש"י ז"ל פירוש בערכין ר"פ שום היתומים דלשון צררי אתפסיה היינו שנתן בידה למשכון ובטחון ולא לפרעון. פרש"י.

ובזה נלע"ד נכון דשמואל דמוקי למתניתין בששמעו בו שמת א"כ לבני כהנים גדולים (שנזכרו שם בסוגיה) דס"ל דתשבע בתחלה ובסוף דהיינו בתחלה כשבאתה לגבות מזונות ובסוף כשבאתה לגבות כתובתה שלא התפיסה צררי על כתובתה. קשה אם חיישינן לצררי על כתובתה הרי אין לה מזונות ולמה לא תשבע מתחלה גם על כתובתה? אבל לפי רש"י דהחשש אינו שנתן לה משכון לגוביינא אלא לבטחון א"כ לא אבידה מזונותיה אף שנתן לה משכון לכתובתה ולכך א"צ שבועה על זה עד שתבא לגבות כתובתה.

קושיה על דברי אף לפ"ז היה נראה דראוי להאמינה עכ"פ בשבועה דהא קי"ל בפקדון בשטר דנאמן שמואל.

⁸¹ ראה לעיל עמ' 28.

הנפקד לומר החזרתי במיגו דנאנסו בשבועה, כדאיתא בב"ב דף ע' ובח"מ סימן ק"ח וכן במלוה על המשכון כדאיתא בח"מ סימן ע"ב ע"ש בש"ך, וא"כ ה"נ תאומן בשבועה שלא התפיסה צררי במיגו דנאנסו הצררי שהתפיס ומ"ט דשמואל?

תירוצ' לקושיה והסבר דברי שמואל. ונראה דא"ש ע"פ מ"ש הסמ"ע בח"מ סימן ק"ח דהא דנאמן לומר החזרתי במיגו דנאנסו אע"ג דה"ל מיגו גרוע דאונס לא שכיח וניחא ליה דאפ"ה אמרינן מיגו משום דה"ל טענה מעליא לענין זה דא"צ להעזיז בנאנס כמו בהחזרתי. א"כ הכא דאין הבעל בפנינו ואינה מעיזה לא שייך מיגו דנאנסו דהוי מיגו גרוע דאונס לא שכיח.

הסבר מחלוקת רב ושמואל על פי תירוצו לקושיה בשלב הקודם. ולפ"ז יש לומר דטעמא דרב דלא חייש לצררי משום דלשיטתיה אזיל דס"ל לעיל יכולה אשה לומר איני ניזונית ואיני עושה משום דמזונות עיקר והכי קי"ל ועיין באה"ע סימן פ' מבואר שם דעת הראב"ד דאשה ששאלה מבעלה כיון שהבעל משועבד לה פטורה אפילו מפשיעה משום דה"ל פשיעה בבעלים א"כ אצ"ל הכא מיגו דנאנסו דלא שכיח אלא אפילו אם נאבד בפשיעה פטורה ושפיר ה"ל מיגו דנאבד בפשיעה. ושמואל לטעמיה אזיל דס"ל דמעשה ידיה עיקר. והיינו דקאמר רב פוסקין דהא משועבד לה ור"ל כיון דמשועבד לה ופטורה אפילו מפשיעה נאמנת במיגו כנ"ל ושמואל סבר דיכול לומר לה צאי היכא דסיפקה ואינו משועבד לה ודוק. והארכתי בפלפול ביישוב כל הסוגיא על פי דרך זה וכאן קצרתי לפי שהדרך הראשון נראה יותר ע"פ האמת לענ"ד.

לאחר דיון ארוך מסיק רבי פינחס שמחלוקת רב ושמואל בסוגייתנו נובעת ממחלוקת בשאלה אחרת. לדעת רב יכולה אישה לומר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה, ולדעת שמואל יכול הבעל לכופה לתת לו את מעשה ידיה בתמורה למזונותיה. ולדעת רב שהבעל משועבד לאישתו אישה ששאלה חפץ מבעלה פטורה מלשלם גם אם אבד לה החפץ בפשיעה, כיון דהוי כשאלה בבעלים, שהרי בעלה משועבד לה. נמצא שלרב נאמנת האישה לומר שלא הפקיד לה בעלה צררי במיגו שהייתה אומרת שהפקיד ואבד לה בפשיעה והיא פטורה. ואילו לשמואל הסובר שאין הבעל משועבד לאשתו, לא נאמנת האישה לומר שלא הפקיד לה בעלה צררי כיון שאין לה מיגו שיכולה לומר שאבד בפשיעה, ולומר שאבד באונס אינה נאמנת כיון שאונס אינו שכיח.

את ההסבר המפלפל מסיים רבי פינחס במילים: "והארכתי בפלפול ביישוב כל הסוגיא על פי דרך זה וכאן קצרתי לפי שהדרך הראשון נראה יותר ע"פ האמת לענ"ד". כלומר, בלימוד הישיבה הוא האריך בדרך השנייה, שהיא קרובה יותר לדרך הפלפול, אולם בספרו הוא מקצר בה ומדגיש דווקא את הדרך הראשונה שהיא קרובה יותר לדרך האמת. לפנינו עדות ברורה על השימוש שעשה רבי פינחס בלימוד הישיבה בדרך הפלפול, ועל הפער שבין הלימוד שבעל-פה לבין מה שנחקק בספר.

קטעים מסוג זה, שבהקדמתם מזהיר רבי פינחס שהם נאמרו בלימוד הישיבה, מצויים לאורך הספר ובדרך כלל הם באים לאחר הסבר הסוגיה, כתוספת שנאמרה בישיבה והיא מיוסדת על 'אדני האמת' (כלשון רבי פינחס בהקדמתו למסכת כתובות) למרות שהיא נוטה יותר לדרך הפלפול והחידוד.

הפלפול בדרשותיו של רבי פינחס ובפרשנותו לאגדה:

אם בפירושו לגמרא משתדל רבי פינחס ללכת בדרך חדשה, שאף שיש בה מן הפלפול, הרי רובה כבר נוטה אל שיטת הלימוד הולכת ומתחדשת במאה השמונה-עשרה, הרי שבכתביו המחשבתיים הוא מרבה להשתמש בדרך הפלפול. נביא לכך דוגמה מהקדמתו למסכת קידושין, 'פיתחא זעירא'. נעיר כי כתיבה בסגנון הפלפול בדרשות, מצויה הרבה גם בפירושו שבספרו פנים יפות על התורה. משם לקח רבי פינחס את דבריו אל תוך הקדמתו זו. בדבריו שם הוא מסביר כי יציאת מצרים ומתן תורה היו כקידושין וחופה של עם ישראל עם הקב"ה. אלא שנחלקו המפרשים מה הייתה החופה:

גם בעניין החופה והנישואין נחלקו המפרשים: יש אומרים שהיה על ידי שכפה עליהם הר כגיגית ... ומהרש"א ז"ל כתב דהחופה היה על ידי ייחוד שכינה במשכן. ולכאורה נראה דעל כורחך היו הנישואין בכפיית הר סיני, שהרי אמרו חז"ל בפרשת כי תשא, בפסוק: וישק את בני ישראל (שמות לב, כ) שנתכוון לבודקן כסוטות (תוספתא עבודה זרה, ג, יט). ואם נימא שלא היו נישואין עד ייחוד המשכן, הא קיימא לן דארוסות לא שוות ... אך נראה, דהא קשה לפי מה שדרשו חז"ל: אשר שברת (שמות לד, א) – יישר כוחך ששברת (שבת דף פז ע"א), שעשאן כפנויה, אם כן הרי נתבטל אפילו האירוסין?

ונראה דבאמת אמרו בשבת (דף פז ע"א) [שמשה] שיבר את הלוחות והסכים הקב"ה על ידו, מאי דרש? אמר: מה פסח שהוא אחד מתרי"ג המצוות וכו' ומנלן דהסכים הקב"ה על ידו? שנאמר: אשר שברת – יישר כוחך ששברת. משמע דכוונת משה רבינו ע"ה לא היה לעשותן כפנויה. והטעם על זה כתבנו בחידושי תורה, דסבר משה כסברת רב הונא (בקידושין דף ה ע"א) דחופה קונה מקל-וחומר. אם כך כיון שכפה עליהם הר כגיגית כבר היה קידושין גמורים על ידי החופה וממילא דהוי נמי נישואים גמורים, כמו שכתב המהרש"א ז"ל דרב הונא יליף דחופה קונה וגו'. לכך השקה אותם כדין נשואה. והטעם בזה, אף דלא קיימא לן כרב הונא דחופה קונה מקל-וחומר היינו משום דפריך התם: מה להצד השווה שכן ישנו בעל כורחה, תאמר בחופה שאינו בעל כורחה. וכיון דהוי סבר דהחופה היה במה שכפה עליהם הר כגיגית אף שלא היה מדעת ישראל ... הרי גם חופה הוא בעל כורחה, וליכא למפרך, שפיר הוי סבר דקונה וגומר.

בקטע זה מסביר רבי פינחס ששבירת הלוחות היו כביטול הנישואין של ישראל לקב"ה והחזרת עם ישראל למעמד של פנויה, שגם אם זנתה, אין היא חייבת מיתה. אלא שכדי להסביר רעיון זה הוא נכנס לדיון בעניין הלכתי. לכאורה בעל כורחנו צריך לומר שמעמד הר סיני היה החופה ולא האירוסין, אלא שאם כן שבירת הלוחות ביטלה את הנישואין, ועדיין ישראל היו כארוסה שחייבת מיתה אם זינתה? ולכן הוא מתרץ שמשה רבנו סבר כסברת רב הונא שחופה קונה, ולדעתו החופה עושה הן את האירוסין והן את הנישואין באותו מעמד וכיון שכך יכול היה משה לבטל את שניהם. חידושו שמשה רבנו סבר כרב הונא שחופה קונה מקל-וחומר קשה, שהרי אין הלכה כרב הונא? על כך עונה רבי פינחס שיכול היה משה להסכים לדינו של רב הונא במעמד הר סיני שהיה בכפיה, ולדורות לפסוק שלא כמוהו כיון שאין האישה מתקדשת בכפייה.

כאמור, קטעים מעין אלו של שילוב דיון הלכתי בדברי אגדה תוך שימוש בפלפול וחידוד מצוי אצל רבי פינחס גם בספרו *פנים יפות* על התורה, אך בפירושו לדברי האגדה שבתלמוד הוא כמעט ולא משתמש בסוג זה של פרשנות, אלא מסביר את האגדות בדרך הנוטה יותר לביאורו של המהרש"א את האגדות, בדרך הפשט, עם נטיה לדרושי החסידות. ולמרות שאין זה מעניין עבודה זו נביא דוגמה אחת, כדי להדגים את ההבדל בין דרכו בפירוש האגדה שבגמרא לבין דרכו בפירושו לתורה ובדרשותיו, ובכך נסיים את פרקנו זה בדברי אגדה:

בסוף מסכת כתובות (דף קיב ע"ב): "וא"ר חייא בר יוסף: עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנאמר: יהי פסת בר בארץ (תהלים עב, טז)".

ובפירושו שם כתב רבי פינחס:

שם עתידה הארץ שתוציא גלוסקאות וכו'. יש לפרש מפני שזה שנתקלה האדמה קוץ ודרדר תצמיח הוא בחטא אדם הראשון שנגזר עליו בזעת אפך תאכל לחם להיות לו כמה יגיעות, כמ"ש חז"ל: כמה יגיעות יגע אדם הראשון וכו'. ולעתיד שיתוקן חטא אדם הראשון ובלע המות לנצח ממילא תתבטל קללה ההיא ותוציא גלוסקאות.

ועפ"ז כתבתי בחידושינו לפרש הא דאיתא בילקוט פרשת תזריע: שאל טורנסרופוס הרשע את ר"ע איזה מעשים נאים של הקב"ה או של בשר ודם? הביא לו שיבולת וגלוסקאות. אלו מעשה הקב"ה ואלו מעשה בשר ודם אין אלו נאים מאלו. אמר לו למה אינו מהול ממעי אמו. אמר לו לפי שלא נתן הקב"ה המצות לישראל אלא לצרוף, וכן אמר דוד אמרת ה' צרופה.

יש לפרש למה דוקא שיבולת וגלוסקאות. ונראה ענינו הוא: דודאי חלילה לומר שר"ע השיב שמעשה בשר ודם הם נאים יותר, אלא שהתשובה היתה כך: ודאי בריאות הקב"ה היה ביפיו וטובו אלא האדם שמקלקל הדברים אולת אדם תסלף דרכו, [עליו] להתיגע לתקן את קלקולו. וזהו שבחטא אדם הראשון קלקל שלא תוציא הארץ לחם הראוי לאכילה והוצרך בזעת אפו לכמה יגיעות עד שיכשירו להיות מתוקן לאכילה, ואינו אלא מתקן קלקולו. וכן הוא האדם, דאיתא בפרקי רבי אליעזר שאדם הראשון נברא מהול. וכן איתא בגמרא אדם הראשון משוך בערלתו היה שבאמת נברא מהול ובחטאו נמשך ערלתו ואנו צריכים לתקן. וזה שהראה לו שיבולת וגלוסקאות דוקא. וע"ז הקשה לו תינח אדם הראשון עצמו שהוא יציר כפו של הקב"ה אבל הדורות שאחריו שנולדים ממעי אמם יהיה ראוי שנבראו מהולים. ע"ז השיב שכל המצות לא נתנו אלא לצרוף ולברר חטא אדם הראשון עד לעתיד אינו מתוקן. וז"ש אמרת ה' צרופה א"כ צריכים להוליד בלי תיקון ולתקן עד שיתקן חטא אדם הראשון.

וזה ששאל יעקב אבינו ע"ה ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש היינו שיתוקן החטא ולא יצטרך ליגיעת אדם הראשון אלא לחם לאכול מוכן ובגד מוכן ללבוש שתוציא הארץ גלוסקאות וכלי מילת. ויש לפרש בזה מ"ש הכתוב ועמך כולם צדיקים והיינו לעתיד לעולם ירשו ארץ שיקוים בלע המות לנצח ואז יהיה נצר מטעי ר"ל שלא יצטרך לתיקון ע"י יגיעה ועמל כ"א נצר מטעי ר"ל כפי אשר נטע ה' גן בעדן מקדם וזהו מעשי ידי להתפאר דודאי מעשה הקב"ה נאים יותר ממעשה בשר ודם כשיתוקן חטא אדם הראשון:

דברי הגמרא כי לעתיד לבוא תוציא הארץ גלוסקאות מתפרשים על ידי רבי פינחס כסיומו של תהליך. מתחילה הייתה הארץ ראויה להוציא גלוסקאות אלא שהאדם קלקל בחטאו וגרם לארץ להוציא במקום גלוסקאות שיבולים. כעת צריך האדם לעמול לתקן את מה שעיוות. תיקון זה נמשך על פני דורות רבים. כשייסתיים תשוב הבריאה לכוונתה המקורית והארץ תוציא גלוסקאות. במהרה בימינו.

סיכום:

הפלפול, כשיטת לימוד, הלך והתפתח החל במאה הארבע-עשרה. בתחילה התקיים הפלפול בשולי תוכנית הלימודים ביישובות, אך עם הזמן הלך ותפס את הבכורה. רבי דוד גנז כורך את התפתחותו של הפלפול בשמו של רבי יעקב פולק. על פי עדותו של גנז, רבי יעקב פולק (1460 - 1532) המציא את "פלפול החילוקים". מה בין פלפול לחילוק? בעוד שהפלפול מורכב משאלה ותשובה, החילוק מורכב מרצף של פלפולים, כלומר משרשרת של שאלות ותשובות העוסקות כולם בסוגיה הנדונה. שלושה הם עקרונותיו של פלפול החילוקים:

- ד. מאמץ ללמוד את הסוגיה באופן עצמאי ללא רש"י ותוספות.
- ה. הגבלת העיון במפרשים לרש"י ותוספות בלבד.
- ו. מיקוד העיון בתוך גבולות הסוגיה הנלמדת בלבד ולא מעבר לה.

לימוד בצורה זו העצים את הנטייה לנתח כל שלב וכל פרט בסוגיה ולהגזים בדיוקי חסר ויתר, מוקדם ומאוחר, סברות ופירושים מקומיים. במשך השנים נוצרו תבניות חשיבה קבועות שסייעו ביד הלומדים לנתח את הסוגיה על פי עקרונות השיטה הפלפולית. הפלפול חדל להיות מכשיר דידקטי שנלמד בשולי תוכנית הלימודים של הישיבה לצורך 'חידוד בני הישיבה' והפך לשיטת לימוד עצמאית. מה שהביא גם לשינוי במטרות הלימוד ביישיבה. לא עוד לימוד לשם הסקת מסקנות הלכתיות אלא לימוד לשם פרשנות הטקסט בדרך מפולפלת ומחודדת.

תבנית זו של הפלפול נשמרה גם במאה השמונה-עשרה. דרך לימוד זו עדיין הייתה נהוגה במקומות רבים ואף נחקקה בספר. ספרים רבים שמתעדים את חידושיהם ופלפוליהם של הלומדים בשיטת הפלפול החלו נדפסים ואל הפלפול נוספה גם הנטייה לתרץ קושיות שהעלו מחברים שונים בספריהם. כעדות לתפוצתו של הפלפול במאה השמונה-עשרה נזכיר, בנוסף לספרי הפלפול שהולכים ונדפסים, גם את קולות המתנגדים, שלא הסתפקו רק בהצהרות אנטי פלפוליות, אלא החלו ליצור שיטת לימוד שבחזונום תתפוס את מקומו של הפלפול ביישובות.

מה היה יחסו של רבי פינחס אל שיטת הפלפול?

בהקדמתו לפירושו להלכות כתובות מונה רבי פינחס שתי צורות לימוד שהיו מקובלות בזמנו. האחת היא הפלפול, העוסק בפרשנות הסוגיות וב'מעשה חידודין'. והשיטה השנייה העוסקת בלימוד דברי הפוסקים במנותק מדברי הגמרא. לדעת רבי פינחס שתי שיטות הלימוד הללו לוקות בחסר. הראשונה מפני שאינה משלבת את דברי הפוסקים ואת שיטת ההלכה בדרך הלימוד, והשנייה מפני שאין היא מבררת את יסודות

ההלכה מן הגמרא. לכן מציע רבי פינחס דרך חדשה, המשלבת בין לימוד הגמרא בעמקות לבין בירור ההלכה ושילובה בדרך הלימוד של הסוגיה. כבר בהצהרה זו ניכרת נטייתו האנטי פלפולית. מגמה זו עולה גם מצורתם של חיבוריו על התלמוד. ספריו על מסכת קידושין וכתובות מחולקים לשני חלקים. החלק הראשון נכתב סביב הגמרא והחלק השני סביב ההלכות התואמות בשולחן ערוך. קישור של השולחן ערוך אל הגמרא, והפירוש המשותף לשניהם, אינו מקרי, ויש לראות בו ביטוי לנטייה האנטי פלפולית שבספר. כתיבתו רציפה ופרשנותו מתייחסת לכל המסכת מתחילתה ועד סופה, בשונה מספרות הפלפול שהתמקדה בדפים בודדים בכל מסכת.

בנוסף לצורת הספר ולהקדמתו, מנייתו סגנון הכתיבה עולה כי צורת כתיבתו של רבי פינחס שונה לחלוטין מדרכי הפלפול. מבנה הפסקאות בספר אינו דומה למבנה הפסקאות הפלפוליות. ובכתבתו הוא חורג מאותן מגבלות שהציבו המפלפלים לעצמם. פרשנותו אינה מוגבלת לסוגיה המקומית ואין הוא מצמצם את עיונו לרש"י ותוספות בלבד, למרות שהוא מקדיש להם חלק נכבד. מונחי הפלפול נעדרים מכתבתו ומטרת כתיבתו בפסקאות רבות היא הלכתית. בירור ההלכה נעשה תוך הזכרת הפוסקים, מהראשונים ועד לאחרונים מפרשיו של השולחן ערוך, וכדלהלן. הוא מקדיש מקום נרחב לדיון בפירושים של חכמי הספרדים. אין ספק כי הופעתם של חידושי הספרדים בדרך לימודו של רבי פינחס מעידה על התפתחותה של השיטה החדשה בלימוד בשיבות ועל התרחקותו מן הפלפול. הוא מקדיש פסקאות ארוכות לבירור שיטותיהם של ראשוני הספרדים, הפוסקים האשכנזיים והספרדים ואפילו לשו"ת. בירוריו אלו באו לרוב בהקשר של דיון הלכתי העולה מן הסוגיה, בהתאם לשיטתו כי פסיקת ההלכה צריכה להיעשות מתוך בירור השיטות השונות בצמוד ללימוד הגמרא. סימן נוסף להתרחקותו מן הפלפול הוא שילוב דעת הרמב"ם הן כפוסק והן כפרשן של הסוגיה. יחס דומה הוא נותן גם לפסקיו של הרי"ף.

לצורך פרשנותו ובירור שיטת ההלכה מפליג רבי פינחס אל סוגיות רחוקות, הן מרחק פיזי, כלומר במסכתות אחרות או בספרים אחרים והן ריחוק תוכני. פעמים רבות הוא חורג מתחומי הנושא הנדון בסוגיה ומרחיב את היריעה לתחומים אחרים שמסייעים בידו להעמיד את ההלכה על בוריה. חריגה זו מתחומי הסוגיה הינה סממן אנטי פלפולי מובהק, והיא מסימניה המובהקים של שיטת הלימוד החדשה. הרחבת יריעת הלימוד אל מעבר לגבולות הסוגיה המקומית, הן בריבוי השיטות והן בתכנים הנדונים, הביאה את רבי פינחס להסביר הסברים שונים לאותה סוגיה, על פי השיטות השונות או על פי צדדי ההלכה השונים שמתבררים אגב העניין הנדון, בניגוד למגמה הפלפולית לתרץ הכל 'בחדא מחתא' ולהעמיד את הסוגיה על דרך אחת המשלבת את כל חלקיה.

דומה שדי בהערות אלו כדי להראות עד כמה התרחק רבי פינחס מן הפלפול, הן כשיטת לימודים בעלת סממנים מוגדרים והן כשיטה הקובעת את מטרות הלימוד ואופיו. אלא שעדיין יש מקום לבחון האם יש כאן דחייה מוחלטת של הפלפול או שרבי פינחס שילב חלקים מן הפלפול בשיטת הלימוד החדשה, שהוא היה בין יוצריה?

אין ספק שהוא הכיר את הפלפול ואת דרכיו, אך מעיד על עצמו שמנעוריו למד בשיטת לימוד שונה מדרך המפלפלים. כבר מראשית לימודו הוא נהג לשלב את דברי הפוסקים בדרך ניתוח הסוגיה ולכוון את לימודו לבירור ההלכה. עם זאת ישנם סממנים פלפולים המשולבים בלימודו. ישנם פסקאות בספר העוסקים

בפרשנות ולא בהלכה. פסקאות אלה ממוקדות בתחומי הסוגיה ומרבות לדון ביחסים שבין שלביה השונים של הסוגיה. מקום נרחב הוא מקדיש לעיסוק בדבריהם של רש"י ותוספות. הוא מברר את שיטותיהם, מפרש את דבריהם ו'מציל' אותם מקושיות שהקשו עליהם המהרש"א ומחברים נוספים, מקושיות ה'עולם' ומקושיותיו שלו. בדיוניו בשיטות רש"י ותוספות הוא משתמש במתודות פלפוליות מובהקות. הוא מסביר מאיזה פירוש 'נשמר' רש"י, מדוע האריך התוספות בדבריו והלא קושייתו הייתה מובנת אף 'בלא זאת', מה 'הכריח' את רש"י או תוספות לפרש כפי שפרשו ועוד. פעמים שהוא נזקק לשאלות פלפוליות מובהקות במהלך לימודו, כגון: מדוע הקשו התוספות את קושייתם כאן ולא במקום אחר, ששאלה זו קשורה גם אליו, או מדוע האריכו התוספות בשאלתם במקום שהיו יכולים לקצר.

בסוף המאה השבע-עשרה וביותר במאה השמנה-עשרה נוסף לפלפול חלק חשוב: יישוב קושיות שהעלו האחרונים בספריהם, או קושיות שעברו בעולם הישיבות בעל-פה. בדומה לדרך זו, רבי פינחס מקדיש מקום נרחב בספרו ליישוב קושיותיהם של האחרונים, גם אלו שנטו לדרך הפלפול כמו ספרי המהר"ם שיף.

בספרו מצויים דיונים גם בשאלות פלפוליות ויש בו מבנים פלפוליים הדומים לחילוקים. בכמה מקומות הוא עוסק בשאלת 'בלא זאת', או ב'קיצור', 'סתירה' או בהסבר סוגיה בדרך של 'לשיטתו', כולם דרכי חשיבה פלפוליים.

הראינו כי גם בעל פה הרשה רבי פינחס לעצמו ללכת בדרך הפלפול, כדי לחדד את התלמידים ולחנכם להעמקה בעת לימוד הגמרא. בכמה מקומות הוא מביא בקצרה דברים הנוטים לדרך הפלפול ומעיר כי בלימוד בישיבה הוא האריך יותר בדרכים אלו.

מסקנות:

העיון בספריו של רבי פינחס וניתוח דרך לימודו מלמדים כי רבי פינחס אינו מקבל את הנחת היסוד של הפלפול, שמטרת הלימוד היא פרשנות הטקסט. ביקורתו על הפלפול מופנית לניתוק שבין ההלכה ובין מקורותיה התלמודיים. רבי פינחס שאף שלימודו יחבר את ניתוח הסוגיה ופירושה עם הסקת המסקנה ההלכתית הנובעת ממנה. בנוסף ראה צורך ללמוד את ספרי הפסיקה ולשוב ולחברם אל מקורותיהם שבגמרא. תפיסה זו נובעת מראיית ההלכה וסוגיית הגמרא כיחידה אחת. סוגיית הגמרא היא ההלכה, וההלכה היא פרשנותה ותוצאתה של הסוגיה. במקומות רבים הוא מתאים את דרך פירושו לסוגיה אל מסקנת ההלכה. נראה כי קשר זה שבין מטרת הלימוד ודרך ניתוח הסוגיה המובילה לפסיקת ההלכה ולבירור טעמיה מתוך הגמרא, עמדו ביסוד התנגדותם של יוצרי השיטה החדשה לפלפול.

דחייה של הפלפול מסיבה זו מצביעה דווקא על תפיסתם את ההלכה. התפשטות לימוד הפלפול בישיבות גרר אחריו הסתמכות מרובה על ספרי הפסיקה. לימוד זה שאינו מכוון להלכה הביא לניתוק בין ההלכה לבין מקורותיה התלמודיים. במהלך הלימוד הלכה ונצטמצמה הסקת המסקנות ההלכתיות מן הסוגיה התלמודית ובמקומה נאלצו להשתמש בספרי הפסיקה. על הקשר שבין הפלפול להתפשטות ספרי ההלכה ניתן ללמוד מדבריו של המהרש"ל בהקדמתו השנייה למסכת חולין. בהקדמה זו פורש המהרש"ל את הקשיים שעמדו בפניו בעת כתיבת ספרו הגדול *ים של שלמה* וכיצד חזר בו מכוונתו המקורית להזכיר את

כל הדעות ולהכריע את ההלכה בראיות מוכיחות מתוך התלמוד, והחליט לקצר את עבודתו: "ולבשתי רוח חדשה והיה בדעתי שלא להעלות כל הדעות המבוכים (!) בספר, בפרט אורך הפלפול, אלא בראיה קצרה" אלא שאז הגיע לידו ספרו של רבי יוסף קארו בית יוסף והוא גרם לו לשוב אל כוונתו המקורית מכמה סיבות.⁸² אחת מהן היא סמכותו הגדולה של רבי יוסף קארו והשימוש המרובה בספר בית יוסף, וכך הוא כותב:

והתלמידים הולכים אחר דבריו ופסקיו ולא ידעו שבנפשם הוא, שהוא הכריע כמה פעמים נגד התוספות והפוסקים אשר אנו נוהגים לפסוק כוותייהו. והנה שגו בזה מאחר שראו שכן כתב בספרו שכך ההלכה אמרו כן כתב הקאר"ו להדיא, כי כך העניין הרע אשר לפנינו, מה שכתב בספר יאמינו [ו] אם יעמוד אחד חי וצוות ככרוכיאי שאין הדין כן בראיות גמורות או אפילו בקבלה לא יחוש לדבריו ... ובפרט האידנא שבעוונות הרבים הנסמכים מרובים והלומדים מועטים ומשום הכי תופסים דברי הספר אשר מצאו בו כל החידושים ובוזו הושוו הקטנים לגדולים והנערים לזקנים.

הסיומת של דבריו על הלומדים המועטים, ועל הנסמכים הרבים על ספר הפוסקים, רומזת להתפשטות הפלפול בשיבות, שגרם לרבים שאינם יודעים את ההלכה ולכן נסמכים על ספר פוסקים שבו מרוכזים כל החידושים וההלכות. פרשנות זו לסיומת של דבריו עולה גם מדברים שכתב בים של שלמה, (חולין פרק ט סע' נח):

כי בעוונותינו הרבים הנסמכים מרובים והיודעים מועטים, וזנוחי הדעת נתרבו, שאין אחד מכיר מקומו, ... ואפילו אם נמצא לפעמים חריף גדול ולמדן, מכל מקום מעשיו מקולקלים ואינו דורש לשמה ולקיים המצווה, רק להאריך הפלפול ולגדל השם, ובדרך זה הולכים עכשיו כל התלמידים.

מיעוט הדעת היא מיעוט דעת ההלכה הנגרמת מחמת העיסוק בפלפול, והיא היא הסיבה להתרחבות הפסיקה מספרי הלכה תוך ניתוק ההלכה ממקורותיה⁸³. נתק זה, של ההלכה מן הגמרא, הלך והחריף ככל שהפלפול הלך והתרחב, שכן אי היכולת להסיק מסקנה הלכתית מתוך הסוגיה אפיין את לומדי הפלפול

⁸² על היש"ש ועל הקדמה זו בפירוט עיין: אלון, מנחם, המשפט העברי – תולדותיו מקורותיו ועקרונותיו, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1153 והלאה. רפלד, מאיר, המהרש"ל והים של שלמה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"א, עמ' 124 – 142.

⁸³ ביקורת דומה השמיע אף המהר"ל על הפלפול, עיין אלון, מנחם, המשפט העברי, לעיל הערה 82, עמ' 1149. על הקשר שבין ספרות הפוסקים לעלייתו של הפלפול עמד ריינר, אלהון, במאמרו (לעיל הערה 2), עמ' 44-45. לדעתו עם הופעתם של ספרי הפסיקה של הר"י קארו והרמ"א והתקבלותם של הגהות הרמ"א כמבטאים את מסורת הפסיקה האשכנזית פחת במידה ניכרת הצורך ללמוד ספרי פסיקה שהיו מקובלים בתוכנית הלימודים בשיבה האשכנזית וממילא הדגש בלימוד בשיבה עבר מן הפסיקה אל הפלפול. בדבריו מוסברת השפעת הופעת ספרי הפסיקה החדשים על ההתרחבות של הפלפול, אך ודאי שהשפעה זו הייתה דו צדדית ואף הפלפול השפיע על התקבלות ספרי ההלכה, כפי שנראה מדברי המהרש"ל.

שלא אומנו בהסקת מסקנות הלכתיות. אולם חמור מכך היה הניסיון להסיק מסקנות הלכתיות על סמך חשיבה פלפולית שמביאה לסילוף ההלכה. ומעל כולם עצם אי ידיעת ההלכה שאפיינה את לומדי הפלפול, שעסקו הרבה בפרשנות ומיעטו בלימוד ההלכה.

ניתוק ההלכה ממקורותיה התלמודיים לא בא רק מכיוון הפלפול. תרמה לו גם הקודיפיקציה⁸⁴ של ההלכה וכן נימוקים הנוגעים לפסיקתה של ההלכה, כגון הפסיקה על פי הכלל 'הלכתא כבתראי'⁸⁵. אחת מהסיבות שהביאו את הרמ"א להוסיף את הגהותיו לספריו של רבי יוסף קארו היא המנעותו של מהר"י קארו לפסוק על פי כלל זה, וכדבריו בהקדמתו לדרכי משה, שם הוא מסביר כי דרכו של המחבר לפסוק כשנים מתוך שלושה, ולא חש לסברת האחרונים, אולם בכך התעלם מכלל פסיקה זה: "הלא הרי"ף שפסק ... [שיש] לפסוק הלכה בכל מקום כבתראי ולא לחוש לקמאי, ואפילו במקום רב אצל התלמיד, וכן פסקו האחרונים תמיד ובראשם מהרי"ק ומהרא"י". מסיבה זו נמנע רבו של הרמ"א, ר' שלום שכנא, לכתוב ספר פסקים, וכפי שכותב בנו, רבי ישראל שכנא⁸⁶:

וחי נפשי עולמים דזימנין סגיין בקשתי עם הרבה לומדים ממנו שיעשה פוסק, ותשובתו הייתה ... יודע אני דשוב לא יפסקו כי אם כאשר אכתוב מטעם דהלכה כבתראי, ואין רצוני שיסמכו העולם עלי, רצה לומר, כגון היכא דאיכא פלוגתא ביני רבוותא והוא יכריע או לפעמים יחלוק ואין לדיין כי אם מה שענינו ראות, לכן יעשה כל אחד כפי הוראת שעה כאשר עם לבבו.

אומנם הכלל 'הלכתא כבתראי' אינו סותר באופן עקרוני את הפסיקה מתוך התלמוד, אולם בפועל הוא גרם להעדפת לימוד ספרי הפסיקה לצורך ידיעת ההלכה על פני לימוד התלמוד למטרה זו. זו גם משמעות תשובתו של רבי שלום שכנא לבקשה שיעשה ספר פסקים. אין הוא רוצה שיסמכו עליו בניגוד למה שייראה לדיין או למורה ההוראה מתוך הסוגיה⁸⁷, מפני שדרך הפסיקה המועדפת בעיניו היא הפסיקה מתוך מקורותיה התלמודיים.

⁸⁴ על הקודיפיקציה של ההלכה ועל פעלם הקודיפיקאטיבי של רבי יוסף קארו והרמ"א והתגובות עליו, עיין: אלון, מנחם, *המשפט העברי*, לעיל הערה 82, כרך ב, עמ' 1087 והלאה.

⁸⁵ על הכלל הלכתא כבתראי עיין: אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשמ"א, כרך ט, טור שמא, "הלכה כבתראי". וכן תא-שמע, ישראל משה, "הלכה כבתראי – היבטים הסטוריים של כלל משפטי", *שנתון המשפט העברי*, 6-7 (1979 – 1980), עמ' 405 – 423. וכן יובל, ישראל, "ראשונים ואחרונים antiqui et moderni (תודעת הזמן ותודעה עצמית באשכנז)", *ציון*, נז (תשנ"ב), עמ' 369 – 394. וכן אלון, מנחם, *המשפט העברי*, לעיל הערה 82, כרך א, עמ' 263.

⁸⁶ *שולח הרמ"א*, ורשה תרמ"ג, מהדורת צילום, ירושלים תשל"ז, סימן כה.

⁸⁷ בהקשר לזה יש להזכיר את עדותו של רבי בנימין סלוניק, אחד מתלמידי המהרש"ל, בש"ות משאת בנימין, וילנא תרנ"ד, סימן טז, כי רבי שלום שכנא פסק הלכה מתוך עיונו בתלמוד, על סמך גישתו הפלפולית: "וראיתי להרב הגדול הגאון מהר"ר שכנא ז"ל שכתב בתשובה אחת והפליג מאוד להחמיר בכה"ג ולא מלאני לבי להביא דבריו בתוך דברינו זה, להיות כי הרב הנזכר עם שהיה חכם גדול ומופלג מאוד, סמך עצמו על גדולתו ורוחב לבבו ובחר לו לעצמו ביאר (!) חדש בפירוש הסוגיה במסכת קידושין ומתוך פירושו יצא לו הדין לחומרא. ואנו אין לנו עסק בפירושים חדשים, רק אנו סומכים עצמנו על פירש"י ובעלי התוספות ושאר מחברים הראשונים אשר היו לפנינו ומימיהם אנו שותים, לא נסור ימין ושמאל מכל הדברים ופירושים אשר העמידו לפנינו. וכל רבתי ושאר גדולי הדור כולם היו תלמידי הגאון הנזכר ואעפ"כ לא חשו לדבריו". רבי שלום שכנא

עד כמה שידענו מגעת, הקשר שבין התרחבות הפלפול לבין התפשטותם של ספרי הפסיקה, וסיוע הפלפול בעקיפין לקודיפיקציה של ההלכה, עדיין לא נחקר דיו. אולם אין ספק שנתק זה היה לזרה בעיניו של רבי פינחס מתוך תפיסתו את הסוגיה התלמודית ואת ההלכה גם יחד, והוא זה שעמד ביסוד דחייתו את הפלפול. על פי תפיסה זו של ההלכה, הקישור שבין הגמרא להלכה אינו מתמצה בפסיקת ההלכה מתוך הסוגיה, אלא מתפרש על פני המרחב הגדול של טעמי ההלכה ושיטותיה השונות העולות מפירושיהם השונים של המפרשים והפוסקים את הסוגיה הלכתית. פרשנות רחבה זו הן לסוגיה בגמרא והן לשיטות הפוסקים מזמנת מרחב גדול של דיונים מרתקים ומאתגרים לא פחות מהפלפול בעצמו.

בנוסף דחה רבי פינחס את הפלפול כמתודה לימודית. מאפייני הפלפול אינם נשמרים ואופי הדיונים ומבנה הפסקאות אינם מתאימים לחשיבה הפלפולית, אך אין זו דחייה מוחלטת. הראינו כי חלקים שונים מפרשנותו נסמכים על אדני הפלפול. איזה חלקים מן הפלפול הוא מאמץ?

ראשית הוא מאמץ את הפלפול ככלי לחינוך התלמידים להעמקה ולהתבוננות חודרת אל תוכני הסוגיה התלמודית. הראינו שבשיעוריו בישיבה הוא השתמש בפלפול יותר ממה שהעלה על הכתב. לשימוש זה בפלפול היו מטרות דידקטיות שעלו בקנה אחד עם רצונו לחנך את תלמידיו ללימוד הסוגיה כמכוון לביורור ההלכה.

חלק נוסף של הפלפול אותו הוא מאמץ, הוא אותם סברות המיוסדות על אדני האמת, שאע"פ שהן מוצגות בדרך חשיבה פלפולית, כלל אותם רבי פינחס בספרו כחלק מן הפרשנות של הסוגיה, כיון שאין הם מפריעים להסקת מסקנות הלכתיות.

שילוב זה של יסודות פלפוליים בספר שבאופן מוצהר עוסק בחיבור שבין הגמרא להלכה מלמד שבעיני רבי פינחס הפלפול כמתודה אינו סותר את הניתוח ההלכתי של הסוגיה. אומנם פסיקת הלכה מתוך פלפול לא מצאנו, ומסתבר שרבי פינחס היה דוחה אפשרות שכזו, אך בעיניו שביל ההלכה רחב דיו כדי להכיל גם יסודות פלפוליים לצד העיסוק בדברי הפוסקים והפרשנים שפרשו את סוגיה על מנת לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא.

ראה בפלפול דרך לגיטימית להסקת מסקנות להלכה. עדות זו מלמדת כי אף רבי שלום שכנא, שהיה ממייסדי שיטת פלפול החילוקים, התנגד לניתוק ההלכה ממקורותיה התלמודיים, וראה אף בפלפול כלי להכרעה ההלכה, אלא שהבאים אחריו לא קבלו את דעתו בעניין זה. מכל מקום עדות זו מבהירה את סירובו לכתוב ספר פסקים, מפני שהפוסקים יסתמכו עליו ולא על הסוגיה התלמודית. עוד על תשובה זו עיין: דמיטרובסקי, חיים זלמן, (לעיל הערה 2), עמ' קכה. ריינר, אלחנן, (לעיל הערה 2), עמ' 23.

פרק ב - שיטת לימודו של רבי פינחס

שהוא לא היה מתכוין

לחריפות של הבל,

של אותם בעלי הפלפול

העושים מפול פיל ומפיל פול

(ש"י עגנון, שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו,

סמוך ונראה, עמ' 21)

הקדמה – על השיטה החדשה, יוצריה ומאפייניה העיקריים:

כדי לעמוד על מאפייני שיטתו של רבי פינחס הלוי, בעיקר על החידוש שבהם, נציג את מאפייניה העיקריים של שיטת הלימוד שהלכה וכבשה את מקומו של הפלפול במאה השמונה-עשרה, על רקע עקרונות הפלפול שהלך והתפתח מהמאה השש-עשרה ועד למאה השמונה-עשרה. מה היו מאפייניו של הפלפול?

יעדו המרכזי של הפלפול היה פרשנות הטקסט לשמה. בשונה מן הלימוד על מנת לפסוק את ההלכה, שהיה מקובל בשיבות קודם שהתפשטה שיטת הפלפול ופלפול החילוקים, הפך הלימוד למטרה בפני עצמו. ניתוח ופרשנות של כל שלב בסוגיה, ושל מהלך הסוגיה בכללותו, היו היעד המרכזי, שלרוב לא הוביל לשום מסקנה הלכתית. מטרת הלומד הייתה להבין את דרך מחשבתם של בעלי הגמרא, ואת דרך מחשבתם של רש"י ותוספות. פרשנות זו התבססה על שלושה עקרונות מרכזיים¹:

- א. לימוד עצמאי של הסוגיה בלא עיון במפרשים כלל.
- ב. בשלב שני: עיון בדברי רש"י ותוספות בלבד.
- ג. העיון היה מקומי ובשום אופן לא חרג מגבולות הסוגיה.

מכאן קצרה הייתה הדרך לקביעת תבניות וסגנונות חשיבה קבועות שליוו את הפלפול. ראשיתה של שיטת הלימוד החדשה בפריצת המסגרת הפלפולית. הכבלים הפלפוליים הוסרו. מעיון בספריהם של החכמים, שנמנו כאבותיה של שיטת הלימוד החדשה, כגון רבי יהושע פלק, בעל הפני יהושע, רבי אריה ליב מחבר הספר *טורי אבן* ושו"ת *שאגת אריה* וכן מביאורו של הגר"א *לשולחן ערוך*, עולה כי יסודות אלו לא נשמרו עוד. מרכז הכובד של הלימוד והדיון עבר מעיסוק בסוגיה עצמה וביחסים שבין מרכיביה, המאפיין את שיטת הפלפול, אל עיסוק במקומה של הסוגיה בתוך ים התלמוד כולו. השוואת הסוגיה, ובעיקר המסקנות העולות ממנה, אל מקומות אחרים באותה מסכת ובמסכתות אחרות, הפכה לאחת מדרכי הלימוד המרכזיות. זאת ועוד, בנוסף לעיסוק ברש"י ותוספות, הורחב הדיון אל שיטותיהם ופירושיהם של הראשונים הספרדים כרז"ה, רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, ר"ן ועוד. על תופעה זו כבר העיר ישראל משה תא-שמע כי "ניתן לומר כי חדירת דרך הלימוד החדשה, מבית מדרשם של הרמב"ן ותלמידיו הגדולים, אל תחום התרבות האשכנזי, בצורה משמעותית ומניבה פירות, אירעה רק במאה ה'י"ח, ובעיקר למן המחצית

¹ דימיטרובסקי, חיים זלמן, "על דרך הפלפול", ספר *היובל לכבוד ש. בארון*, ירושלים תשל"ה (1975), עמ' קי"ז.

השנייה של אותה מאה"². אף העיון ברמב"ם תוך כדי לימוד הגמרא, הוא מחידושיה של תקופה זו, ומהווה סימן היכר לדרך הלימוד החדשה. החידוש לא היה רק בעצם העיסוק בספריו של הרמב"ם, אלא בעצם הצמדתו אל הסוגיה והעיון בו דרך המסקנה העולה מן הסוגיה. מעתה ואילך לא רק הפוסקים ניסו לרדת לסוף דעתו של הרמב"ם, אלא גם הלומדים עסקו בשיטתו תוך שהם מקשים עליו או מתרצים את דבריו על פי הסוגיה התלמודית ולומדים את פסקיו כפרשנות של הגמרא.

מטרת הלימוד הוסבה מן הפרשנות אל ההלכה. מעתה עקרון יסוד של הלמידה היה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. שינוי זה גרר בעקבותיו דחייה של "פלפול של שקר" וחתירה מתמדת לחשיפת האמת של הסוגיה. מתוך הלימוד נדחקו הדקדוקים והחידושים המצוחצים והמבריקים, שפינו את מקומם לסברות וניתוחים החותרים לברר את מושגיה הבסיסיים של הסוגיה ואת הסברות המרכזיות שעליהן ההלכה נסמכת. בכל ספריהם של מחדשי שיטת הלימוד טרחו הכותבים להדגיש עניין זה בהקדמותיהם. וכך כותב רבי פינחס בהקדמתו למסכת כתובות: "ושקדתי שקידה רבה לפענ"ד בבירור וסידור הדברים לאמיתה של תורה בסברה ישרה, ואם במעט מקומות אשר כתבתי לחדד התלמידים, מכל מקום הסברות מיוסדות על אדני אמת".

לימוד זה, המכוון להלכה, הצריך בקיאות מפליגה בספרות חז"ל כולה וכן בפירושיהם של הראשונים. ואכן אחד מהבולטים שבמאפייני שיטת הלימוד החדשה הוא, הבקיאות המפליגה שדרשו מחדשיה מעצמם ומההלכים בדרכם. בקיאות בכל ספרות חז"ל ובפירושי הראשונים, ויש שגם התרחבו אל ספרי הפוסקים ואל ספרות האחרונים והשו"ת. בקיאות שלווה גם בביקורתיות כלפי המפרשים ובחינת דבריהם ופירושיהם.

ומאפיין אחרון חשוב, שעליו כבר עמד ישראל משה תא-שמע³ הוא: השאלה. במרכז הדיון עומדות שאלות צודקות ואמיתיות ששום לומד לא יכול להתעלם מהם. השאלות הטכניות שהיו את יסודו של הפלפול, ובעיקר פלפול החילוקים, היו כפיות על הלומד ובמקרים רבים גם על הסוגיה. את מקומם תפסו שאלות של תוכן ומהות. שאלות שיוצאות מן הסוגיה אך מקבלות משמעות החורגת הרבה מיישוב מקומי של סדר הסוגיה או דקדוק בלשונה.

עם זאת חשוב להדגיש כי הופעתה של שיטת הלימוד החדשה והתפשטותה לא דחקה לחלוטין כל סממן פלפולי ומובן הוא שהופעתה לא ביטלה לגמרי את צורת החשיבה הפלפולית. גם במאות התשע-עשרה והעשרים עדיין ניתן לראות מאפיינים פלפוליים מובהקים בסגנונות הלימוד, כשהם משולבים בעקרונות

² תא-שמע, ישראל משה, *הספרות הפרשנית לתלמוד*, מאגנס, ירושלים תש"ס, ח"ב, עמ' 38. ובהרחבה: הנ"ל, "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד", *קריית ספר*, נ (תשל"ה), עמ' 325 – 336. וכן: הנ"ל, "דברים אחדים על הספר פני יהושע ועל מחברו", גרשון בקון ואחרים (עורכים), *מחקרים בתולדות יהודי אשכנז*, ספר היוכל לכבוד יצחק (אריק) זימר, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ח, עמ' 279: "צירוף מקרים היסטורי נדיר שכזה, שבמהלכו חדר לעולם הישיבות ספר פני יהושע בו בזמן עם חידרת מערכת חידושיהם של גדולי ספרד בני המאות ה"ג וה"ד, תלמידי הרמב"ן והרשב"א, אף הוא אחד מנותני היסוד להבנת המהפך שבא על ביטוי בספר פני יהושע ובהשפעתו לדורות".

³ הנ"ל, "דברים אחדים על הספר פני יהושע ועל מחברו", לעיל הערה 2, עמ' 282 ואילך.

שיטת הלימוד החדשה. המעבר משיטה אחת לחברתה היה הדרגתי וגם הפלפול השאיר את חותמו בבית המדרש.

להמחשת החותם שהשאיר הפלפול נביא את דבריו של רבי יחיאל מיכל אפשטיין (1829 – 1908) בספרו *ערוך השולחן* (יו"ד סי' רמב סע' יח). דבריו שם מוסבים על דברי הרמב"ם האוסר לתלמיד לפתוח ישיבה ולהורות בחיי רבו. על דברי הרמב"ם הללו (הלכות תלמוד תורה פרק ה הלכה ב) כתב הרמ"ך: "אפילו יהיה כדבריו שאסור להורות, אפילו נתרחק ממנו שלוש פרסאות, מאין לו שאסור לו לקבוע מדרש בחיי רבו בעיר רבו, כל שכן אם נתרחק ממנו שלוש פרסאות?" על דברים אלה משיב הכסף משנה: "ונראה לי שמה שאמר רבנו [=הרמב"ם] שאסור לו לקבוע מדרש וכו', היינו דווקא בשקובע עצמו להורות הוראות, וכמ"ש בסוף לשונו (בהלכה ג): אבל לקבוע עצמו להוראה [ולישב להורות לכל שואל ... אסור]". נמצא שלדעת הכסף משנה לא אסר הרמב"ם אלא הוראת הוראות להלכה בפני רבו, אבל מדרש, שהוא לימוד תורה ולא הוראת הוראה, לא אסר הרמב"ם. רבי יואל סרקיס (1561 – 1640), בפירושו לטור (יו"ד סימן רמ"ב), הסכים שאכן כך סובר הרמ"ך, אך הוא עצמו חלק על הרמ"ך וכתב שמשום כבוד רבו אסור לקבוע ישיבה כלל, גם בדבר שאין בו הוראה.

רבי יחיאל מיכל מביא את מחלוקתם זו ומכריע כי בעצם אין הם חולקים, אלא כל אחד מהם מדבר על תקופה אחרת, וזו לשונו:

ודע שקובע מדרש שכתב הרמב"ם יש לפרשו דווקא בקובע להורות הוראות, אבל קביעת מדרש בלא הוראות מותר [ב"י ובזה תירץ קושית הרמ"ך]. וי"א דאפילו מדרש בלא הוראות אסור משום שרירותא [ב"ח].

ולענ"ד כולא חדא עניינא הוא, דידוע בזמן הש"ס וגם בזמן הגאונים יצאה הוראה מהישיבה של ראש הגולה או ריש מתיבתא לכל ישראל, ועתה שגם התלמיד קובע מדרש כזה ללמד לכל ישראל תורה ולהורות הוראות אין לך חולק על רבו יותר מזה. והרמ"ך שתמה על הרמב"ם דלמה מקרי זה חולק על רבו, שפיר תמה לפי זמנו, **כמו בזמן הזה שקביעות מדרש יש בהרבה עיירות ואין הוראה יוצאה לרבים ממדרש כזה**, וודאי בזה לא שייך חולק על רבו ואדברא יגדיל תורה ויאדיר. אבל הרמב"ם דין הש"ס נקיט וגם היה לא רחוק מזמן הגאונים. ולפ"ז בזמן הזה לא שייך דין זה כלל [כנלע"ד, וצדקו יחדיו הרמב"ם והרמ"ך].

לדעת רבי יחיאל מיכל דווקא בזמן שהלימוד בישיבה היה מכוון להוראה, כלומר, לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, אסור היה לתלמיד לפתוח ישיבה בחיי רבו. אולם בתקופתו (בשלהי המאה התשע-עשרה), שבה בישיבות לומדים תורה "ואין הוראה יוצאה לרבים ממדרש כזה" מותר לתלמיד לקבוע ישיבה בחיי רבו. לפנינו עדות, אומנם בדרך עקיפה, על הישיבות בסוף המאה התשע-עשרה שהלימוד בהם לא הביא להוראת הלכה אלא לימוד "להגדיל תורה ולהאדירה". נמצאנו למדים שלמרות התפשטותה של שיטת הלימוד החדשה במקומות רבים ולמרות השינוי שחל בסגנון הלימוד, עדיין לא היה הלימוד מכוון לפסיקת הלכה. מיותר לציין שתופעה זו קיימת עד היום ברוב הישיבות, בהם לימוד הגמרא נתפס כמטרה בפני עצמו, ולא ככלי לפסיקת הלכה.

אומנם יתכן וכוונת רבי יחיאל מיכל שונה, והוא מחלק בין ישיבה שמורה הוראה לכלל ישראל לבין מצב בו ישנן ישיבות בכל עיירה וכל ישיבה מורה לבני העיירה בלבד. במקרה זה לדעתו, מותר לתלמיד אף להורות הוראות. הרמב"ם אסר לתלמיד לפתוח ישיבה שמורה לכל ישראל, ואילו הרמ"ך התיר לפתוח ישיבה שמורה לבני עיירה אחת בלבד. אם כך אין מדבריו ראייה לדברינו. הכרענו לטובת הפירוש הראשון שהצענו לדבריו, כיון שמפשטות לשונו נראה שהוא מנסה לישב בין דברי הרמב"ם לרמ"ך, הסובר שמותר לתלמיד לפתוח מקום מדרש ולא מקום הוראות, כפי שהסבירו הכסף משנה.

מכל מקום, כדי לצאת מן הספק, נביא דוגמה נוספת, מספרו של רבי חיים עוזר גורדזנסקי (1863 – 1940). שו"ת *אחיעזר*. בספר נתכנסו עיקרי תורתו, בתשובות שהשיב לשואליו וכן חידושי תורה שהעלה במשך שנות רבנותו והוראתו בישיבה. ספר זה, שטרם ניתנה עליו הדעת במחקר, פונה לליבון שאלות מעשיות וכולו מוקדש לפסיקת הלכה, אלא שלמרות נטייתו ההלכתית המובהקת משולבים בו קטעים פלפוליים מובהקים. בולטת היא נטייתו ללימוד ה'לשיטתו', כלומר מציאת הקשרים בין דעות של חכמים שנחלקו בנושאים שונים, בהם כל אחד מהחולקים במחלוקת אחת הולך 'לשיטתו' במחלוקת השנייה, וכך מתברר ששתי המחלוקות בעצם תלויות האחת בשנייה.

בספרו, *שולח אחיעזר*, (ח"א, אבן העזר, סי' לא ס"ק ג) הוא דן במשנה במסכת תמורה (פרק ו) עוסקת בבהמות הפסולות לקרבן. ביניהן מונה המשנה את ה'אתנן'. ושם במשנה ב':

איזהו אתנן? האומר לזונה: הא לך טלה זה בשכרך, אפילו מאה – כולן אסורין. וכן האומר לחברו: הא לך טלה זה ותלין שפחתך אצל עבדי, רבי אומר: אינו אתנן וחכמים אומרים: אתנן.⁴

ובתוספות שם הגירסה: "רבי מאיר אומר: אינו אתנן, וחכמים אומרים: אתנן". ושם בגמרא (דף ל ע"א) הקשו:

והא שפחה לעבד משרא שריא (וא"כ אין כאן איסור ומדוע הטלה אתנן)? ותירצו: "אמר רב הונא: אצלו קאמר, והא דקתני עבד לישנא מעליא קאמר. אי הכי מאי טעמא דרבי (ולג' התוספות: דרבי מאיר)? אמר שמואל בר רב יצחק: לעולם עבדי, וכי קתני בעבד עברי. אי הכי מאי טעמא דרבנן, שפחה לעבד עברי משרא שריא? הכא במאי עסקינן כגון דלית ליה אישה ובנים. דתניא: אין לו אישה ובנים אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, יש לו אישה ובנים רבו מוסר לו שפחה כנענית.

על מחלוקת זו כותב רבי חיים עוזר:

ויש להעיר בתמורה ([דף ל']) במחלוקת דמשנתינו שם: האומר תלין שפחתך אצל עבדי דחכמים אומרים הרי זה אתנן. ורבי מאיר אומר: אינו אתנן וכ"ה ג' התוס' ר' מאיר, ע'י בהגהות הגרי"פ שם. ופריך הגמ': והא שפחה לעבד משרי שרי? אמר רב הונא: אצלי קאמר, והא דקתני עבד לישנא מעליא קאמר. אי הכי מ"ט דר"מ כו'. והא לפמ"ש"כ הראב"ד יש לפרש דאזלי לטעמיהו:

⁴ ג' המשנה על פי קהתי, פנחס, משניות מבוארות, הוצאת היכל שלמה, ירושלים תשנ"ב. ובגמרא בשניונים קלים.

ולר"מ דס"ל דאין יד להעבד בפני עצמו והכא נמי לא זכתה השפחה כי אם אדונה בהאתנן, ובכה"ג לא הוה אתנן. וזה פירושו: דאילו אחד שאמר הילך טלה זה ותן לי אשה דלא הוה אתנן. וס"ל לר"מ דאין לחלק בין [אישה ל]שפחה, כיון דהיא לא זכתה בהטלה, אבל רבנן ס"ל דיש יד לעבד ... וממילא השפחה זכתה מתחלה בהאתנן ואח"כ זכה האדון ולכן הוי אתנן. ודילמא ר"מ וחכמים לטעמייהו אזלי. ולזה העירני ח"א. ... ואכ"מ.

בנוסף למחלוקתם של רבי מאיר וחכמים בדין אתנן, נחלקו רבי מאיר וחכמים בשאלה האם לעבד יש יד או לא. לדעת רבי מאיר אין לעבד יד, כלומר, העבד אינו יכול לקנות לעצמו כלום, וכל מה שקנה העבד קנה רבו. לדעת חכמים יש לעבד יד, וקודם קונה העבד את שכר עבודתו או המציאה שמצא ואח"כ מה שקנה העבד קנה האדון.

רבי חיים עוזר מסביר ששתי המחלוקות שבין רבי מאיר לחכמים תלויות אחת בשנייה. לדעת רבי מאיר שאין לעבד יד, הרי שהשפחה לא קנתה את הטלה בשכר לינתה אצל העבד העברי, אלא מיד קנה אותו האדון, ולכן אין זה אתנן, שכן אתנן הוא רק מה שניתן לאישה בשכרה. אולם לדעת חכמים שיש לעבד יד, הרי קודם קנתה השפחה את הטלה ורק אחר-כך קנאו האדון, ולכן הוא אתנן ופסול לגבי המזבח. בהמשך דבריו מוסיף רבי חיים עוזר לפלפל בדבר ובסוף מסיים: "אכ"מ" – "אין כאן מקומו", כלומר אין מקום הפלפל בתשובה הלכתית.

הימצאותה של דרך חשיבה פלפולית, הידועה בשמה – 'לשיטתו' בספר הלכה מובהק שנדפס במאה העשרים מלמדת עד כמה השאיר הפלפול את חותמו על עולם הישיבות, גם לאחר שכבשה את הישיבות שיטת לימוד חדשה⁵. אין בדברים הללו לבטל את השינוי הגדול שבשיטה החדשה, אבל יש בו כדי ללמד על המורכבות שבמעבר משיטה אחת לחברתה, ועל הגוונים השונים שנוצרו בשיטות הלימוד אגב המעבר מהפלפול לשיטה החדשה.

המעין בספריו של רבי פינחס הלוי יבחין על נקלה כי מאפייניה של שיטת הלימוד החדשה ניכרים מתוך ספריו. הלימוד אינו מצומצם לסוגיה בה הוא עוסק, אלא מתרחב אל הש"ס כולו, הוא מרבה לדון בדעתו

⁵ שקיעים פלפוליים ניתן למצוא גם בספרו של רבי יוסף ענגיל (1859 – 1920) *אתנון דאורייתא*. רבי יוסף ענגיל היה תלמידו של רבי אריה לייב הכהן מחבר הספר *קצות החושן* ולא מעט קווים מחברים בין שני החיבורים הללו. הספר, שנדפס בלעמברג, בשנת תרנ"א (1891), הוא אולי הדוגמה הבולטת לפלפול החדש שהלך וצמח מתוך שיטת הלימוד שכבשה את עולם הישיבות במאה השמונה-עשרה. פלפול זה לא כבל עצמו לכללי החשיבה של הפלפול הישן, שנהג עד למאה השמונה-עשרה, אך היה קרוב אליו בהגדרת המטרות של הלימוד בישיבה, שבראשן העמדת הלימוד כמטרה לעצמו ולא ככלי לפסיקת הלכה. מטרה שבאה לידי ביטוי בדין ארוך בשאלות הלכתיות תיאורטיות לחלוטין, דיון שפעמים רבות מסתיים בלא מסקנה ברורה, ובציון כי "באתי רק להעיר". מטרה זו, לא רק שהיא עולה מניתוח צורת הלימוד שבספר, אלא היא גם הפכה לעמדה אידיאולוגית. מעניין הוא שסודותיה נטועים דווקא בבית מדרשו של הגר"א, בספרו של תלמידו הגדול, רבי חיים מוולוז'ין *נפש החיים* (ראה שם בשער רביעי בהסברת המושג תורה לשמה). וראה עוד בדבריו של רבי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק (1820 – 1892) בהקדמתו ל*שולחן בית הלוי*. וחזרו ונשנו הדברים בספרו *בית הלוי על התורה*, פרשת משפטים, על ערכו של הלימוד שאינו מביא לידי מעשה. אולם שיטת לימוד זו חורגת מתחומי עבודתנו ולכן לא נאריך בה.

של הרמב"ם ובפירושיהם של הרמב"ן ותלמידיו. הוא דחה מספרו את הדקדוקים והחידושים המבריקים ופנה לשאלות של מהות ותוכן. כתיבתו חותרת להבנת האמת של הסוגיה, ושל הפרשנויות השונות העולות מדברי הראשונים והאחרונים לסוגיה. בקיאותו הרבה בספרות חז"ל כולה, בספרות הראשונים, האחרונים ובספרות השו"ת מפליאה בהיקפה ובדייקנותה. וכתיבתו כולה מכוונת לבירור ההלכה ממקורותיה התלמודיים וליצירת שילוב בין ההלכה והגמרא, ולא פחות מכך היא חותרת לשילוב בין ספרי הפסיקה, עד המאוחרים שבהם, לספרות חז"ל. מאפיינים המעמידים אותו בשורה אחת עם ראשי יוצריה של שיטת הלימוד החדשה.

שיטת לימודו של רבי פינחס:

בפרק זה נתאר את שיטת לימודו של רבי פינחס. בדיוננו זה נשמיט את הדיון ביחסו אל הפלפול והשפעת החשיבה הפלפולית על דרך לימודו. לכך ייחדנו את פרק א'. את חקר שיטת לימודו נעשה דרך בחינת ספריו שעל הגמרא: *ההפלאה* על מסכת כתובות ו*המקנה* על מסכת קידושין. בתחילה נעמוד על מבנה הספרים ובעיקר על תבנית הפסקאות. תיאור צורתו של הספר וסגנון הדיונים בו ייתנו בידינו כלים ראשונים לעמוד על המיוחד בשיטתו – שילוב הגמרא וההלכה⁶. משם נעבור לתיאור דרכי הלימוד ונביא דוגמאות מתוך הספר לדרך יישום שיטת הלימוד בכתיבת פירושו שעל הגמרא.

על דרך בחירת הדוגמאות והצגתן בעבודה נעיר שפעמים שהבאנו דוגמה מתחילת המסכת ופעמים שהרחקנו אל אמצעה או אפילו אל סופה. החיסרון בדרך זו הוא, שהבאת דוגמה מהדפים המאוחרים של המסכת יוצרת תחושה כאילו לא השתמש רבי פינחס במתודה זו עד לכאן, אלא שאין הדבר כך. פעמים שהדוגמאות שבדפים המאוחרים היו נוחות יותר להצגה, מבחינת הצורה או התוכן, מהדוגמאות שבדפים הראשונים. כמו כן, לעיתים יש גם דוגמאות שלא מצאתי כמותן בדפים הראשונים, או שדרך החשיבה המודגמת דרכן, בולטת יותר בפסקאות שבדפים המאוחרים דווקא.

עקרונותיה של שיטת הלימוד של רבי פינחס, עולים ממבנהו של הספר. ספריו משלבים את פרשנות הגמרא עם פרשנות לשולחן ערוך. בשני חלקי הספר, זה שעל סדר הגמרא וזה על סדר השולחן ערוך, מצויים דיונים הלכתיים ופרשניים והשילוב של גמרא והלכה ניכר כבר מצורתו החיצונית של הספר ומבנה פסקאותיו. כתיבתו רציפה ואינה פוסחת על אף סוגיה או נושא העולה מדברי הגמרא או השולחן ערוך ופעמים שהוא מקדיש כמה פסקאות לבירור צדדים שונים של אותה סוגיה. הוא אינו מצטט את דברי הגמרא או רש"י ותוספות בהם הוא עוסק אלא מניח כי הלומד בספרו כבר רכש ידיעה מספיקה בתכני הסוגיה. ידיעה זו בתכני הסוגיה אינה מצומצמת לקטע הגמרא עם פירושי רש"י ותוספות אלא כוללת הבנת הסוגיה על פרשניה השונים, ראשונים ואחרונים, ועל המסקנות ההלכתיות העולות ממנה. פעמים רבות צריך הלומד להיות בקי בתכני ההלכה לא פחות ממה שהוא צריך להיות בקי בתכני הסוגיה התלמודית, כדי להבין את דבריו. השילוב של הפרשנות עם הפסיקה מחייב הבנה ראשונית של שניהם קודם שבאים

⁶ על מטרותיו זו פרטנו בפרק א, עמ' 36 ואילך.

ללמוד את החידושים שבספר. פעמים רבות שלצורך הבנת דבריו יש צורך להרחיק ולעיין בספרות הראשונים או ספרות הפסיקה למן השולחן ערוך ועד אחרוני מפרשיו. עם זאת במקומות בהם דברי הגמרא, רש"י, תוספות או פרשן אחר מוקשים הוא מסביר אותם ואף פורש את המסקנות העולות מפירושו, לפני שהוא מציע את חידושו. ובה הוא דומה למחברים אחרים⁷ שהקדישו חלק ממאמציהם הפרשניים להבהרת פשטה של הסוגיה, מתוך הבנה כי הדיון בהלכה ובסברה אינם יכולים להיות מנותקים מפשט הסוגיה, שהוא הבסיס לכל מה שיבוא אחריו. הוא מקדיש בממוצע כ 12 פסקאות לעמוד. אומנם פעמים רבות פסקאות שונות בוחנות נושא אחד מזוויות שונות, אך גם כך כמות הנושאים הנדונים בכל עמוד גדולה ומקיפה.

הפסקאות פותחות בדרך כלל בקושיה או בפרשנות של הנושא הנדון כדי שמתוך כך יוכל רבי פינחס להציע את שאלותיו. מכאן הוא פונה ליישב את קושיותיו על ידי הרחבת הדיון אל עקרונות ההלכה ובעיקר אל הסברה. הסברה העומדת ביסוד כל דעה ודעה ובשורש המסקנות העולות מן הסוגיה, הן המרכז של הדיון, שממנו יוצא רבי פינחס להסביר את פשט הגמרא ולהציע את ההלכה ואת הגיונה.

רבי פינחס מרבה לעסוק בסוגיה המקומית ובחשיפת הסברה שעומדת ביסודותיה. אך לצד עיון זה קטעים רבים ונרחבים פורצים את תחומי העיון אל סוגיות מקבילות או סוגיות העוסקות בנושאים קרובים וכן אל ספרות ההלכה שמשמשת בידיו ככלי לפרשנות.

דוגמה להרחבת תחומי הלמידה אל מעבר לסוגיה המקומית ואל שיטות הנמצאות בסוגיות מקבילות, נביא מדבריו בקידושין (דף כח ע"ב ב ד"ה בגמרא, מילתא דלא שכיחא). הגמרא שם עוסקת בשאלה האם מטבע נעשה חליפין. במהלך הסוגיה מסיקה הגמרא שלדעת רב נחמן "יש דמים שהם כחליפין", כלומר, פעמים שמטבע יכול לקנות בחליפין, כגון, "החליף דמי שור בפרה ודמי חמור בשור"⁸. על כך שואלת הגמרא: "מאי טעמא?" [מה נשתנו המטבעות בדוגמה שבמשנה, שהן קונות בחליפין, מכל המטבעות שאינן קונות בחליפין?]

ותשובתה:

סבר לה כר' יוחנן, דאמר: דבר תורה מעות קונות, ומה טעם אמרו משיכה קונה? גזירה שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעלייה, מילתא דשכיח גזרו בה רבנן, מילתא דלא שכיח לא גזרו בה רבנן.

כלומר, קניין חליפין במעות שהן כחוב על הקונה אינן שכיחות, ובדבר שאינו שכיח לא גזרו חכמים, ונשאר הדבר על דין תורה שהמעות קונות במקרה זה בחליפין, משא"כ בשאר מעות שחלה עליהם גזירת

⁷ די אם נזכיר את רבי יהושע פאלק בספרו פני יהושע והמהרש"א שהקדישו חלקים נרחבים מספריהם להסבר פשט דברי הגמרא רש"י ותוספות.

⁸ וברש"י שם: "כיצד החליף דמי שור בפרה - מכר לו שור במנה ומשכו ונתחייב לו זה המנה אמר לו המוכר יש לך פרה ליתן בדמים א"ל הן שמאה לו במנה או בפרס אמר לו מוכר השור הרי מעות שאתה חייב לי נתונים לך בדמיה מעות הללו קונים בלא משיכת פרה כחליפין דכלים".

חכמים שלא יקנו בחליפין, שמא יאמר לו: נשרפו חיטיך בעלייה.

עיקרון זה, שקניין חליפין במעות חוב, לא גזרו בו חכמים, לפי שאינו שכיח, משמש בידו של רבי פינחס להסביר את שיטות הראשונים בסוגיה במסכת בבא מציעא והוא מקדיש את הדיון להבאת ראיה מסוגייתנו לדברי התוספות והרי"ף במסכת בבא מציעא (דף מו ע"א):

שיטת התוספות בבא מציעא נלמדת מהסוגיה בקידושין
בגמרא מלתא דלא שכיחא לא וכו'. נראה דמזה למדו התוס' בב"מ שם [דף מו ע"א א ד"ה שמע מינה] דלמ"ד מטבע נעשה חליפין היינו אפילו שוה בשוה אע"ג דאיכא למיגזר שמא יאמרו נשרפו חיטך בעליה מ"מ כיון דלא שכיח לא גזרו. ... וכהאי גוונא כתבו התוס' בב"מ דקיי"ל להלכתא כהאי תירוץא ...

הוכחה נוספת לשיטת התוספות בבבא מציעא מהסוגיה בקידושין
ועוד נראה דהוכיחו מדמקשה הכא לר' נחמן מאי כיצד, וכתב הרמב"ן ... וכהאי גוונא הקשו תוס' בב"מ על ר"ת דבפירות מהני אפילו שוה בשוה ע"ש אע"כ דהרישא מיריי בחליפין שוה בשוה ושפיר הוי כ"ש וע"כ היינו מטעם דלא שכיחא.

הסבר דברי הרי"ף
ובזה יש לתרץ דברי הרי"ף ז"ל שכתב בב"מ שם דיש דמים שהן כחליפין הלכתא היא. והשיג עליו הרא"ש ז"ל, דכיון דכל הך סוגיא לא נאמרה אלא לסלקא דעתך אם כן כיון שנתרועע היסוד נפל הבנין. ולפמ"ש אתי שפיר ... ודו"ק:

שיטת התוספות במסכת בבא מציעא היא שלמ"ד שמטבע נעשה חליפין, הדין כך אף בשוה בשוה, כלומר, כשנותן לו מעות בשוה לערך החפץ שקונה. רבי פינחס מוצא מקור לשיטת תוספות זו, בסוגיה שלנו. חידושם של התוספות במסכת בבא מציעא נדון אגב סוגיה במסכת קידושין.

דוגמאות נוספות: בכתובות (דף יז ע"א א ד"ה ומה שכתבו) הוא מקשה על דברי התוספות מגמרא במסכת מגילה: "ומה שכתבו בשם הר"י מקורביל משמע דס"ל דשימוש תלמיד חכם עדיף ממת מצווה, והוא פלאי, דהא מוכח בסוף פ"ק דמגילה דגדול תלמוד תורה יותר מבניין בית המקדש ... וצ"ל לדבריו ...". ושם (בדף יח ע"א א) הוא כותב על דברי הגמרא: "ולכאורה קשה הא אמרינן בשבועות דף מא דאפילו למ"ד המלווה את חברו בעדים ...". וכן שם (דף ה ע"א א בד"ה ואם תמצוי לומר דמקלקל בחבורה), הוא מקשה: "לכאורה קשה, הא אמר בשבת דף ק"ג בפלוגתא דרבי יהודה ורבי שמעון ...". ועוד מקומות רבים בהם מרחיב רבי פינחס את יריעת הלימוד אל עבר סוגיות אחרות.

לאחר שפתח רבי פינחס בהצגת הקושיה, ולרוב יותר מקושיה אחת, פונה רבי פינחס להציג את תירוץו. תירוץ זה בא בהתאמה לשיטות השונות שבפרשנות הסוגיה. ויש שהוא מצהיר על כך במפורש. בכתובות (דף כה ע"ב ב על תוספות ד"ה נאמן), הוא כותב: "עיין מה שאמרנו לעיל דף כ"ד מה שיש ליישב לשיטת רש"י שם, ועתה נראה לפענ"ד ליישב לפי שיטת הרמב"ם ז"ל ...". ובכתובות (דף ט ע"ב ב ד"ה בגמרא. אמר רב יוסף), הוא מקשה:

הכא יש לדקדק יותר מדקאמר מאי קמ"ל, משמע דפשיטא ליה דמיירי בפתח פתוח, וצריך להבין טעמא דרב יוסף [=כלומר, מניין לרב יוסף שמדובר בפתח פתוח]?

ונראה דלפי מה שאמרנו לעיל בריש מכלתין ... אתי שפיר לפירוש ר"ח והרי"ף ... כל זה כתבנו לפירוש ר"ח ורי"ף,
אבל לפירוש רש"י והרמב"ם ז"ל דס"ל בבגרת ליכא טענת פתח פתוח אי אפשר לפרש הכי ...
ונראה לפרש לפי שיטתו [של הרמב"ם] על פי מה שאמרנו לעיל בשיטת רש"י ז"ל ...
כל זה כתבנו לשיטת רש"י אבל שיטת התוס' הוא ...
והנה התוספות ישנים הובא בתחילת המסכתא ...

בתחילה הוא מפרש את הסוגיה על פי שיטת הר"ח והרי"ף. משם הוא עובר לישב את שיטת רש"י והרמב"ם, ממשיך בשיטת התוספות ומסיים בהסברת שיטת התוספות ישנים.
פעמים שהוא מציג יותר מתירוץ אחד לקושייתו, כאשר הוא מבסס כל תירוץ על עיקרון הלכתי אחר.
דוגמה לכך הבאנו בפרק א'.
תיאור כללי זה של הספר ומבנה הפסקאות מעיד על גישתו של רבי פינחס ללימוד הגמרא. כיצד מיישם רבי פינחס את העקרונות העולים מתיאור כללי זה בעבודתו הפרשנית?
אלו מאפיינים נוספים באים לידי ביטוי בצורת לימודו?
כדי לענות על שאלות אלה נבחן סוגיה אחת המאפיינת את דרך לימודו, וממנה נוכל להרחיב את הדיון למאפייני שיטת הלימוד שלו.

פרשנות והלכה:

הגמרא במסכת קידושין (דף ל ע"א) עוסקת בחובת האב ללמד את בנו תורה:
עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה? אמר רב יהודה אמר שמואל: כגון זבולון בן דן, שלימדו אבי אביו מקרא ומשנה ותלמוד, הלכות ואגדות.
מיתבי: למדו מקרא - אין מלמדו משנה; ואמר רבא: מקרא - זו תורה?
זבולון בן דן ולא זבולון בן דן, זבולון בן דן - שלמדו אבי אביו, ולא זבולון בן דן - דאילו התם מקרא, משנה ותלמוד, הלכות ואגדות, ואילו הכא מקרא לבד.
ואבי אביו מי מייחב? והתניא: ולמדתם אותם את בניכם (דברים יא, יט) - ולא בני בניכם, ומה אני מקיים והודעתם לבניך ולבני בניך (דברים ד, ט)? לומר לך, שכל המלמד את בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו למדו לו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות.
הוא דאמר כי האי תנא; דתניא: ולמדתם אותם את בניכם - אין לי אלא בניכם, בני בניכם מניין?
ת"ל: והודעתם לבניך ולבני בניך; א"כ, מה ת"ל בניכם? בניכם - ולא בנותיכם.

על גמרא זו הקשה בספר המיוחס לרבי אליעזר אשכנזי *חידושים קדמונים*¹⁰ על מסכת קידושין:

⁹ עמ' 47 והלאה, על הגמרא בקידושין (דף מג ע"א א ד"ה מאי קסבר). בקטע זה מתרץ רבי פינחס את הסוגיה בארבע אופנים שונים, בהתאמה לארבע עקרונות הלכתיים.

עד היכן חייב. נראה שהם דברי רב יודא (!), שאם התלמוד שואל ורב יודא מתרץ א"כ השואל אמר מיתביה, וכן אמר למטה 'מי מחייב והתניא', א"כ מה שאל מאחר שידע הברייתות? אלא ודאי ר' יודא אמר הכל, וכוונתו להביא ראיה לבנו ולבן בנו מזבולון, והמקשה לא הבין ואמר: 'מיתביה' ותרץ: כי מאחר שאמר עד היכן הוא לדורות ולא לעניין הדברים שצריך ללמוד.

השאלה שהטרידה את רבי אליעזר היא מדוע המקשן שואל עד היכן חייב אדם ללמד את בנו תורה, הרי הוא עצמו הקשה מן הברייתא האומרת: "למדו מקרא - אין מלמדו משנה", אם כן הוא ידע את התשובה לשאלתו, ומדוע שאל?

על כך הוא משיב שרב יהודה הוא ששאל את השאלה והשיב את התשובה מדברי שמואל וכוונתו הייתה ללמוד מזבולון בן דן, שאפילו את בן בנו חייב אדם ללמד תורה. אלא שהמקשן לא הבין את דבריו וחשב שכוונתו לומר שאדם חייב ללמד את בנו מקרא משנה ותלמוד הלכות ואגדות, ולכן הקשה מן הברייתא: מיתבי: לימדו מקרא אין מלמדו משנה. בצורה דומה הוא הסביר את שאלת המקשן מן הברייתא בחלקה השני של הסוגיה.

שאלה זו היא שאלה פלפולית מובהקת המכונה בפי המפלפלים "רגנסבורגר". על משמעותה של דרך לימוד זו עמד שמואל הכהן וינגרטן¹¹ וכך הוא כותב בשמו של בעל סוגיות התלמוד:

פעמים רבות נמצא בתלמוד ששואל איבעיא ליה על עניין אחד והפשטן השיב לו מותר. ושואל אח"כ איתביה מברייתא האוסרת. הנה תימה על השואל: אם ידע הברייתא למה שאל האיבעיא? ודוחק לומר שזהו מקשן אחר, שכבר נמנו וגמרו בהליכות עולם דבסוגיה אחד הכל מקשן אחד.

גם השל"ה מביא סוג זה של שאלות ומסביר:

הרבה פעמים בתלמוד האבעיין מבעי ליה וכשהפשטן פושט לו, אז האבעיין סותר דברי הפשטן ממשנה או ברייתא, והרבה נבוכים בזה, א"כ מה בעי תחילה מאחר שידע זו המשנה או הברייתא שהביא?

מדובר כאן בקושיא פלפולית העולה מפשט הגמרא וסביר שכל לומד יתקשה בה. למרות זאת, רבי פינחס מתעלם ממנה לחלוטין. אומנם הוא מקדיש פסקה ארוכה לבירור ההלכה העולה מסוגיה זו, אך בשאלה הפלפולית אין הוא עוסק כלל. שתיקתו זו והסבת הדיון אל ההלכה העולה מסוגיה זו תואמים את מטרתו לדחות את הפלפול, שאינו מביא לפסיקת הלכה, ולמקד את דיוניו בפרשנות המביאה לפסיקת ההלכה.

¹⁰ רבי אליעזר אשכנזי (1513 – 1586), *חידושים קדמונים על מסכת קידושין*, בהוצאת אוצר הפוסקים, ירושלים תשנ"ה, עמ' קג. וכן כתב רבי יוסף בן עזרא בספרו *עצמות יוסף על מסכת קידושין*. ספר זה נדפס בשאלוניקי בשנת שס"א (1601). הספר חזר ונדפס מחדש על ידי צבי יהושע ליטנר, ירושלים תשמ"ח. ושם בעמ' קלט מיישב את הקושיא באופן אחר: "עד היכן חייב וכו'. צריך לומר דהבעיין לא היה יודע הברייתא דקפריך מינה, וסתמא דתלמודא הוא דקאמר מיתבי וכו'. רב יהודה גופיה בעי עד היכן". מסתבר שפירש שרבי יהודה הוא המקשן, מפני שלא רצה לפרש שני סתמא דתלמודא בסוגיה אחת.

¹¹ הג"ל, "דרכי הלימוד של נירנברג – רגנסבורג", סיני, לז (תשט"ו), עמ' רעא.

את הדיון הוא פותח בקושיה על דבריו של המקשן שהביא בקושייתו, בנוסף לברייתא: "למדו מקרא - אין מלמדו משנה", גם את דברי רבא: "מקרא זו תורה". מדוע היה צריך המקשן לצטט את דברי רבא, הלא גם בלא דברי רבא קושייתו קיימת?

שאלה זו, שאף היא בעלת אופי פלפולי, אך קשורה בקשר ישיר להלכה העולה מסוגיה זו, נדונה כבר על ידי רבי יהושע פאלק בספרו פני יהושע על אתר. נביא את דבריו של רבי פינחס על שאלה זו ונסיק מהם על דרכי לימודו:

יישוב ראשון שם מיתבי' למדו מקרא וכו'. ואמר רבא וכו'. לכאורה היה נראה הא דמסיק המקשן הא דרבא משום דהוי מצי למימר דודאי כשהאב יכול ללמדו בעצמו צריך ללמוד אף משנה וגמרא דאיכא ביה חיובא טפי דהא קיי"ל דמותר לקבל שכר מקרא ולא שכר משנה כדדרשינן בנדרים (דף לז) מה אני בחנם אף אתה בחנם אלא דאם האב אינו יכול ללמוד בעצמו וצריך ליתן שכר לאחרים אין צריך ליתן שכר אלא על המקרא כיון דמותר לקבל שכר ע"ז אבל על משנ' אפילו אם אינו מוצי' ללמוד בחנם אלא בשכר אין האב מחויב ליתן שכר דמדין תורה הוא ללמוד בחנם וא"ל בכלל אזהרת האב. וכן כתב הרמב"ם ז"ל וש"ע באמת סימן רמ"ה כמו שיבואר לקמן בסלקא דעתך והוי מצי למימר דבריי' מיירי לעניין שכר, אבל כיון דאמר רבא מקרא זו תורה ולא נביאים וכתובים ע"כ לאו מטעם זה הוא דאם כן נביאים וכתובים נמי יתחייב ליתן שכר דהא מותר לקבל עליהם שכר.

הצעת תירוץ אחר לקושיה – המתאים יותר אל שיטת הפוסקים וההלכה. ויותר נכון לפי מ"ש הב"ח שם דדעת הרמב"ם ז"ל וכל הפוסקים דהא דקאמר רבא מקרא זו תורה היינו למעט פיסקי טעמי' דאין האב מחויב ללמדו וכיון דאמרין בנדרים דף ל"ז דהא דמותר לקבל שכר על המקרא היינו שכר פיסקי טעמי' והכי קיי"ל אם כן שפיר מקש' דא"א לפרש הכי וע"ד זה כתב בספר פני יהושע.

אמנם הרמב"ם וש"ע ז"ל כתבו דהא דחייב האב ללמדו מקרא היינו שהאב מחויב לשלם שכר בעד המקרא אבל על המשנה א"צ לשלם שכר וצ"ל דנפקא להו מברייתא זו וכך כתב באר הגולה בי"ד סימן רמ"ה סעיף ד' והוא דאין לפרש דאינו מלמדו משנ' אפילו בחנם דהא דקאמר לקמן ושננתם אל תיקרי ושננתם אלא ושלשתם, משמע שצריך ללמוד עמו אפילו משנה וגמרא, כמו שהקשה מהרש"א ז"ל. אלא ע"כ דברייתא מיירי בשכר והיינו דמה שאמר התורה ולמדתם אותם את בניכם הוא חיוב על האב להשתדל ללמד את בנו הן ע"י עצמו הן ע"י אחרים ללמד אותו מקרא.

והוא ע"ד שכתב הרמב"ם ז"ל והריטב"א ז"ל לעיל גבי למול את בנו דמה שהזהירה התורה את האב יותר מאחרים היינו שמחויב להשתדל למול את בנו הן ע"י עצמו הן ע"י אחרים אפילו בשכר, כדאיתא בש"ע שם בריש הל' מילה, והכא נמי גבי לימוד מה שהזהירה התורה את האב היינו השתדלות לימוד בנו אפילו ע"י שכר

וכ"ש דאתי שפיר לפי מה שיבואר בלשון רש"י ז"ל דהא דאמר רבא מקרא זו תורה היינו מביא שחובת האב

ללמד את בנו ממשמעות הכתוב והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת, משמע דהחיוב הוא אפילו משנה ותלמוד, מקרא דושננתם, מ"מ השתדלות לימדו בשכר אינו אלא על המקרא. והכי מוכחי קראי. דגבי ולמדתם כתיב: לדבר במ, וגבי ושננתם כתיב: ודברת במ, משום דגבי ולמדתם דמיירי קרא בהשתדלות לימדו בנו אפילו בשכר ע"י אחרים שייך לשון ולדבר במ, אבל גבי ושננתם דאין החיוב אלא על עצמו בחנם, שייך לשון ודברת במ שהוא עצמו ידבר במ.

לפי הסברו את דעת הרמב"ם והשולחן ערוך, חזרת השאלה: מהי קושיית המקשן?

אך לפי זה קשה דאם כן מאי מקש' הש"ס דילמא שמואל דאמר אפילו משנה ותלמוד מיירי בחנם?

הסבר חדש לדברי שמואל ולשאלת המקשן

וצ"ל משום דלשון עד היכן חייב ללמדו קאי על מתניתין דנקט חיובא האב בבנו כמו למולו ולפדותו והיינו אפילו בשכר דקרא דושננתם לבניך לאו בחיוב האב לבד מיירי אלא על כל ישראל כמ"ש הרמב"ם ז"ל וש"ע ז"ל והוא מספרי דבניך היינו תלמידים אף דמסתמא חיוב על האב יותר מאחרים כמו שמצינו גבי צדקה דקרוב קרוב קודם מכל מקום זה לא נקרא חיוב האב יותר מאחרים והיינו דמקשה על שמואל שפירש חיוב הלימדו דמתניתין היינו משנה וגמרא ובאמת אינו כן דעיקר חיוב המיוחד באביו הוא השתדלות ללמדו מקרא כמו שפירוש רבא דאינו אלא על תורה בלבד

הוצאת דין חדש מהסוגיה.

ולפי זה מוכח להדי' דחייב ליתן שכר מקרא אף בבן בנו דהא מסיק דשמואל דאמר עד היכן דחייב בבן בנו ליתן שכר.

תמיהה על דברי הכסף משנה מכוח הדין העולה מהסוגיה

אם כן יש לתמוה על מה שכתב הכסף משנה והביאו שם הש"ס ז"ל ואפשר דגם לבן בנו מחוייב להשכיר ע"ש לפי מה שכתב הוא מפורש בדברי שמואל ועיין בסמוך ודו"ק:

בתחילת דבריו מסביר רבי פינחס שהמקשן הביא את דברי רבא "מקרא זו תורה" בשאלתו, שכן ללא הסברו של רבא לברייתא: "לימדו מקרא אינו מלמדו משנה", לא הייתה הברייתא קשה על דברי שמואל. והטעם, שכן ניתן היה להסביר ששמואל, שקבע שהאב חייב ללמד את בנו כזבולון בן דן, שאבי אביו לימדו מקרא משנה וגמרא הלכות ואגדות, עוסק בחובת האב ללמד את בנו בעצמו או על ידי אחרים בחינם, ואילו הברייתא עוסקת בחובת האב ללמד את בנו בשכר, ומלמדת שאין האב חייב ללמד את בנו בשכר אלא מקרא בלבד. אולם משלמדנו רבא שכונת הברייתא שחובת האב ללמד את בנו מוגבלת לתורה בלבד, בלי נביאים וכתובים (וכפירושו של רש"י שם ד"ה "תורה. ולא נביאים וכתובים"), הרי לא ניתן לפרש שהברייתא עוסקת בחובת האב ללמד בשכר, שהרי גם נביאים וכתובים מחוייב האב ללמד את

בנו בשכר, ואעפ"כ אומר רבא שאין האב חייב ללמד את בנו אלא תורה בלבד, ועל כורחנו לא מטעם השכר אומר רבא כן, ואם כן קשים דברי שמואל שחייב את האב ללמד את בנו מקרא, משנה וגמרא, הלכות ואגדות, מדברי הברייטא כפי שהסבירה רבא, שחובת האב ללמד את בנו מצטמצמת לתורה בלבד. הקושי בהסבר זה לקושיית הגמרא, הוא המשמעות ההלכתית שלו. על פי הסבר זה, לדברי רבא, אין האב חייב ללמד את בנו אלא תורה בלבד, ואף נביאים וכתובים האב פטור מללמדו. מסקנה זו אינה תואמת את דברי הפוסקים, שפסקו כולם, שהאב חייב ללמד את בנו את כל המקרא כולו, כלומר, תורה נביאים וכתובים.

לכן מציע רבי פינחס הסבר אחר לדברי רבא, וממילא לשאלת המקשן. הסבר זה לקוח מדברי הב"ח (יו"ד סי' רמה) שדן אף הוא באותה שאלה.

דבריו של רבא: "מקרא – זו תורה", אין פירושה תורה – ולא נביאים וכתובים, כפירוש רש"י, אלא תורה – ולא פיסוק טעמים. כלומר לדעת רבא אדם חייב ללמד את בנו את המקרא כולו, הכולל את התורה הנביאים והכתובים, אלא שאת פיסוק הטעמים אין האב חייב ללמדו¹². על פי הסבר זה תתפרש שאלת המקשן כך¹³: הברייטא מצמצמת את חובת האב ללמדו מקרא ולא משנה, ורבא פירש שכוונת הברייטא ללימוד תורה בלי פיסוק טעמים. ואם כן אי אפשר לומר שהברייטא דיברה על לימוד בשכר בעוד שמואל דיבר על לימוד בחינם, שהרי גם הברייטא עוסקת בלימוד המקרא בלא טעמים שהוא בחינם. ואם כן קשים דברי שמואל שמחייב את האב ללמד את בנו גם משנה וגמרא, הלכות ואגדות? על הסבר זה הוא מעיר: "וע"ד זה כתב בספר פני יהושע".

אלא שגם הסבר זה קשה, שהרי הרמב"ם והשולחן ערוך כתבו שחייב אדם ללמד את בנו את המקרא בשכר, ולדברי רבא דווקא על פיסוק הטעמים מותר לקבל שכר, אבל את המקרא עצמו יש ללמד בחינם? לכן מסביר רבי פינחס שהמקור להלכה זו שברמב"ם ובשולחן ערוך הוא בברייטא שלפנינו, וכדברי באר הגולה על הלכה זו בשולחן ערוך. שכן הרמב"ם והשולחן ערוך מפרשים שמה שאמרה הברייטא שאין אדם חייב ללמד את בנו משנה, אין כוונתה שאין אדם חייב ללמדו משנה כלל, אלא שאין הוא חייב ללמדו משנה בשכר, אבל בחינם הוא חייב ללמדו אף משנה, ורק מקרא חייב האב ללמדו אף בשכר. אלא שהסבר זה, שהברייטא עוסקת בחובת האב ללמד בשכר, מעוררת שוב את השאלה: מדוע מקשה הגמרא מהברייטא על דברי שמואל, ייתכן ושמואל דיבר על חובת האב ללמד את בנו בחינם, ואילו הברייטא עוסקת בחובת האב ללמדו בשכר, ואם כן מה מקשה הגמרא?

על כך הוא משיב: שהגמרא הבינה שאף שמואל התכוון לומר שחייב האב ללמד את בנו תורה, משנה וגמרא, הלכות ואגדות בשכר, שהרי דבריו מוסבים על המשנה העוסקת בחיובי האב לבנו בשכר, כגון

¹² מקורו של הב"ח להסבר זה נעוץ בגמרא נדרים (דף לז ע"א). הגמרא שם לומדת מהפסוק: "ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה'" (דברים ד, ה), שחייב אדם ללמד תורה בחינם: "מה אני (משה רבנו) בחינם, אף אתם בחינם". ומקשה הגמרא: אם כן מדוע מותר לקבל שכר על לימוד תורה שבכתב? ומתרצת: "רב אמר: שכר שימור (רש"י: שמשמרים התינוקות), ורבי יוחנן אמר: שכר פיסוק טעמים (רש"י: ... שמלמדם ניקוד וטעמים, והוא שכר מצי למשקל).

¹³ כבר בספר פני יהושע מובא ניסיון להסביר את שאלת המקשן על פי הסברו של הב"ח לדברי רבא. ובכיוון דומה לזה של הפני יהושע מתרץ גם רבי פינחס.

למולו ולפדותו. ואם כן קשה על דבריו, הרי הברייטא מלמדת שרק מקרא חייב האב ללמדו בשכר? הסבר זה מביא את רבי פינחס להסיק מסקנה נוספת מן הסוגיה. לאחר שהוכחנו שלדעת הרמב"ם והשולחן ערוך דברי שמואל מתפרשים על חובת האב ללמד את בנו בשכר, למסקנת הסוגיה ששמואל בא ללמדנו שכשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו, הרי שגם חובה זו, ללמד את בן בנו היא בשכר, שהרי דברי שמואל מוסבים על המשנה העוסקת בחובות האב לבנו בשכר. אם כן מכאן ניתן לפשוט את ספק האחרונים, האם חייב אדם ללמד את בן בנו תורה אף בשכר, לחיוב. את דבריו הוא מסיים בתמיהה על דברי *הכסף משנה* שכתב: "אפשר דגם לבן בנו מחויב להשכיר" – מדוע כתב בלשון "אפשר" – הרי הדבר מוכח מדברי שמואל בסוגייתנו?

אלו מאפיינים לשיטת לימודו עולים מפסקה זו?

- א. יש כאן התעלמות מהפלפול שאינו מכוון לפסיקת הלכה.
- ב. מצד שני אין רבי פינחס נמנע מלעסוק בשאלות בעלות גוון פלפולי כאשר הן נחוצות להבנת ההלכה או לפסיקתה.
- ג. הלימוד אינו מצומצם לסוגיה המקומית אלא פורץ את תחומי הסוגיה הן אל סוגיות אחרות, כגון זו שבנדירים, והן אל ספרות פרשנית נוספת על רש"י ותוספות, כגון, הבאת ראיה מדברי הרמב"ן והריטב"א.
- ד. בפסקה ניכרת מגמתו לשלב את ההלכה בלימוד הגמרא בשני צדדיה:
 1. מצד אחד יש כאן לימוד המוביל אל הסקת מסקנות הלכתיות ופסיקת הלכה.
 2. ומצד שני הוא משתדל להתאים את פרשנות הגמרא להלכה הפסוקה בספרי הפוסקים ובכך לקשור את ההלכה אל פשט הסוגיה.
- ה. בפסקה זו הוא משלב את העיון ברמב"ם ובשולחן ערוך בדרך לימודו, הוא מברר את פסיקותיהם וגם מסביר כיצד יש לפרש את הגמרא לאור פסיקותיהם, ובכך הוא הופך להיות פרשן לא רק של הגמרא, אלא גם של הרמב"ם והשולחן ערוך.

לצד מאפיינים אלה, ניכרת גם שיטת הלימוד, הפורשת בפני הלומד את הסוגיה, את האפשרויות השונות של פרשנותה, תוך הנמקה מדוע הוא בחר בדרך אחת על פני האחרות. מכל מקום, דרך הלימוד והצגת הסוגיה כוללת גם את השלבים הפרשניים שנדחו בסופו של דבר וכן מצביעה על הדרך שמובילה אל המסקנה הפרשנית או ההלכתית, כאשר שתי מסקנות אלה, הפרשנית והלכתית, תואמות אחת לשנייה. שילוב זה שבין הצגת פרשנות הסוגיה לבין העיסוק בהלכה הוביל לכמה דרכים של שילוב ההלכה בלימוד הגמרא, וכפי שנפרט להלן:

לימוד המביא לפסיקת הלכה:

במוקד הביקורת על הפלפול עמד הנתק שנוצר, בעקבות הפלפול, בין הגמרא לפסיקת ההלכה. כבר מראשית ההתנגדות לפלפול כיוונו המבקרים את חיציהם לנקודה זו. בעיני מבקרי הפלפול הגמרא הייתה

בראש ובראשונה ספר הלכה שממנו לומדים כיצד להתנהג בחיי היום יום. הפלפול הפך את הגמרא מספר הלכה לספר לימוד שכל מטרתו הוא הלימוד עצמו. לימוד העטוף במקסם של כבוד ויוקרה לצד אתגר אינטלקטואלי מתוחכם ומושך.

אלחנן ריינר במאמרו "תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות ה"ז-י"ז והוויכוח על הפלפול"¹⁴ עמד על התפתחות הויכוח על הפלפול ועל טענות המבקרים את הפלפול. העולה מדבריו הוא, שמתחילה "היעדים החינוכיים של הוראת הפלפול בישיבות היו דידאקטיים בלבד. כוונתם הייתה לחדד את הרגישות הטקסטואלית של התלמיד ולהנחיל לו כישורים העשויים לסייע בידו להגיע להבחנות דקות בתוך הטקסט התלמודי"¹⁵. האיום שבשיטת הפלפול על מטרת הלימוד בישיבה, לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא, היה ברור ולכן הוגבל הפלפול מתחילתו לזמן קצר בסדר היום. כל עוד התקיים הפלפול בשולי תוכנית הלימודים של הישיבה לא נשמעה ביקורת כלפיו. לתוצאותיו של הפלפול לא יוחסה כל משמעות והתוצר הסופי של פרשנות הפלפול לא נכתב ולא נשמר מפני שלא נתפס כפרשנותה האמיתית של הסוגיה. ודאי שלימוד כזה לא הביא לפסיקת הלכה, התלויה בפרשנות החותרת להבנת האמת שבסוגיה. לצידו של הפלפול הוכשר התלמיד לרכוש את היכולת לפסוק מתוך הסוגיה הלכה למעשה. התרחבותו, ואולי אף השתלטותו, של הפלפול במאה השש-עשרה על הישיבה האשכנזית, הביא בראש ובראשונה לשינוי, לא רק בשיטת הלימוד, אלא גם במטרותיה ויעדיה החינוכיים של הישיבה. "האידיאל החינוכי של הישיבה האשכנזית בימי הביניים, 'לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא' חדל אפוא למשול בכיפה לבדו"¹⁶ הפרשנות הפכה למטרה המוצהרת של הלימוד ולא הסקת המסקנות הלכתיות העולות ממנו, שאכן כבר לא הוסקו ולא עלו על שולחן הדיונים בישיבה. זהו הרקע לפריצתה של הביקורת הקשה שהשמיעו חכמים רבים על הפלפול. וכך אמר המהר"ל ב"דרוש על המצוות" שדרש בפוזנא בחג השבועות שנת ש"ב (1592)¹⁷:

הנה כן הדבר ג"כ בהפך, שקלקול הלימוד גורם קלקול המעשה, כי כמו שהלומד מקולקל כך המעשה שנמשך אחר זה הוא מקולקל. וכבר אמרנו מקלקול הלימוד שבדור הזה עד שאין תורה נמצאת אתנו, ואיך תהיה א"כ פועלת המעשה ... גם בשביל שעיקר לימודנו בפלפול שאינו אמיתי ואינו הלכה למעשה, איך יגרום למוד זה את המעשה, רק הרה עמל ויוליד רוח.

דברים דומים כתב המהר"ל בנתיב התורה¹⁸, שם תולה המהר"ל את הקלקלה במדפיסים: והכל בשביל שנדפסו התוספות אצל הגמרא, ואילו נדפסו ספרי הרא"ש ושאר חידושים שחידשו האחרונים, מנוחתם כבוד, אצל הגמרא, היו הכל לומדים על שיטת ההלכה, אף הנערים הקטנים. כי מה לנערים אל דברים אלו, שדבר זה גורם לו שאינו עומד על שיטת ההלכה על בוריה.

¹⁴ בתוך: ספר היוכל לחנא שמרוק, קובץ מחקרים בתרבות יהודית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 9 – 80.

¹⁵ ריינר, אלחנן, לעיל הערה 14, עמ' 15.

¹⁶ ריינר, אלחנן, לעיל הערה 14, עמ' 44.

¹⁷ בתוך: ספר דרשות מה"ל, נדפס בסוף ספר באר הגולה, הוצאת ספרי יהדות, בני ברק-ירושלים תשמ"ד, עמ' נג.

¹⁸ הנ"ל, נתיבות עולם, נתיב התורה, הוצאת ספרי יהדות, בני ברק-ירושלים תשמ"ד, פרק ה, עמ' כה.

ביקורת זו התמידה עד המאה השמונה-עשרה. ואכן אחד מהסממנים המרכזיים של שיטת הלימוד החדשה הוא הלימוד המביא לפסיקת הלכה. זה הקשר הראשוני והבסיסי ביותר שבין הגמרא וההלכה. בכך חזרה הגמרא למעמדה כספר פסיקה. אומנם אמירה זו, שהגמרא חזרה לשמש כספר פסיקה, מצריכה הסתייגות אחת. המתנגדים לקודיפיקציה של ההלכה, שדעותיהם נשמעו יותר ויותר סביב חיבורו של השולחן ערוך, העמידו את הגמרא כאלטרנטיבה לספרי הפסיקה, מתוך מגמה ברורה לשמור על מעמדה של הגמרא כספר פסיקה, הלכה למעשה. הופעתם של ספרי הפסיקה והתפוצה לה זכו, יותר משהם מעידים על התקבלות דעתם של המצדדים בקודיפיקציה של ההלכה, הם מעידים על הקושי שהיה בלימוד הלכה למעשה מתוך הגמרא. הקושי למצוא כל דין בתוך ים התלמוד, שנוסף על הקושי בהסקת המסקנה המעשית העולה מהסוגיה גרם לפיחות במעמדה של הגמרא כספר הלכות המדריך את חיי המעשה היום-יומיים. מגמה זו ניכרת בנימוקיהם של רבי יוסף קארו ורבי משה איסרליש לטעם כתיבת ספריהם ההלכתיים¹⁹. פעולתם של רבי פינחס וחכמי דורו להשבת הגמרא אל מעמדה כספר פסיקה, לא יכלה להתעלם עוד מספרות הפסיקה הנרחבת שבזמנם, לא רק בגלל תפוצתה, אלא בעיקר בזכות העושר הגדול של דיונים הלכתיים, סיכומים וחיידושים, שנצברו בה. ולכן ניסיונם להשיב את הגמרא למעמדה כספר פסיקה בא בעיקר להראות כיצד מקורה של ההלכה הוא הגמרא, וכיצד חיידושים בתחום הפסיקה צריכים לנבוע מתוך הגמרא. הפסיקה היא מתוך הגמרא אך לימוד ההלכה למעשה יוכל לעבור אל ספרי הפסיקה. מגמה זו באה לידי ביטוי בכתיבת פרשנות לספרי הפסיקה, ובעיקר לשולחן ערוך. רבי פינחס חילק את ספרו בין פרשנות הגמרא לפרשנות השולחן ערוך, והגר"א כתב את חיבורו דווקא על השולחן ערוך ולא על הגמרא. שונה משניהם הוא רבי אריה לייב שבספרו טורי אבן כמעט ואינו מזכיר את השולחן ערוך ואין צריך לומר שאינו מזכיר את מפרשיו.

הדוגמאות לפסיקת הלכה בספרו של רבי פינחס מרובות, ונציג מעט מהן. דוגמה ראשונה הבאנו לעיל, בה מכריע רבי פינחס את הספק האם הסב חייב בתשלום עבור לימוד התורה של נכדו. מתוך עיונו בסוגיה הוא פוסק שחייב אדם ללמד את בן בנו תורה גם אם הדבר גורר אחריו הוצאות, ותמה על הכסף משנה שהסתפק בדבר. נוסף על כך, שבהמשך הסוגיה חוזר רבי פינחס לדון בעניין זה ומעלה אפשרויות שונות להסביר את דברי שמואל, שמהם יוצא דין זה, אך בסוף מסכם: "אלא דכבר כתבנו דמדברי הרמב"ם והרא"ש ושאר פוסקים לא משמע הכי, ומתרציה קושיה הנ"ל לעניין השכר, וק"ל". כלומר, למרות שניתן למצוא הסברים נוספים שמהם עולה שאין אדם חייב ללמד את בן בנו בשכר, מדברי הפוסקים נראה שהסוגיה עוסקת בעניין השכר, ואם כן אף לבן בנו חייב אדם ללמד בשכר.

ולדוגמאות נוספות: בתוספות בקידושין (דף יד ע"ב) פוסק ר' תם "דאפילו בקרקעות עובד כוכבים אינו קונה בשטר". רבי פינחס מרחיב את דינו של ר' תם ומוסיף עליו קניין נוסף. כך הוא כותב: "ובב"ב (דף נד) כתבו [התוספות] הטעם משום דילפינן דקניינו של נוכרי בשדה בכסף משדה עפרון, אבל בשטר לא, כיון דקרא ד'ואקח את ספר המקנה' (ירמיהו לב, יא) בישראל כתיב". ומדברי התוספות הללו מחדש רבי פינחס דין נוסף: "ולפ"ז נראה שהוא הדין דאינו קונה בחזקה ...".

¹⁹ על כך ראה: אלון, מנחם, המשפט העברי, מאגנס, ירושלים תשמ"ח, ח"ב, עמ' 1087 ואילך.

בקידושין (דף כז ע"א) על תוספות ד"ה ומקומו מושכר, לאחר דיון ארוך בדעות הפוסקים בדין חליפין הוא מסיים:

וכיון שביררנו טעם החולקים, נראה לי דאף לדבריהם מוכח דשכירות קרקע אינו נקנה בחליפין, מדלא קתני וליכא למימר משום דאיתא במטלטלין, דלפי זה שכירות מטלטלין אינו נקנה אף בחליפין משום קושית התוספות דיאמרו לו נשרפו חטיף בעליה דלא יסרב לית להו והואיל ותפס ליה אזוזי לא שייך בשכירות כנ"ל נמצא דחליפין ליתנהו במטלטלין ומדלא תנינא ש"מ דליתא גם בקרקעות ודו"ק.

מסקנתו ההלכתית היא שאף שנחלקו הפוסקים לגבי קניין חליפין בשכירות מטלטלים, שכירות קרקע לדעת כולם אינו נקנה בחליפין, ואם כן, כך יש לפסוק. וכן בכתובות (דף ע"ב) על תוספות ד"ה ומי שאני) הוא פוסק: "... ולפ"ז נפקא מינה לדינא בחתן שמת אביו לאחר החופה שמותר לייחד". דוגמה אחרונה לסעיף זה, ממנה יש ללמוד גם על דרך הסקת המסקנות ההלכתיות נביא מדבריו בקידושין (דף כז ע"ב) באד"ה סלע למאי חזי, שם הוא כותב:

וכדי לתרץ כל הקושיות הנ"ל נלע"ד דיש להמציא דין חדש, די"ל בקניין אגב קרקע לא בעינן שיהיה הקרקע והמטלטלים של נותן אחד, אלא אפילו ב' בני אדם מקנין לאדם אחד, זה קרקע וזה מטלטלים, דהמקבל זוכה ג"כ למטלטלים של השני שנתן לו אגב הקרקע שנתן חברו.

יש כאן הצהרה על דין חדש וגם נימוק לדין: "וכדי לתרץ כל הקושיות". כאן אנו עדים לקישור הכפול שבין הגמרא וההלכה. לימוד הסוגיה מביא לפסיקת הלכה ופסיקת ההלכה מביאה לפתרון הקושיות שבסוגיה²⁰.

מצאת מקור להלכה:

כאמור, השילוב של ההלכה בלימוד הגמרא לא מתמצה בפסיקת ההלכה. במקומות רבים רבי פינחס מעיר שהסוגיה שלפנינו יכולה להוות מקור או ראייה להלכה. בכתובות (דף ב ע"א), בפסקה הראשונה שבספר, הוא מאריך לחלוק על דברי הפוסקים²¹ בדין אלמנה שנכנסה לחופה ולא נבעלה. השאלה היא: האם כשהיא נשאת בשנית, היא צריכה להינשא ביום רביעי, כדין הבתולות, או ביום חמישי, כדין האלמנות. רבי פינחס מחדש שלמרות שהיא עדיין בתולה, דינה כאלמנה וזמן נישואיה הוא ביום חמישי ככל האלמנות. חידוש זה עומד בניגוד להלכה הפסוקה ברמב"ם ובשולחן ערוך. למרות האמור, בסיום הפסקה הוא מוצא מקור לדברי הפוסקים, עליהם חלק במהלך הדיון:

²⁰ דוגמה נוספת לקשר זה נמצאת בכתובות (דף צ ע"א) על המשנה הראשונה בפרק עשירי (ד"ה ולפ"ז נלע"ד). גם בדוגמה זו פסיקת ההלכה באה תוך שילובה במשא ומתן בסוגיה. וראה עוד בכתובות (דף צד ע"ב) ב' ד"ה אטו בירושלים יתבינן), שסיים: "ולפ"ז צ"ל דאפילו בברי ושמא אמרין שודא, וצ"ע שלא נזכר בדברי הפוסקים, וק"ל".

²¹ ניתחנו פסקה זו בפרק א, עמ' 38 ואילך.

רבי פינחס מביא שוב ראיתי בירושלמי ריש כתובות וז"ל: בתולה מן הנישואין אימת נישאת וכו' את דברי נשמיעניה מן הדא: אם יש עדים שיצאה בהינומא וכו', ולא אדכר רביעי, הדא אמרה הירושלמי. דלית רביעי כלום.

מציע פירוש לדברי וניראה פירושו: דמדלא אמר אם יש עדים שנשאת ברביעי כתובתה מאתיים, משום הירושלמי דאין ראה ממה שנשאת ברביעי, דשמא הייתה אלמנה מן הנישואין שלא נבעלה. מסביר מדוע מן הירושלמי יש ראה לדברי הרמב"ם דלכאורה הוא מילתא דפשיטא, ולפי מ"ש אתי שפיר משום דהמ"ל (=דהוי מצי למימר) דקאי גם על אלמנה, ודו"ק.

מגמה זו, למצוא מקור להלכה, נוגעת לסוגיה נוספת המאפיינת את הדיון הלכתי של רבי פינחס. במקומות רבים מקדיש רבי פינחס מאמצים להגן על ההלכה הפסוקה, ובעצם להגן על הפוסקים וליישב את המנהג ואת הכרעת ההלכה מקושיות שהקשו עליה ראשונים ובעיקר אחרונים.

הצדקת הפוסקים:

נטייה זו של רבי פינחס, להצדיק ולתרוץ את דברי הפוסקים, מלמדת על המקום החשוב שתפסו ספרי הפסיקה, ההלכה והמנהג בדרך לימודו. דוגמה אחת להצדקת הפוסקים הבאנו בפרק א'²². בדוגמה זו יוצא רבי פינחס להשיב על קושיית המהר"ם שיף. המהר"ם היקשה מדוע השמיטו הפוסקים דין העולה ממסקנתה של הסוגיה. רבי פינחס מסביר מדוע הדין שלמד המהר"ם מן הסוגיה לא נשאר למסקנה, ולכן הפוסקים לא הביאוהו להלכה. דוגמה נוספת נביא מקידושין (דף לג עמ' א ד"ה אם כך נכתוב רחמנא מפני). בפסקה זו הוא מאריך מאוד בדין קימה לפני זקן ובסיום דבריו הוא מוסיף: "ולפי זה אתי שפיר פסק הרמב"ם ז"ל והשולחן ערוך, כיון דקי"ל כאיסי, אין צריך חכם ילד, שהוא מופלג מן הזקן, לעמוד בפניו, כדסבירא ליה לאיסי". כלומר, על פי פרשנותו פסקם של הרמב"ם והשולחן ערוך עולה יפה ומתאים למסקנה העולה מן הסוגיה.

בכתובות (דף כח עמ' א בד"ה והנה המרדכי) דנה המשנה בקטן שיכול להעיד בגודלו על מה שראה בהיותו קטן:

מתני'. ואלו נאמנין להעיד בגודלן מה שראו בקוטנן: נאמן אדם לומר זה כתב ידו של אבא וזה כתב ידו של רבי וזה כתב ידו של אחי, ...
גמ'. אמר רב הונא בריה דרב יהושע: והוא, שיש גדול עמו.

²² עמ' 61 - 63.

לדעת רב הונא יכול אדם בוגר להעיד על חתימת אביו, רבו או אחיו, למרות שראה את כתבם רק בהיותו קטן, וכגון שמתו בקטנותו, אם אחר, שהיה גדול בעת שראה את כתבם, מצטרף איתו להעיד. המרדכי למד מסוגיה זו שעדי קיום יכולים להיות קרובים ללווה. שהרי הבן מעיד על חתימתו של אביו והוא נאמן. על שיטה זו של המרדכי מעיר רבי פינחס כי "על כורחנו שהוא מפרש דמיירי בכתב יד אביו שהוציא עליו שחיב, כדתנן: הוציא עליו כתב ידו גובה מנכסים בני חורין". כלומר, המרדכי מפרש שמדובר כאן בשטר בכתב ידו של האב, שבו האב הוא הלווה, ונאמן הבן להעיד על כתב ידו של אביו, הלווה, למרות שהוא קרוב אליו. רבי פינחס שואל על המרדכי: מה דחק את המרדכי לפרש כך את הסוגיה? בנוסף לכך מקשה רבי פינחס על שיטתו כמה וכמה קושיות, ומאריך בתירוץ. לאחר יישוב שיטתו הוא כותב:

שאלת רבי פינחס: מיהו לפי מה שהסכימו הפוסקים דקרוב ללווה אינו יכול להעיד על כתב יד הלווה, ע"כ כיצד יש לפרש את הסוגיה לשיטת שאר הפוסקים?

מיהו לפי מה שהסכימו הפוסקים דקרוב ללווה אינו יכול להעיד על כתב יד הלווה, ע"כ צ"ל דמיירי בשטר שחתם בו אביו לעד. וצריך ליישב קושיא הנ"ל דמאי קמ"ל רב הונא בריה דר"י, הא הוי ליה עד על עד?

פרשנות הסוגיה לשיטת שאר הפוסקים. ונראה דמיירי כגון שיש עוד עד חתום בשטר, ולפי מאי דקי"ל כר' יהושע בן קרחה (בסנהדרין דף ל) דמצטרפין לעדות ממון אפילו בהלוואה אחר הלוואה, א"כ כשיש עד אחד המקיים חתימת יד עד השני מצטרפין עדות הקטן על חתימת יד אביו והוי כשני עדים מעידים על חתימת יד עד אחד ומחויב שבועה.

דיוק בלשון הגמרא ובזה מדוקדק הלשון דאמר והוא שיש גדול עמו והוי ליה למימר והוא דאיכא נמי גדול. ולפמ"ש אתי שפיר דודאי מיירי דאיכא גדול אלא דה"א דאיכא גדול על עד השני וקמ"ל דבעינן גדול עמו. רצה לומר שיעיד עמו על חתימת יד אביו. ודו"ק.

בדבריו אלה בא רבי פינחס להסביר כיצד תתייבב הסוגיה לשיטת הלכה המקובלת שאדם אינו יכול להעיד על כתב ידו של הלווה אם הוא קרובו. מסתבר שלאחר שהסביר רבי פינחס את הסוגיה שלא אליבא דהלכתא, אלא כיישוב לדעת המרדכי, הוא חוזר ומסביר את הסוגיה בהתאם להלכה כדי להצדיק את ההלכה המקובלת.

לשיטת הפוסקים, הסוגיה אינה עוסקת בשטר בו האב הוא הלווה, אלא בשטר חוב בו האב חתם כעד ובנו בא להעיד שאכן זו חתימת האב. אולם בפסקה הקודמת הסביר רבי פינחס מה הכריח את המרדכי לפרש את הסוגיה כפי שפרש. הכרח זה של המרדכי הוא בעצם קושיה על דברי הפוסקים שלא פירשו את הסוגיה כמרדכי. ולכן הוא כותב: "וצריך ליישב קושיא הנ"ל דמאי קמ"ל רב הונא בריה דר"י הא הוי ליה עד על עד?", כלומר, צריך ליישב את הקושיה שהכריחה את המרדכי לפרש את הסוגיה כפי שפירש. כיצד ישיבו על קושיה זו הפוסקים, שמסקנתם ההלכתית שונה?

לאחר שהוא מסביר כיצד יפרשו הפוסקים את הסוגיה [מדובר שיש עד נוסף המצטרף עם הגדול המעיד על מה שראה בקטנותו לחייב שבועה] הוא מחזק את הסברו בדיוק לשוני "ובזה מדוקדק הלשון".

דוגמה אחרונה לסעיף זה, העוסק בהצדקת מנהגים הנוהגים בשעת המילה, נביא מדבריו לקידושין (דף כט ע"א). הגמרא שם דנה בחיוב האב למול את בנו.

למולו. מנלן? דכתיב: וימל אברהם את יצחק בנו (בראשית כא, ד). והיכא דלא מהליה אבוא - מיחייבי בי דינא למימהליה, דכתיב: המול לכם כל זכר (בראשית יז, י). ... אידי מנלן דלא מיחייבא? דכתיב: כאשר צוה אותו אלהים (בראשית כא, ד) אותו - ולא אותה.

בסוגיה זו מוצא רבי פינחס מקור לשני מנהגים הקשורים בפטור האישה למול את בנה. בפרשנותו הוא מסביר כי בסוגיה ישנם שני מקורות לחיוב למול את הבן: האחד מהפסוק: "וימל אברהם את יצחק בנו" (בראשית כא, ד). והשני: "המול לכם כל זכר" (בראשית יז, י). ההבדל בין שני החיובים הוא שחובת המילה הנובעת מהפסוק "וימל אברהם את יצחק בנו" היא חובת האב למול את בנו ומחובה זו נשים פטורות. אולם החובה הנובעת מהפסוק: "המול לכם כל זכר" היא חובה המוטלת על כל ישראל למול את מי שאינו מהול. מחובה זו נשים לא נפטרו. נמצא שאף האישה חייבת למול את בנה, שהרי היא בכלל כל ישראל החייבים לדאוג שימולו את מי שאינו מהול. חידוש זה שגם נשים שייכות בחובת המילה, מצד החובה המשותפת לכלל ישראל, הביא את רבי פינחס להסביר את מנהג הנשים להזכיר "ברית" בברכת המזון. מקור הדברים הוא בדברי הרמ"א על השולחן ערוך (סי' קפז סע' ג):

אם לא הזכיר בברכת הארץ ברית ותורה, אפילו אם לא חיסר אלא אחד מהם, מחזירים אותו. הגה: ונשים ועבדים לא יאמרו ברית ותורה דנשים לאו בני ברית נינהו ועבדים לאו בני תורה נינהו.

על דברי הרמ"א הללו העיר המגן אברהם "וצריך עיון על מה סמכו עכשיו הנשים לאומרו?" והוא עצמו מביא כמה טעמים ליישב המנהג, אלא שהם טעמים דחוקים, כפי שכתב המלא בעצמו. כאמור, חידושו של רבי פינחס מיישב מנהג זה, וכך הוא כותב:

... כיון דבאמת איכא תרי קראי, חד לחיוב כל ישראל מקרא ד'המול לכם כל זכר' כנ"ל, וחד לחיוב האב על הבן, אם כן הני דמיעטה תורה גבי חיוב האב על הבן 'אותו - ולא אותה', היינו דאינה מחויבת מיותר מכל ישראל כמו האב, אבל בקרא ד'המול לכם כל זכר' דלא כתיב ביה מיעוטא ממילא אישה נמי בת חיובא היא. ... [ולפ"ז] אין צורך למה שאמר המלא (בסי' קפז ס"ק ג) ליישב המנהג מה שנוהגות הנשים לברך בברכת המזון 'ברית'. ולפמ"ש אתי שפיר ... דאף על גב דנתמעטו מקרא ד'אותו ולא אותה' מכל מקום הן בכלל מצוות 'המול לכם כל זכר' כמו כל הישראלים.

בהמשך דורשת הגמרא מהפסוק: "כאשר צוה אותו אלהים (בראשית כא, ד) - אותו, ולא אותה". על כך מקשים התוספות: "וא"ת למה לי קרא [לפטור נשים מחובת מילת בניהן] תיפוק ליה דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא הוא, שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות? וי"ל דכיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק, לאו זמן גרמא הוא". על דברי התוספות הללו מעיר רבי פינחס כי הרמב"ן והריטב"א תירצו את

קושיית התוספות באופן אחר: "והרמב"ן והריטב"א ז"ל כתבו לתרץ קושיית התוספות דנהי דמצוות מילה אינה אלא ביום, אבל מצוות האב להתעסק למולו, והעסק ההוא אין לו זמן, הלכך אי לאו '[אותו ולא] אותה' הוי מחייבים גם אישה".

ההבדל בין תירוץ התוספות לתירוץ הרמב"ן הוא, שלדעת התוספות חובת האב היא למול את בנו וחובה זו מתחילה מהיום השמיני דווקא. אך לדעת הרמב"ן חובת האב אינה למול את בנו, אלא לדאוג שהוא ימול, וחובת דאגה זו וההתעסקות במילתו אינה מוגבלת בזמן, ולכן לולי מיעטה התורה נשים מחובה זו, לא היינו פוטרם אותן מכוח הפטור של מצוות עשה שהזמן גרמן. הגדרה זו של חובת האב: להתעסק במילתו ולא למולו, מביאה את רבי פינחס ליישב את המנהג שהאב נוהג לכבד אחר במילת בנו:

... ולדעת הרמב"ן והריטב"א ז"ל נראה דס"ל דהכא שאני, דכל עיקר מצווה זו על האב אינו על המילה, שימול בעצמו, אלא עיקר המצווה הוא העסק להתעסק ולחזור על מילת בנו, וזה לא שייך בו זמן כלל. ... ומזה נראה לי ליישב המנהג שהביא הש"ך (בחו"מ סי' שפב) שנוהגים שהאב מכבד למול את בנו, למולו על ידי אחר, אע"פ שהוא בעצמו יכול למול. ותמה בזה הש"ך וכתב דיש לבית דין לבטל דבר זה, ע"ש. ולפמ"ש י"ל שהם סומכים על הרמב"ן ז"ל והריטב"א ז"ל דאין מצוות האב אלא ההתעסקות בלבד.

המיוחד בדוגמה זו הוא שבהמשך דבריו מביא רבי פינחס את דברי רבי אלכסנדר סנדר שור²³ בספרו *תבואת שור* שאף הוא השיג על הש"ך בזה וניסה ליישב את המנהג. אלא שרבי פינחס דוחה את הסבריו של רבי אלכסנדר ומסכם:

מכל מקום נראה שלא קרה הש"ך תגר אלא על אותם שמכבדים אחרים במצווה, אבל אם הוא מדין שליחות, שהמצווה הוא של האב, אין בזה ביטול מצוות עשה [של] האב, אלא משום דמצווה בו יותר מבשלוcho. ובזה נדחו כל הראיות שהביא *תבואת שור* שם משליחות דתרומה.

גם כאשר רבי פינחס מנסה למצוא מקור או הסבר להלכה או למנהג, הוא אינו מקבל כל הסבר, אלא את זה המתאים לדעתו אל סוגיית הגמרא ועומד בפני הביקורת.

ההלכה ככלי פרשני:

כבר עמדנו על כך ששילוב ההלכה והגמרא בספריו ובלמודו של רבי פינחס הוא דו כיווני. כיוון אחד הוא מן הגמרא אל ההלכה, בלימוד המביא לפסיקת הלכה, לחידושי הלכה ולהצדקת ההלכה והמנהג. הכיוון השני הוא השימוש בהלכה ככלי עזר לפרשנות הסוגיה. דוגמה ראשונה לכך הבאנו בסעיף העוסק בלימוד המביא לפסיקת הלכה²⁴, ובסעיף הבא נרחיב על שימוש זה שעושה רבי פינחס בעקרונות ההלכה.

²³ תאריך לידתו לא ידוע. הוא נפטר בלבוב בשנת 1737. את ספרו הדפיס בשנת 1733.

²⁴ ראה לעיל עמ' 96.

דוגמה נוספת, לשימוש בהלכה ככלי פרשני, נביא מקידושין (דף מא ע"א). הגמרא שם דנה בקידושי אישה על ידי שליח: "... האישה מתקדשת בה ובשלוחה. השתא בשלוחה מיקדשא בה מיבעיא? אמר רב יוסף: מצווה בה יותר מבשלוחה". הר"ן הקשה שם, כיצד אומר רב יוסף שמצווה בה יותר מבשלוחה, הרי אישה אינה מצווה על פריה ורביה?²⁵ רבי פינחס מיישב קושיה זו בשני אופנים. שניהם על ידי העמדת עקרונות הלכתיים ביסוד התירוץ. לאחר שהוא מציין כי הר"ן והים של שלמה נדחקו בטעם הדבר הוא כותב:

ויותר נראה דמכאן ראייה לשיטת התוספות בגיטין (דף מא ע"ב) דאף דקיימא לן דאישה אינה מצווה על פריה ורביה, מכל מקום היא מצווה על עשה ד'לשבת יצרה'. וכן משמע פשט הסוגיה בב"ב (דף קיט ע"ב) גבי בנות צלופחד, כמו שפירש הרשב"ם שם. ובחידושי אבה"ע הארכתי בזה.

שיטתו ההלכתית, שאישה מצווה על הולדת ילדים מהפסוק 'לא תוהו בראה לשבת יצרה' (ישעיהו מה, יח), מסבירה את דברי הגמרא "מצווה בה יותר מבשלוחה", שהרי גם בה יש מצווה. גם את תירוץ השני לקושיה הוא מבסס על עיקרון הלכתי:

ותו נראה דאף שאינה מצווה על פריה ורביה, מכל מקום כיון שהיא רוצה להינשא לאיש אסורה להיבעל לו בלא קידושין, משום לא תהיה קדשה (דברים כג, יח), וכמ"ש הרמב"ם בפרק א מהלכות אישות, א"כ הוי הקידושין מצווה כמו שחיטה והפרשת תרומה ושילוח הקן, דאינו מצווה על השחיטה ועל הפרשת תרומה, אלא אם רוצה לאכול אסור בלא שחיטה ובלא הפרשת תרומה. וכן בשילוח הקן דאינו מצווה לשלוח, אלא אם רוצה ליקח הבנים. וכיוצא בהם רבים. ואפילו הכי מברכים עליהם 'אשר קידשנו במצוותיו' וממילא שייך בהן מצווה בה יותר מבשלוחה, כדאיתא בנדרים (דף לו ע"ב) גבי הפרשת תרומה, מצווה דיליה הוא וניחא ליה למעבדה.

בהלכה ישנם דברים שהאדם אינו מצווה לעשותם, אולם אם הוא מקיים אותם נחשב לו הדבר למצווה. עיקרון זה מיישם רבי פינחס גם אצלנו, לגבי קידושי אישה. אומנם אין האישה מצווה על פריה ורביה, ואינה מחויבת להינשא לאיש, אבל כשהיא נשאת היא מקיימת בזה מצווה, ועל מצווה זו אמרה הגמרא שמצווה בה יותר מבשלוחה. בדוגמה זו הראנו כיצד משתמש רבי פינחס בהלכה ככלי לפרשנות הסוגיה. עקרונות ההלכה מיושמים בידו ככלי ליישוב קושיות ולהסברת הדעות השונות שבסוגיה. בדוגמה הבאה נראה כיצד רבי פינחס מקשה על הילוך הסוגיה מכוח ההלכה הפסוקה. בכתובות (דף קח ע"ב ד"ה מתניתין. אדמון אומר הואיל וכו') הוא מקשה על דברי המשנה מן ההלכה. המשנה שם עוסקת בדין מודה במקצת הטענה:

²⁵ ר"ן על הרי"ף (דף טז ע"ב מדפי הרי"ף): "ואפילו הכי אשמועינן שמעתין דמצווה בה יותר מבשלוחה, דאע"ג דאישה אינה מצווה בפריה ורביה מכל מקום יש לה מצווה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו". וראה בהשגתו של רבי שלמה לוריא, ים של שלמה, קידושין פרק שני, סע' א.

מתני'. הטוען את חברו כדי שמן והודה בקנקנים, אדמון אומר: הואיל והודה במקצת הטענה ישבע, וחכ"א: אין הודאת מקצת ממין הטענה. אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון.

אדמון וחכמים נחלקו במי שתבע מחברו כדי מלאים שמן וחברו הודה בכדים וכפר בשמן. לדעת חכמים כיון שלא הודה הודאה ממין הטענה הוא פטור משבועת מודה במקצת, ואילו לדעת אדמון נחשבת הודאתו כהודאה ממין הטענה ולכן הוא חייב שבועת מודה במקצת. על דברי אדמון הסובר שיש כאן חיוב שבועה מקשה רבי פינחס:

הנה לכאורה קשה לפי מאי דקימ"ל בחו"מ ס' פז, דאם תבעו פקדון והנתבע מודה במקצת הפיקדון, פטור משבועה, דהוי ליה כאומר הילך מה שהודיתי לך, והוי כופר הכל [ופטור משבועה]. א"כ כיון דמתניתין משמע דמיירי בפיקדון, כדפרש"י ד"ה שטענו מידה כו', ליכא הודאה במקצת [וא"כ מדוע הוא חייב שבועה לדעת אדמון]?

רבי פינחס מקשה על אדמון, כיצד יכול אדמון לחייב שבועת מודה במקצת במקרה שטענו כדי שמן והודה לו בקנקנים, הרי המודה בפיקדון הוי הילך, והילך פטור משבועת מודה במקצת, משום שהוא נחשב ככופר הכל?

קושיה זו אינה עולה מהילוך הסוגיה והלומד את הסוגיה כיחידה עצמאית כלל לא יתקל בה. קושיה זו היא פרי השילוב של ההלכה בלימוד הגמרא, מתוך הנחה שכל סוגיה צריכה להתאים אל כל צדדי ההלכה הנוגעים לסוגיה, גם אם לא נזכרו במפורש בסוגיה.

לאחר שרבי פינחס דוחה כמה תשובות אפשריות לשאלה זו הוא כותב:

וצריך לומר שתובע אותו שמן בקנקנים ממש והוא מודה בקנקנים ואומר שנשברו וישלם מעותיהם, ואפילו הכי הוי ליה הודאת הקנקנים ממין הטענה כיון שאומר על אותן קנקנים עצמן. ואפילו לדעת הראב"ד דס"ל דחוב ופיקדון הוי ליה כמו חטים ושעורים, כמ"ש ב"י בשמו בס' פח, היינו כשהודה לו בחוב אחר שלווה ממנו, אבל מה שמודה לו על אותן קנקנים הוי ליה ממין הטענה ... ועוד י"ל דאין צריך לדחוק בזה, אלא שהקנקנים בעין ואפילו הכי לא הוי הילך דמיירי כגון שמכר לו כדי שמן בקניין המועיל וכבר קיבל הדמים והתחייב את עצמו ליתן לו כדים עם שמן, דהקניין מועיל אפילו אינם ברשותו של מוכר, כדקימ"ל בחו"מ ס' רט סע' ו, דבדבר המצוי בשוק חייב ליקנות לו. א"כ שפיר י"ל דמתניתין מיירי בהכי שטענו שחייב ליתן כדים עם שמן ומודה בקנקנים לא הוי הילך כיון שאינם ברשותו.

שתי תשובות מציע רבי פינחס לקושייתו. שתיהן נסמכות על יסודות הלכתיים. בתשובתו הראשונה מסביר רבי פינחס שהנתבע טוען שהקנקנים נשברו או אבדו בפשיעה, והוא ישלם מעותיהם, ולכן אין זה הילך. ולמרות שהוא טוען שהקנקנים נשברו, עדיין הוא נחשבת הודאת הקנקנים כהודאה ממין הטענה ביחס לשמן, כיון שהוא טען על אותם קנקנים שהלווה לו. בתשובתו זו יש חידוש להלכה, שהטוען על אותם הקנקנים שהלווה לו, נחשבת הודאת הקנקנים כהודאה ממין הטענה לחיבו שבועה על השמן.

בתשובתו השנייה מעמיד רבי פינחס את דברי אדמון בסוחר שקיבל מעות תמורת כדים ושמן, שהתחייב לספק ללקוח. במקרה זה המקח חל למרות שמוכר עדיין לא העביר לרשותו את הכדים והשמן שייתן לקונה. כיון שכך, הרי שהקנקנים אינם ברשותו של מוכר, והודאתו אינה הילך, ולכן הוא חייב שבועת מודה במקצת.

שילוב ההלכה בדוגמה זו מלמד על תפיסתו של רבי פינחס את ההלכה ואת הגמרא כיחידה אחת הרמונית. כל שלב בסוגיה חייב להתאים אל ההלכה הפסוקה, גם בנושאים שאינם מעניינה הישיר של הסוגיה. הסברת הגמרא, ופרשנות המקרה עליו נחלקו אדמון וחכמים נבעו מקושיה המשלבת הלכה בלימוד הגמרא. שילוב שהביא לפרשנות מחודשת של הסוגיה וכן לחידוש בפסיקת ההלכה עצמה.

שילוב זה ניכר גם בדוגמה הבאה. בכתובות (דף יט ע"א) כתב רבי פינחס:

ולכאורה קשה לי לדעת הרמב"ן והרשב"א ושאר פוסקים בסימן שפ"ח סע' ב, דס"ל באונס ממון היכא שבא על ממון חברו ובאם לאו ייקח את שלו והראה על ממון חברו, פטור. א"כ לכאורה הוי מצי לאוקומי מתני' באונס ממון בכה"ג דלא משוי נפשיה רשיעא?

כלומר, לשיטת הפוסקים (בחו"מ סי' שפ"ח סע' ב), יכולה הייתה הגמרא להעמיד את המשנה באופן אחר. גם כאן מקשה רבי פינחס על הילוך הסוגיה מדברי הפוסקים ומשלב בלימודו את ההלכה ככלי לפרשנות ולהעמדת הסוגיה על בוריה.

במקומות רבים מתרץ רבי פינחס קושיות, במקרים רבים קושיות התוספות, תוך שהוא משתמש בעקרונות הלכתיים. דוגמה לדבר נביא ממסכת כתובות (דף קט ע"א על תוספות ד"ה ואפילו). הגמרא שם עוסקת במי שפסק מעות לחתנו בשביל בתו ופשט את הרגל, וז"ל המשנה והגמרא שם:

מתני'. הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל תשב עד שתלבין ראשה; אדמון אומר: יכולה היא שתאמר אילו אני פסקתי לעצמי אשב עד שתלבין ראשי, עכשיו שאבא פסק מה אני יכולה לעשות, או כנוס או פטור. אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון.

גמ'. מתני' דלא כי האי תנא; דתניא, אמר רבי יוסי ברבי יהודה: לא נחלקו אדמון וחכמים על הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל, שיכולה היא שתאמר אבא פסק עלי מה אני יכולה לעשות, על מה נחלקו? על שפסקה היא על עצמה, שחכמים אומרים: תשב עד שתלבין ראשה, אדמון אומר: יכולה היא שתאמר כסבורה אני שאבא נותן עלי, ועכשיו שאין אבא נותן עלי מה אני יכולה לעשות, או כנוס או פטור, אמר רבן גמליאל: רואה אני את דברי אדמון.

... אמר ר' יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה: כל מקום שאמר רבן גמליאל רואה אני את דברי אדמון - הלכה כמותו. אמר ליה רבא לרב נחמן: אפי' בברייתא? א"ל: מי קאמרינן במשנה? בכל מקום שאמר רבן גמליאל קאמרינן.

פשטות הסוגיה היא שיש מחלוקת תנאים בהבנת מחלוקת אדמון וחכמים. התנא של המשנה סבור שאדמון וחכמים נחלקו במקרה שבו האב התחייב לתת מעות לחתנו, אבל במקום שהאישה התחייבה לתת, לדעת כולם תשב עד שתלבין ראשה. ואילו בברייתא הם נחלקו על מקרה בו האישה התחייבה לתת מעות

לחתנה, שלדעת חכמים תשב עד שתלבין ראשה ולדעת אדמון "יכולה היא שתאמר: כסבורה אני שאבא נותן עלי, ועכשיו שאין אבא נותן עלי מה אני יכולה לעשות, או כנוס או פטור".

הקושי הוא בהמשך הסוגיה בה פוסק רבי יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה כדעת אדמון במשנה ובברייתא למרות שהם סותרים זה את זה. ואכן כבר הקשו התוספות: "תימה היכי מצי למיפסק הלכתא כתרומיהו כברייתא וכמתני' והלא דברים סותרין זה את זה דבמתני' קתני אילו אני פסקתי כו' וברייתא קתני כסבורה אני?"

התוספות בתירוצם אינם חוזרים בהם מהנחתם שהמשנה והברייתא סותרות אחת את השנייה, ולכן כתבו שכוונת חזקיה לפסוק כאדמון "למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה", ולא נתכוון חזקיה לפסוק כשניהם יחד. רבי פינחס מעיר על דברי התוספות הללו:

... לולי דבריהם היה נראה לפמ"ש בתשובת מיימוני והביאו רמ"א בסימן נ"ב, דכל זה מיירי

שאיין יד אשה משגת ליתן מה שפסק אביה, אבל אם יד אשה משגת, צריכה ליתן מה שפסק אביה. והב"ח שם חולק עליו דדווקא כשפסקה על עצמה.

א"כ לפ"ז יש לומר דמתניתין מיירי ביש לה מעות ואינה רוצה ליתן לו להיות בידו בתורת נכסי צאן ברזל, דבכה"ג לא שייך לומר כסבורה אני שאבא נותן לי, דמה"ת יתן לה כיון שיש לה משלה, ושפיר קאמר אדמון אילו פסקתי לעצמי וכו'. אבל כשפסק אביה שפיר קאמר אדמון שיכולה לומר אפילו יש לה, כיון שהיא לא פסקה מה היא יכולה לעשות שיקיים האב פסיקתו והיא אינה חייבת ליתן משלה כיון שלא פסקה. וברייתא מיירי באין לה וס"ל לאדמון דיכולה לומר שסברה שיתן אביה כיון שאין לה.

נמצא דברי אדמון במתניתין ובברייתא הם תרי מילי ואינם סותרים זה את זה ופסק שפיר הלכתא בשניהם כוותיה.

הפוסקים, כשהביאו דין זה להלכה, הבחינו בין מצב שבו יש לאישה די מעות משלה לתת לחתן, והיא אינה רוצה לתת את מה שפסק אביה, לבין מקרה שאין לה משלה. אומנם נחלקו הפוסקים מה הדין במקום שיד האישה משגת לתת משלה, האם כופים אותה לתת משלה רק מה שפסקה היא או גם מה שפסק אביה. מכל מקום חלוקה זו מסייעת בידי רבי פינחס להעמיד את דברי חזקיה כפשוטם. לדעתו, חזקיה אכן פסק כאדמון הן במשנה והן בברייתא. אלא שבמשנה מדובר שיש לה מעות משלה והיא אינה רוצה לתת אותם עבור מה שפסק אביה, ולדעת אדמון אכן אין היא חייבת לשלם עבור מה שפסק אביה ולכן יכולה היא לדרוש גט, אבל בפסקה היא, מחייבים אותה לשלם. אולם בברייתא מדובר שאין ידה משגת לתת ולכן לדעת אדמון, למרות שפסקה היא, יכולה היא לומר סבורה הייתי שיתן אבא ויכולה היא לדרוש גט. ונמצא שיכול היה חזקיה לפסוק כאדמון הן ברייתא והן במשנה, שכן אין הם סותרים זה את זה. בהמשך דבריו הוא מיישב קושיה נוספת של התוספות על סמך הסברו זה: "ולפ"ז נכון ליישב מה שהקשו התוס' (ד"ה תשב וכו') במתניתין דנכוף את האב לקיים מה שפסק מדר' גידל ...".

דוגמה זו ממחישה כיצד משתמש רבי פינחס בדברי הפוסקים כדי ליישב את קושיית התוספות. דרך לימוד זו אינה מצומצמת לקושיות התוספות אלא מצויה בפסקאות שונות ביחס למגוון קושיות, הן משל

הראשונים והן משל האחרונים.

קושיות העולות מדברי הפוסקים על הסוגיה:

נקודה אחרונה שנעיר עליה בסעיף זה היא שילוב ספרות הפסיקה בדרך הלימוד של רבי פינחס. במקומות רבים רבי פינחס אינו מסתפק בשילוב ההלכה בלימוד הגמרא אלא חותר גם לשילוב ספרות ההלכה בלימוד הגמרא. תשומת הלב שלו נתונה לא רק להלכה אלא גם לקושיות על הסוגיה שהעלו הפוסקים. החידוש הוא בכך שרבי פינחס רואה את ספרי הפוסקים כספרות הצריכה להילמד בצמוד לסוגיה התלמודית, בנוסף למפרשי הרבים הערוכים על סדר הגמרא.

במקומות רבים הוא מקדיש דיונים, פעמים נרחבים, ליישוב קושיות שהעלו הפוסקים או מזכיר את תירוצי הפוסקים לקושיותיהם על הסוגיה ומשתמש בדבריהם בדיונו על הסוגיה. לדוגמה: בכתובות (דף קח ע"א א ד"ה והנה) הוא כותב בלשון סתמית: "הפוסקים הקשו על רבנו תם מהא דאמר לקמן (דף קט ע"א א) אמר רבי אבא...". אולם לרוב הוא מזכיר את שם הפוסק שהוא עוסק בתירוץ קושייתו. דוגמאות לכך נביא להלן, בסעיף העוסק ביחסו למפרשי השולחן ערוך.

הרחבה זו של הספרות הנלמדת בצמוד לגמרא אינה מצטמצמת לדברי הפוסקים בספרי הפסיקה, אלא כוללת גם את ספרות השו"ת הענפה.

בכתובות (דף ח ע"א ב ד"ה בראשונה) הוא מביא קטע מתשובת מהר"ם מינץ: "בראשונה היה הוצאות המת קשה לקרוביו. הנה בתשובת מהר"ם מינץ סי' כ"ג וסימן כ"ה הביא בשם ראב"ן מזה ראייה דהוצאת הקבורה מוטל על הקרובים". רבי פינחס מקדיש דיון ארוך לנושא זה, בתחילת פרק אחד-עשרה של מסכת כתובות, על דברי המשנה: "יורשי כתובתה [של האלמנה] חייבים בקבורתה". וכן בפירושו לשולחן ערוך (הל' כתובות, סי' קיח ס"ק יב). למרות שהוא דן בשאלה זו במקומות אלה, הוא מעיר מדברי התשובה במקומנו (כתובות דף ח), מפני שמכאן מובאת הראייה שבתשובה.

בקידושין (דף לו ע"א ב) עוסקים התוספות בשאלה האם נוהג איסור חדש בתבואה של נוכרים. רבי פינחס מאריך לעסוק בשאלה זו. בדבריו הוא חולק על רבי יואל סירקיס, בספרו בית חדש על הטור, שכתב שאין חדש נוהג בשל נוכרים. לאחר דין ודברים ארוך הוא כותב: "ובזה נלע"ד ליישב מה שהקשה בתשובת כנסת יחזקאל ובספר פני יהושע מהא דאיתא בירושלמי...". תשובת כנסת יחזקאל נזכרת לצד הספר פני יהושע כספרות המלווה את לימוד הגמרא.

ודוגמה נוספת נביא משו"ת חכם צבי המוזכר בכתובות (דף כב ע"א ב) על דברי התוספות ד"ה אי הכי, וכך הוא כותב: "ולכאורה היה נראה דמזה מוכרח סברת הגאון מהור"ר אברהם ברודא ז"ל המובא בתשובת הגאון חכם צבי". ושם (בדף לט ע"א ב) הוא מביא את תירוץ החכם צבי לשיטת הראב"ד: "וראייתו בתשובת חכם צבי שתירץ... ותמהני... ונלענ"ד יותר לתרץ דבריו ז"ל...". ובקידושין (דף מא ע"א ב ד"ה והא דתנן חבורה שאבד פסחה) הוא כותב: "הקשה בתשובת פנים מאירות דלפי מה דמשמע הכא דשחיתת קדשים הוא מטעם שליחות קשה, דהא קימ"ל מקבלים קרבנות מן הנוכרי אע"ג דאין שליחות לנוכרי". הוא מיישב שם את קושייתו זו.

דוגמאות אלה מלמדות שלדעת רבי פינחס, ספרות ההלכה במלואה צריכה להיות נלמדת בצמוד ללימוד בגמרא, למן הפוסקים ועד לספרות השו"ת. השילוב של הגמרא וההלכה אינו מתמצה להסקת מסקנות הלכתיות מן הסוגיה אלא חותר להרמוניה מלאה בין הגמרא ומפרשיה לבין ספרות הפסקה הענפה, עד שספרי הפסיקה והשו"ת משמשים כספרי פרשנות לגמרא מחד, ופרשני הגמרא משמשים מקור לפסיקת ההלכה מאידך.

דומה שסקירה זו, על שילוב הגמרא וההלכה, נותנת בידינו כלים להבין לעומק את כוונת רבי פינחס בהצהרה שבהקדמתו לספרו *ההפלאה* על מסכת כתובות, "קונטרס אחרון הנקרא *שבת אחים*", העוסק בפירוש הלכות כתובות שבשולחן ערוך²⁶:

והאמת אגיד ולא אכחד, כי מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד,

להיות משנה ברורה והלכה ברורה במקום אחד,

... על כן נהגתי בעת עיון ההלכה והמפרשים לעיין כאחד בדברי הפוסקים,

ולא להפסיק בין הדבקים, ולברר דבריהם הצפונים העמוקים.

אחדות הגמרא וההלכה באות לידי ביטוי בלימודם המשותף, ולא רק בלימוד המכוון לפסיקת הלכה. הראינו כיצד הוא משלב את דברי הפוסקים בלימוד הסוגיה וכיצד פרשנות הגמרא מביאה לפסיקת הלכה. האידיאל החינוכי לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא מקבל משמעות רחבה במשנתו של רבי פינחס. אחד הגורמים המרכזיים שהביאו להתפתחותה של שיטת הלימוד החדשה במאה השמונה-עשרה היה הנתק שנוצר בין לימוד הגמרא לבין ההלכה, בבתי המדרש הפלפוליים. במוצהר חתרו מעצביה של שיטת הלימוד החדשה להחזיר את הלימוד המביא לידי פסיקת הלכה. אלא שרבי פינחס העניק משמעות חדשה ורחבה למגמה זו, בכך שיצר מסלולים שונים של שילוב הגמרא וההלכה, שאינם מסתפקים בהסקת מסקנה הלכתית בסופו של הלימוד. הרחבה זו, של מושגי ההלכה כחלק ממערכת הלימוד בישיבה ולא רק ככלי פסיקה, מביא אותנו לעמוד על מאפיין נוסף וחשוב בשיטת לימודו של רבי פינחס: הסברה.

פרשנות הגמרא:

הסברה:

בהצהרתו (שהובאה לעיל) כותב רבי פינחס: "כי באמת על ידי עומק ההלכות ועיון רב בכל תוצאותיהם, נזכה להבין לשון הפוסקים ראשונים ועומק שיטותיהם, ועל מה יסבבו אופניהם". הבנת "עומק שיטותיהם" של "הפוסקים הראשונים" עומדת ביסוד שיטת לימודו של רבי פינחס. במונח "פוסקים ראשונים", כולל רבי פינחס הן את מפרשי הגמרא כרמב"ן ותלמידיו, ואין צריך לומר שרש"י ותוספות נכללים בהם, והן את מחברי ספרי הפסיקה כרמב"ם, *טור* ו*שולחן ערוך* וכיוצא בהם עד לאחרונים שבהם. בדרך לימודו חותר רבי פינחס להבנת הסברה העומדת ביסוד שיטתם ודרך פירושם את הסוגיה. העיסוק בסברה היה ממאפייניו של הפלפול. עיקרה של שיטת לימוד זו היה בבירור הסברה העומדת

²⁶ הובאה לעיל פרק א, עמ' 37.

ביסוד כל דעה ודעה בסוגיה. אלא שבשיטת לימוד זו נמתחה הסברה עד שפעמים שהיו מעקמים את הסברה או את הסוגיה, ופעמים שאת שתיהן, כדי להתאימן זו לזו. נוצרו תבניות טכניות שלתוכן נוצקו הסברות. פעמים רבות שנדרשה יצירתיות רבה כדי להתאים בין הסברה שעמדה במרכזו של הפלפול לבין שלבי הסוגיה בה עסקו. בביקורת שמתחו על שיטת הפלפול מואשמים לא פעם המפלפלים באמירת סברות של שקר, שנאמרו כדי להפגין את יכולותיו של הלומד. כבר עמדנו על כך שרבי פינחס דחה מספרו את הסברות שאינן אמיתיות. דרכו הייתה לכוון את לימודו לסברה ולטעם האמיתיים והישרים. ישירותה של הסברה והתאמתה אל ההלכה, במובנה הרחב שעמדנו עליו בסעיף הקודם, הן אמות המידה להכללתן בספרו.

דוגמה ראשונה לעיסוקו בסברה נביא מפירושו לדעת רב יהודה (כתובות דף קי ע"ב): "אמר רב יהודה: כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שנאמר: בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פוקדי אותם" (ירמיה כז, כב). דברי רבי יהודה אלה קשים הן מפני שהמשנה (שם) פוסקת ש"הכל מעלין לארץ ישראל" ומשמע שאף מבבל הדין כך. בנוסף לא נתברר בדברי רבי יהודה האם מותר לצאת מבבל לשאר הארצות ורק לארץ ישראל אסור, או שגם לשאר הארצות אסור. רבי פינחס מתרץ שאלות אלה על ידי בירור הסברה שעומדת ביסוד דבריו של רב יהודה, וכך הוא כותב (שם ע"ב קיא ע"א):

הסברת טעם הדין של רבי יהודה
ור' יהודה כתיב קרא אחרינא וכו'. לכאורה משמע מדמייתי קרא קמא בבלה יבאו ושמה יהיו דהטעם הוא משום מעלת בבל שהוא מקום תורה ומקום השראת שכינה, כדאיתא בסוף מגילה בבי כנישתא דשף ויתיב וכו'.

הסקת מסקנה מהסברה שכתב בדעת רבי יהודה
והא דנקט כל העולה מבבל לא"י לרבותא נקט, וכ"ש שלא לצאת לשאר הארצות, וכדאמר רב יהודה אמר שמואל לקמן דאסור לצאת מבבל לשאר ארצות. ואע"ג דאמר לקמן דאסור לצאת מא"י לבבל, היינו אותו הנולד שם דאין לו להניח קדושת הארץ, אבל הנולד בבבל אין להניח קדושת התורה וקדושת השכינה ששורה שם.

תירוץ הקושיה מן המשנה על פי סברתו
ובזה א"ש דודאי לא פליג רב יהודה אסתמא דמתניתין דקתני: הכל מעלין לא"י, ומפרש דהיינו משאר ארצות חוץ מבבל, וכדפירש"י בריש גיטין, המביא גט ממדינת הים, דהיינו לבר מבבל, אע"ג דנקט ממדינת הים סתמא.

הסברת הצורך בפסוק שנאמר בכלי השרת על פי סברתו
והיינו דיליף מקרא דכתיב בכלי שרת: ושמה יהיו, דלא הל"ל אלא בבלה יובאו וביום פקדי אותם והעליתים והשיבותים אל המקום הזה, אלמא דקפיד קרא שיהיו שם בבבל דוקא ולא בשאר ארצות, והיינו לפי שכבוד השכינה והתורה שם. ומזה יליף דמאי דקאמר השבעתי אתכם היינו מטעם שלא להניח הקדושה ששורה בבבל משא"כ משאר ארצות.

רבי פינחס פותח את הסברו בהסברת טעמו של רב יהודה. האיסור לעלות מבבל לארץ ישראל הוא בגלל שבתקופתו בבל הייתה מרכז תורה, ואין לו לאדם לעזוב את מרכזי התורה שבבל כדי לגור בארץ ישראל שלא היו בה מרכזי תורה באותה התקופה.

על פי הסברו של רבי פינחס נמצא שרבי יהודה אסר יציאה מבבל לא רק לארץ ישראל, אלא גם לשאר הארצות, ולכן מפרש רבי פינחס שמה שאמר רבי יהודה: "אסור לעלות מבבל לארץ ישראל", לרבותא נקט, שאפילו לארץ ישראל שיש בה מעלת קדושת הארץ אסור לעלות, וקל-וחומר לשאר הארצות אסור לצאת מבבל.

על פי הסבר זה תתורץ גם הקושיה מדברי המשנה על דברי רבי יהודה. לדעת רבי יהודה המשנה ש"הכל מעלין לארץ ישראל" עוסקת בעליה לארץ משאר הארצות, אבל מבבל גם התנא של משנתנו מודה שאסור.

לפי זה מובן מדוע האריך הפסוק (שבמקורו עוסק בכלי השרת): "בְּבִלָּהּ יוֹבְאוּ וְשָׁמָּה יִהְיוּ עַד יוֹם פְּקֻדֵי אֲתָם נָאם ה' וְהַעֲלִיתִים וְהִשְׁיבְתִּים אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה" (ירמיהו כז, כב) והוסיף את המילים המיותרות לכאורה: "ושמה יהיו". המילים "ושמה יהיו" הן המשמעותיות לדינו של רבי יהודה, שכן מהן אנו למדים שעיקר כוונת הנביא הייתה שהם יהיו בסמוך למרכזי התורה, כלומר, יהיו שם ולא במקומות אחרים. הדיון כולו עוסק בסברה, ומתוך בירור הסברה יוצא רבי פינחס לפרש את שאר הסוגיה ולתרוץ את הקושיות העולות ממנה. פרשנותו לדברי רבי יהודה וכן המסקנות ההלכתיות העולות ממנה תלויות בהבנת הסברה שביסוד הדין.

דוגמה נוספת: בכתובות (דף ג ע"א) דנה הגמרא ביכולת הפקעת קידושיו של אדם על ידי חכמים. לדעת רבא, בגמרא שם, אדם שנתן גט לאשתו על תנאי, אין טענת אונס מועילה לו, וגם אם לא קיים את תנאו באונס, הגט קיים ואשתו מגורשת. בטעמו של רבא אומרת הגמרא: "אלא רבא סברא דנפשיה קאמר משום צנועות ומשום פרוצות". כלומר, מדין תורה אכן יש טענת אונס בגיטין, אך חכמים קיימו את הגט גם במקום שהבעל נאנס, בניגוד לדין תורה. על כך מקשה הגמרא: "ומשום צנועות ומשום פרוצות שרינן אשת איש לעלמא?" ומתרצת: "אין, כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקיעניהו רבנן לקידושי מיניה". מכיוון שכל המקדש תולה את קידושיו בדעת חכמים, יכולים חכמים לבטל את קידושיו למפרע.

גם ביבמות (דף קי ע"א) דנה הגמרא בהפקעת הקידושין על ידי חכמים. מסופר שם על אדם שקידש את הכלה המיועדת לחברו, ולא הצריכו חכמים ממנו גט, אלא התירו אותה לבעלה הראשון. ובמסכת בבא בתרא (דף מח ע"ב) דנה הגמרא במי שאונס את האישה לקבל את קידושיו ומסיקה שאין קידושיו קידושין. בשני המקומות מנמקת הגמרא את ביטול הקידושין בהפקעת הקידושין על ידי חכמים: "רב אשי אמר: הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו בו שלא כהוגן ואפקיעניהו רבנן לקידושי מיניה" (יבמות שם).

כיצד יכלו חכמים להפקיע את הקידושין במקרים אלה?

לפני שנשיב נעמוד על שינוי הלשון בין המקורות השונים שהזכרנו:

<u>מסכת כתובות</u>	<u>מסכת יבמות ומסכת בבא בתרא</u>
כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש	הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו בו שלא כהוגן
ואפקיעניהו רבנן לקידושי מיניה.	ואפקיעניהו רבנן לקידושי מיניה.

לכאורה לפנינו שני נימוקים להפקעת הקידושין: "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש", ו"הוא עשה שלא כהוגן". אולם רש"י ביבמות פירש שהפקעת הקידושין במקרה המוזכר ביבמות נעשית על יסוד האמור במסכת כתובות, וז"ל רש"י שם: "וקא אפקעינהו לקידושין מיניה - דכל דמקדש תולה בדעת חכמים הוא, דהא כדת משה וישראל קאמרינן, ורבנן אמרי דחוטף אשה מבעלה לא ניהוי קידושין".

רבי פינחס בפירושו מביא את דברי רש"י הללו ותחילת דבריו בהסברת סברתו של רש"י. לאחר מכן הוא חולק על רש"י ומסביר ששינוי הלשון בין הסוגיות מלמד על סברות שונות בטעם הפקעת הקידושין. בדבריו מאריך רבי פינחס בבירור סוגיה זו ואנו נביא רק חלק מדבריו.

הצגת שינוי בגמרא כל דמקדש וכו'. הנה ביבמות (דף ק"י ע"ב) ובב"ב (דף מח ע"א) אמרינן שם: הוא עשה שלא כהוגן לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושין. ולא הזכיר שם כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.

הלשון בין
הסוגיה
בכתובות
לסוגיה
ביבמות

הסבר שיטתו של רש"י וסברתו אך רש"י ז"ל פירש שם ביבמות ד"ה ואפקעינהו וכו'. דכל דמקדש תולה בדעת חכמים דהא כדת משה וישראל קאמרינן וכו'. נראה כוונתו משום דעיקר הטעם הוא מה שתלה בדעת חכמים. ולכאורה ביבמות שם דעשה שלא כהוגן לחטוף אשה מחבירו אין שייך לומר דמסתמא מקדש אדעתא דרבנן אלא משום דכיון דהנהיגו חכמים לומר כדת משה וישראל מסתמא גם הוא אמר כן ומשמעות לשון זה הוא דמקדש אדעתא דרבנן.

הסבר הסברות השונות בהתאמה לשינויי הלשון שבכל סוגיה ולכאורה היה נראה לולי דברי רש"י ז"ל דמדשינה הש"ס הלשון בכאן ובגיטין (דף ל"ג ודף ע"ג) והזכירו כל דמקדש וכו' משום דבאמת בקדושי כסף שיש כח ביד חכמים להפקיר אין צריך לומר שקידש אדעתא דרבנן דכיון שהם הפקירו את המעות ממילא הקידושין בטילין. אלא דבשמעתין ובגיטין דהקידושין היו כראוי אלא בשעת הגט רוצים חכמים לבטל הקידושין שנעשו כבר מזמן מרובה אין שייך להפקיר המעות שכבר אינם בעולם ולכך הוצרך לומר דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. והוי כמקדש על תנאי על מנת שירצה אבא דאפילו בא האב לזמן מרובה ואמר שאינו רוצה בטלו הקידושין למפרע.

לדעת רש"י הפקעת הקידושין מתאפשרת כיון שכל המקדש תולה את קידושיו בהסכמת החכמים, והם יכולים, לאחר זמן, לגלות דעתם שאין הם רוצים בקידושיו, והקידושין יתבטלו למפרע. וטעם זה הוא עומד ביסוד הפקעה בשלושת הסוגיות שהוזכרו.

אולם לדעת רבי פינחס חסרון המשפט: "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש" בסוגיות ביבמות ובבבא בתרא, מלמדת כי שם פועלת הפקעת הקידושין באופן אחר. לכן הוא מפרש שביבמות ובבבא בתרא, שם מדובר באדם שקידש שלא כהוגן, יש כח ביד חכמים להפקיר את מעות הקידושין. לכן הקידושין כלל לא יחולו, שהרי הוא קידש בממון הפקר ואין צריכים כאן לסברת "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש". אולם בסוגיה בכתובות שהקידושין היו כהוגן, אלא שרצו חכמים להפקיע את הקידושין שנעשו לפני זמן רב, בגלל אונס

בגט, לא יכולים חכמים להפקיר את המעות הקידושין שאינם בעולם כבר, ולכן נזקקה הגמרא לסברת "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש", כלומר, כל קידושין הרי הם כקידושי תנאי ותלויים בדעת בית דין, שאם לא ירצו יתבטלו הקידושין למפרע. עיקר החידוש בסברתו זו הוא שחכמים אינם יכולים להפקיר מעות למפרע, אלא רק קודם הקידושין ובסמוך להם יכולים חכמים להפקיר את המעות. מסיבה זו פירש רבי פינחס שבסוגיה בכתובות בהם מופקעים הקידושין לאחר זמן נאלצה הגמרא להשתמש בסברת "כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש". אלא שחידוש זה אינו מתאים להמשכה של הסוגיה, ופירוש רש"י שם, שמהם משמע שהפקעת הקידושין, בקידושי כסף, נעשית על ידי הפקרת הכסף למפרע. לכן מוסיף רבי פינחס ביאור, כדי להתאים בין סברתו ובין הילוך הסוגיה ופירוש רש"י שם²⁷:

... מיהו יותר נראה דהא דקאמר ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה היינו על ידי הפקר כפירש"י והיינו דקאמר תינה קידש בכספא. והא דצריך תרי טעמא דהיינו דמקדש על תנאי וגם הפקר הכסף, משום דבטעמא דתנאי לבד יש לומר שמא לא היה דעתו על מנת שירצו חכמים אף שתקנו להיות דעת כל המקדש כן שמא יעבור על תקנה זו. ובטעמא דהפקר לא סגי דאיך שייך להפקיר למפרע כנ"ל. אלא דחכמים תקנו דכל אחד יקדש אדעתא דרבנן ואם יעבור על זה ולא יקדש אדעתם יהיו בשעת מעשה המעות הפקר שזה יש בידם להפקיר בשעת מעשה. נמצא הני תרי טעמי צריכי זה לזה.

רבי פינחס אינו חוזר בו מהנחתו שחכמים אינם יכולים להפקיר מעות למפרע. ולכן הוא משלב בין שני ההסברים שהציע קודם. כוחם של חכמים להפקיע את הקידושין נובע מכך שכל המקדש תולה את קידושיו בדעת חכמים. אולם ייתכן ואדם זה בשעת קידושיו עבר על תקנת חכמים וקידש על דעת עצמו, ולא תלה את קידושיו בדעת חכמים. במקרה זה, כיון שהוא קידש שלא כהוגן, כלומר, שלא כפי תקנת חכמים, הפקירו חכמים את מעות הקידושין כבר בעת הקידושין ולכן לא חלו הקידושין מעולם. נמצא שאכן הפקרת המעות מביאה לביטול הקידושין, אבל ההפקעה עצמה אינה נעשית למפרע, אלא משעת הקידושין. החידוש הגדול היוצא מדיון זה הוא שמי שמקדש שלא על דעת חכמים או בניגוד לתקנתם, קידושיו אינם חלים כלל. כמובן שמשמעויות חידוש זה מרחיקות לכת.

כאמור, בדוגמה זו הבאנו רק חלק מדבריו, אך גם מחלק זה ניכרת המגמה לרכז את הדיון בהבנת סברת הדין וטעמו. בפסקה זו ניכרת היצירתיות הרבה שמשקיע רבי פינחס בהבנת שורש העניין והעמדת הסברה במרכז הסוגיה, תוך התאמתה לכל שלבי הסוגיה. גם החידושים ההלכתיים העולים מפסקה זו, נובעים מהסברה שביסוד הדיון.

ובמקרים אחרים חשיפת הסברה שביסוד הדין מסייעת בידו ליישב קשיים שהעלו מפרשים שונים. דוגמה לדבר נביא ממסכת כתובות (דף ד עמ' ב ד"ה ואלו גבי אבילות). הגמרא שם משווה בין חתן שמת אביו

²⁷ בתחילת דבריו הוא מביא לשוב לקושי זה בשם אחיו "הגאון מהור"ר שמעלקי זצ"ל" ורק אחר כך מביא את הסברו.

בסמוך לחופתו לבין אבלות רגילה ולבין ההרחקות בימי הנידה. בגמרא שם מבואר שבזמן האבלות אסורה האישה לכחול ולפרכס את עצמה, ואילו בחתן התירו. על כך כותב רבי פינחס:

הטעם	לאיסור	גמרא ואלו גבי אבלות וכו'. הנה לכאורה הא דאסרו כיחול ופירכוס באבילות הכא. וכן
כיחול	ופרכוס	בברייתא דבסמוך ע"כ צ"ל שהוא משום איסור להתנאות בימי האבילות ולא מצד
באבלות	וראיה	הרחקה שלא יבא לידי תשמיש, דהא בנידה שהחמירו במזיגת הכוס וכיוצא בו ואפ"ה
לטעם זה מדיני		אמרו בשבת דף ס"ד ע"ב שהתירו כיחול ופירכוס שלא תתגנה על בעלה.
נידה		

מסקנה	הנובעת	ולפ"ז הא דאמר לעיל ואין מונעין תכשיטין מן הכלה כל ל' יום ע"כ בחתן הקילו טפי
מהסברו של הדין		כדי לחבבה על בעלה.

יישוב	קושיית	... ובזה מיושב קושיות מהרש"א על הראב"ד דמתיר מזיגת הכוס באבילות דחתן
המהרש"א	מכח	ובשמעתין משמע דהוא כ"ש מיחוד שאסרו. ולפמ"ש יש לומר דהכא בחתן הקילו כיון
הסברה	שכתב	דאיכא שמירה שלא יבוא לידי תשמיש כי היכי דהקילו בכיחול ופירכוס כדי לחבבה
בפירוש טעמו של		על בעלה.
הדין		

הסבר	נוסף לדיון	אך יותר נראה דס"ל לראב"ד דכיחול ופירכוס הוא מטעם הרחקה תשמיש להכי אסורה
של הראב"ד		אפילו באבילות של הבעל. א"כ ע"כ צ"ל דבנדה דהחמירו לאסור מזיגת הכוס ושאר
		מיני קירוב שוב לא הוצרכו לאסור כיחול ופירכוס. אבל באבילות כיון שהקילו מזיגת
		הכוס ושאר מיני קירוב הוצרכו לעשות גדר קצת לאסור כיחול ופירכוס. ומזה יליף
		הראב"ד דבאבילות דחתן שהחמירו טפי לאסור היחוד שוב לא הוצרכו לאסור אפילו
		מזיגת הכוס.

בתחילת דבריו מסביר רבי פינחס כי איסור כיחול ופירכוס בשעת האבלות "הוא משום איסור להתנאות בימי האבלות ולא מצד הרחקה שלא יבא לידי תשמיש". וראיה לדבר שבנידה התירו כדי שלא תתגנה על בעלה ולא חששו שהדבר יביא לידי קרבה אסורה. מכאן מסיק רבי פינחס שבחתן, שהתירו לאשתו לכחול ולפרכס בשעת האבלות, הקלו כדי לחבב את הכלה על בעלה, כשם שהתירו בנידה, אע"פ שאסרו באבילות רגילה. לאחר שהסביר רבי פינחס שבחתן הקלו בדיני אבלות, הוא פונה ליישב את קושיית המהרש"א על הראב"ד. הראב"ד פסק שמותר לכלה למזוג כוס לחתנה בשעת האבלות. והקשה עליו המהרש"א שבסוגיה משמע שמזיגת הכוס אסורה קל-וחומר מייחוד שנאסר לחתן וכלה אבלים? על כך משיב רבי פינחס: דעת הראב"ד שבחתן הקלו במזיגת הכוס, כפי שהקלו בכיחול ופירכוס.

בהמשך דבריו מסביר רבי פינחס את שיטת הראב"ד באופן אחר (כמובא בדבריו לעיל). גם הסבר זה חותר להבנת הסברה העומדת ביסוד דינו של הראב"ד. בהמשך הפסקה מוסיף רבי פינחס לבחון את הסברות שהעלה ואת התאמתם אל הילוך הסוגיה. מכל מקום הבנת הסברה העומדת ביסוד ההלכה היא שסייעה בידו ליישב את הקושיה על שיטת הראב"ד.

בקידושין (דף כו עמ' ב) מביא התוספות ד"ה ה"ג אלא לדמי, את שיטת רבנו שמעיה ש"אין מועיל קניין סודר אלא בפני הקונה". כבר התוספות שם כתבו על שיטתו: "ופלא גדול היא בעיני ריב"ן שהרי מעשים שבכל יום שקונים בקניין סודר שלא בפני הקונה, מקבל המתנה".

גם רבי פינחס הרגיש בקושי של שיטת רבנו שמעיה, אולם הוא מתקיף אותה מכיוון אחר, וכך הוא כותב: "לכאורה אין טעם לזה, שמאי שנא משאר קניינים דזכין לאדם שלא בפניו?". בעוד שהריב"ן הקשה על רבנו שמעיה מהמנהג המקובל, להקנות בקניין סודר גם שלא בנוכחות הקונה, רבי פינחס מקשה על טעמו של הדין: מדוע שונה קניין זה, לדעת רבנו שמעיה, משאר הקניינים? השוואת השאלות מחדדת את נטייתו של רבי פינחס לעסוק בסברה ובנימוק להלכה.

בדבריו מסביר רבי פינחס את סברתו של רבנו שמעיה:

בקניין חליפין בעיני ונתן לרעהו סודר שלו ממש, ... אבל על ידי אחרים לא מהני, אם לא מטעם זכיה, שמזכה הסודר להקונה על ידי המקנה, והמקנה נוטלו לעצמו בחליפי הדבר שהוא מקנה להקונה. ובאמת לא מצינו זכיה שלא בפניו בכה"ג, כיון שזוכה הקונה בסודר על ידי המקנה, אין רשות ביד אחר ליתנו לאחר שלא בפניו, אפילו לקנות בו דבר ששווה הרבה. ואפילו בכסף לא מצינו זה, ליטול פרוטה שלא מדעת הקונה לקנות בו קרקע ששווה הרבה.

בקניין סודר צריך הקונה לתת למקנה את הסודר שלו, ולא של אחרים. נמצא שכאשר אדם אחד עושה קניין סודר עבור אדם אחר הוא צריך קודם כל להקנות לו, לקונה, את הסודר שבו הוא מתכוון לבצע את הקניין, ולאחר שהקנה לו הוא צריך לשוב ולתת אותו למקנה כדי שיקנה תמורתו את הדבר שהם רוצים להקנות לקונה. אלא שכאן מתעוררת בעיה. כיון שהקנו את הסודר לקונה שוב אין הם יכולים לתת אותו למקנה כדי שיקנה תמורתו, שכן אין רשות ביד אדם לתת ממון אחרים כדי שיקנו אפילו דבר ששווה הרבה. מסיבה זו מצריך רבנו שמעיה שהקונה יהיה נוכח באותו מעמד ובהסכמתו יינתן הסודר שהקנו לו, למקנה.

אלא שהסבר זה מעורר את השאלה: כיצד, אם כן, פסקו התוספות שלא כדעת רבנו שמעיה, שיכול אדם להקנות בקניין סודר גם כאשר הקונה אינו נוכח בשעת הקניין?

על כך משיב רבי פינחס:

אך לפי האמת שכתבו התוספות דלא קימ"ל הכי, דאפילו שלא בפניו מהני סודר של העדים, צריך לומר הטעם משום דבתחילה אין העדים מקנים הסודר להקונה אלא אדעתא דהכי שיעשו בו חליפין. וכיון שאינו שלו אלא על דעת זה שיעשה חליפין, שפיר הוי ליה זכותו אפילו שלא בפניו, כמו קניין אחר, ודו"ק.

לדעת התוספות, שפסקו הלכה שלא כדעת רבנו שמעיה, יכולים להקנות את הסודר למקנה לאחר שהקנו אותו לקונה, כיון שהקנו אותו לקונה על דעת שיעשה בו קניין חליפין. ואם כן זכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו.

בדוגמה זו מקשה רבי פינחס על הסברה: מהו טעמו של הדין. בדבריו הוא עוסק בסברה העומדת ביסודם של הדעות השונות שהוזכרו בהלכה זו. הדיון כולו עוסק בנושא הלכתי, אך לא ההכרעה ההלכתית עומדת לדיון אלא הסברת הטעם של הצדדים השונים במחלוקת, ובעיקר הסברת הנימוק והסברה של ההלכה כפי שהיא נוהגת למעשה.

ושי' דוגמאות אחרונות לסעיף זה: בקידושין (דף כו ע"א). בדבריו שם על התוספות (בתוך ד"ה מנא לן וכו') הוא מפרש את שיטת התוספות ולאחר מכן כותב: "כך נראה לענ"ד לדעת התוספות. אך נראה דסברת התוספות הוא דוחק קצת לומר כן גבי קרקע דאין חזקה בהקדש ואפילו במטלטלים צ"ע דהא מצינו דהקדש יוצא לחולין על ידי גזבר ... ולולי דבריהם היה נראה לענ"ד ...". כלומר, טכנית דברי התוספות ניתנים ליישוב, אבל הסברה העולה מדבריהם דחוקה ולכן מציע רבי פינחס פירוש אחר לסוגיה, שאינו מצריך להדחק בהסבר טעמו של הדין. מחלוקתו עם התוספות על הסבר הסוגיה נובע מהדגשת מקומה של הסברה בדרך הלימוד.

ובכתובות (דף נד ע"ב) במשנה: "רבי מאיר אומר: כל הפוחת לבתולה ממאנים ולא למנה ממנה הרי זו בעילת זנות". ושם (דף נו ע"ב) אומרת הגמרא על דברי רבי מאיר: "כל הפוחת – אפילו בתנאי, אלמא קסבר תנאו בטל". כלומר, אפילו אם פחת לה מכתובתה בדרך של תנאי, כגון שקידש על דעת שאין לה כתובה, אע"פ שתנאו בטל והיא גובה מאנים או מנה, הרי זו בעילת זנות לדעת רבי מאיר. על דברי הגמרא הללו שואל רבי פינחס: "צריך להבין מנ"ל אפילו בתנאי ... ומנ"ל לדמות דתנאי לא מהני כיון דהתנה בפירוש דאדעתא דהכי קידשה?". שאלתו של רבי פינחס היא: מהו הנימוק שבגללו הסיקה הגמרא שרבי מאיר אמר את דבריו גם אם פחת לה בדרך של תנאי, ומדוע מסיקה הגמרא שתנאו בטל והקידושין קיימים, הרי הוא קידשה על דעת כן?

קודם שרבי פינחס משיב על שאלות אלה הוא מפנה את הקורא לשולחן ערוך ומעיר כי גם שם קשה להבין מהי הסברה העומדת מאחרי פסיקתו בעניין זה (נביא את דבריו בדילוגים):

הקושי בהבנת הטעם של פסק השולחן ערוך ונלענ"ד דמזה ראייה למ"ש בש"ע אה"ע סימן ס"ו סעיף ג' דכשכותב לה כתובה והיא מוחלת בע"פ לא ה"ל בעילת זנות. ודוקא כשכותבת לו התקבלתי ה"ל בעילת זנות אע"ג דכתב שם בסימן הנ"ל סעיף ט' דבתנאי תנאו בטל וה"ל בעילת זנות. ע"ש בדברי האחרונים דנתקשו בזה דמנ"ל.

הצעת יישוב לדברי השולחן ערוך ובתחלה נראה דהטעם בזה דלא מיבעיא להנך פוסקים דס"ל בכל שט"ח לא מהני מחילה בע"פ א"כ יש לומר דבהכי סמכה דעתה דאינו מועיל. אלא אפילו החולקים בשאר שטרות. מ"מ הכא דאיכא שטרא ותנאי בית דין עדיף טפי. ועד כאן לא אמרין דה"ל בעילת זנות אלא בלא כתב לה כדמתניתין דלעיל דף נ"א. א"נ בכותבת לו התקבלתי ועוד ככתוב לקמן בסמוך בס"ד טעמא מעליא בזה. אבל בתנאי שהתנה עמו שפיר ה"ל בעילת זנות אע"ג שהכתובה תחת ידה כמפורש שם.

עדיין יש לברר אלא דצריך להבין מהיכא נפקא להו חילוקי דינים אלו:

מהיכן יצאו החילוקים הללו

בדין זה?

הצעת מקור ולכאורה היה נראה לי דנפקא להו מקושיית הש"ס לעיל ... מיהו זה דחוק לאוקמי לחילוקי הדינים לדבר"מ בלא כתב לה [כתובה] ... וצ"ל דהמקשה שם לא ידע מהא דר"י אמר שמואל שבשולחן ערוך שזו דברי ר"מ אלא שזה דוחק ...

והחייטה וישוב לשאלתו ונלפענ"ד דבאמת מהכא נפקא ליה להש"ס דר"מ מיירי אפילו בתנאה משום דקשה ליה הראשונה על ממ"נ, אי בלא כתב לה כתובה מאי אריא דפוחת בל"ז ה"ל בעילת זנות, כדר"י אמר שמואל. ואי בכתב לה כתובה: אי מחילה בע"פ לא ה"ל בעילת זנות כסברת הש"ע על פי וכמ"ש טעמו לעיל ובסמוך יבואר יותר. ואי בכתבה לו הא מהני אפילו לר"מ כמ"ש הסברו את דעת השולחן ערוך לעיל לפי האמת. ואיך משכחת באית לה דלהוי בעילת זנות משום דרוצה לפחות. וע"כ צ"ל דמיירי בתנאה דכיון דהתנא לא סמכה דעתיה אפילו בע"פ ואיכא כתובה. ... וע"כ צריך לאוקמי כנ"ל כן נלענ"ד בשיטת הש"ע. ויבואר עוד בקונטרס אחרון. ודוק:

סוגיה זו סבוכה ורבו בה הפרטים והמקורות. בשולחן ערוך נזכרים שלושה מצבים: כשכותב לה כתובה והיא מוחלת – אין בעילתו בעילת זנות, כשהאישה כותבת לבעל "התקבלתי כתובתי" – בעילתו בעילת זנות, וכשפוחת לה בדרך של תנאי – בעילתו בעילת זנות אע"ג דתנאו בטל. מהו החילוק בין המקרים? לדעת רבי פינחס במוחלת כתובתה, כיון שמחילתה אינה מועילה, והיא יכולה לגבות את כתובתה, אין בעילתו בעילת זנות, אולם בכותבת לבעלה "התקבלתי כתובתי" מועילים מעשיה שלא תוכל לגבות את כתובתה ולכן בעילתו בעילת זנות. ובתנאי, אע"פ שהתנאי בטל והיא יכולה לגבות את כתובתה, בעילתו בעילת זנות "כיוון שהיא סבורה שאין לה [יכולת לגבות את כתובתה] לא סמכה דעתה" (לשון השולחן ערוך, אבהע"ז סי' ס"ו סע' ט).

לאחר שהסביר רבי פינחס את טעם ההלכות שבשולחן ערוך הוא מסביר על פיהם את קושייתו על הגמרא: מניין לגמרא שרבי מאיר דיבר אפילו בפוחת בדרך של תנאי?

את דברי רבי מאיר אי אפשר להעמיד במקרה שלא כתב לה כתובה כלל, שכן במקרה זה בעילתו בעילת זנות אף אם לא פחת לה. ובמקרה שכתב לה כתובה: אם היא מחלה כתובתה, הרי אין בעילתו בעילת זנות, כפי שכתב בשולחן ערוך, ואם כתבה לו "התקבלתי כתובתי" הרי אין כתובה ואף בלא דברי רבי מאיר בעילתו בעילת זנות. אם כן לא נותרה אפשרות אלא להעמיד את דברי רבי מאיר בקידוש על תנאי שאין לה כתובה, שאע"פ שתנאו בטל ויש לה כתובה, בעילתו בעילת זנות כיון שהיא לא סומכת בדעתה על קידושו כיון שהיא סבורה שאין לה כתובה.

גם בפסקה זו עוסק רבי פינחס בשאלות הלכתיות מובהקות, אך הדיון כולו נסוב על סברת הדין ועל טעמו. הוא פותח בשאלה על הטעם שבשאלת הגמרא, עובר להסברת טעמי הדין בשולחן ערוך ועל פי הסברו את טעמי הדינים שבשולחן ערוך הוא מסביר את הסברה שביסוד שאלת הגמרא. הדיון התלמודי העוסק בסוגיית הגמרא והדיון ההלכתי העוסק בפסק ההלכה מתאחדים לדיון אחד העוסק בסברה. דוגמה זו ממחישה את נטייתו לאחד את סוגיית הגמרא עם ההלכה במציאת הסברה המשותפת לשניהם.

בשולי הדברים נעיר כי אף שרבי פינחס משתמש בפסקה זו בסברה שנזכרה בשולחן ערוך, אין הוא מצטט אותה, אלא סומך על הלומד שיעיין במקורות שהפנה אליהם וימצא בהם את הנצרך לו להבנת דבריו. צורת כתיבה זו מלמדת שרבי פינחס מניח שספרי הפסיקה, בדוגמה זו: השולחן ערוך, זמינים ללומד בעת שהוא מעיין בסוגיה. יש בכך חיזוק לטענתנו²⁸ שרבי פינחס חתר לא רק לשילוב ההלכה בלימוד הגמרא, אלא גם לשילוב לימוד ספרות הפסיקה עם הגמרא.

בסעיף זה ראינו עד כמה חשוב הוא מקומה של הסברה בדרך לימודו של רבי פינחס. העלנו שעיקר הלימוד מכון לחשיפת הסברות העומדות ביסוד הדעות השונות, הן הדעות הנזכרות בסוגיית הגמרא, והן הדעות שהובאו להלכה בנושאים הנדונים. רבי פינחס מקדיש דיונים ארוכים לעמוד על הסברה ולהתאימה למהלך הסוגיה. הוא דוחה סברות שהן דחוקות לטעמו, מקשה מכוח הסברה ואף מיישב קשיים רבים מתוך חשיפת עומק הסברה שבסוגיה.

פרשנות הטקסט:

בנוסף לדיונים ההלכתיים מצויים בספרו גם פסקאות העוסקות בפרשנות הטקסט. ככלל אין רבי פינחס מפרש את הגמרא, וכבר עמדנו על כך שהוא מייעד את ספרו למי שכבר רכש ידיעה מספיקה בתכני הסוגיה. פרשנות הטקסט באה בדרך כלל במקום בו יכול הלומד לטעות בהבנת הדברים, או כהתנגדות לפרשנות המצויה, בדרך כלל של התוספות, או שיש צורך בפרשנות כהקדמה להרצאת חידושו. דוגמה לזה נביא ממסכת קידושין (דף כו ע"ב). הגמרא שם דנה בשאלה האם בקניין מטלטלים אגב קרקע, צריכים המטלטלים להיות צבורים על גבי הקרקע או לא. הגמרא מנסה לפשוט את שאלה מדברי רב:

תא שמע: אמר רב יהודה אמר רב: מעשה באדם אחד ... שהיו לו מטלטלים הרבה וביקש ליתנם במתנה. אמרו לו: אין לו תקנה עד שיקנם על גבי קרקע. מה עשה? הלך ולקח בית רובע סמוך לירושלים ואמר: טפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן ומאה חביות, ומת. וקיימו חכמים את דבריו. ואי אמרת בעינן צבורים, טפח על טפח למאי חזי? הכא במאי עסקינן? לדמי. (רש"י: מעות היו בידו ליתן מתנה וצבר דמי מאה צאן ומאה חביות עליו).

הכא נמי מסתברא, דאי סלקא דעתך מאה צאן ומאה חביות ממש, ניקנינהו ניהליה בחליפין. ואלא מאי, לדמי, ניקנינהו ניהליה במשיכה?

הגמרא רוצה להביא ראיה מדברי רב, שהמקנה לחבירו מטלטלים על גבי קרקע, אין המטלטלים צריכים להיות צבורים על גבי הקרקע. ראיה זו דוחה הגמרא ומעמידה את דברי רב בדמים, כלומר, שנותן המתנה רצה לתת דמים בשווי מאה צאן ומאה חביות, ואותן הוא שם על גבי אותו טפח. ראיה לדבר מביאה

²⁸ לעיל עמ' 108.

הגמרא מסברא: "הכא נמי מסתברא, דאי סלקא דעתך מאה צאן ומאה חביות ממש, ניקנינהו ניהליה בחליפין". על ראייה זו מקשה הגמרא: מדוע, א"כ לא הקנה את המעות במשיכה?
על שאלה זו של הגמרא כותב רבי פינחס:

אלא מאי לדמי ניקנינהו במשיכה וכו'. נראה לפרש דהקושיה הוא דוקא למאי דמשני לדמי, דהיינו שהיו הדמים צבורין על גבי קרקע, דבלא זה אין להקשות ניקנינהו במשיכה די"ל שלא היה הצאן או הדמים אצלו אלא במקום אחר, ולא היה יכול להקנותם במשיכה. אבל אי בעינן צבורין ע"כ היה הדמים אצלו, שפיר מקשה דליקנינהו במשיכה. והיינו דקאמר אלא מאי לדמי נמי מוכח דלא בעינן ציבורין.

ניסוח השאלה: "ואלא מאי, לדמי?" מטעה את הלומד. מלשון הגמרא משמע שעצם העמדת המקרה במעות, במקום בצאן וחביות, מזמין את שאלת הגמרא. אולם אם כך לא הייתה השאלה קשה כלל, שכן ייתכן ואותו אדם נאלץ להקנותם על גבי קרקע מכיוון שלא היו בידו באותה שעה ולכן לא היה יכול להקנותם במשיכה. רבי פינחס מסביר ששאלת הגמרא נובעת דווקא מהעמדת הגמרא את דברי רב, שאותו אדם הניח את המעות על הקרקע, כלומר, המעות היו ברשותו, ולכן היה להקנות אותם במשיכה, וא"כ יש מקום לשאלת הגמרא. אולם בלא העמדת דברי רב שהיו המעות צבורים על גבי קרקע, לא היה מקום לשאלת הגמרא, שכן יכול היה התרצן לומר שלא היו המעות ברשותו ולכן לא יכול היה להקנות אותם במשיכה.

דוגמה נוספת הבאנו בפרק א'²⁹. דוגמה זו עוסקת בשאלתו של רב יוסף על המשנה (כתובות דף ב עמ' א): בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה - ליום החמישי; שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות, ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין. גמ'. אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל: מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי? ...

התוספות שם מציעים פירוש לשאלת רב יוסף, אלא שפירושם נראה רחוק מפשט הלשון של סוגיית הגמרא. רבי פינחס מציע ביאור אחר לשאלת רב יוסף ולשלבי הסוגיה הבאים אחריה. גם כאן הצידוק לעיסוק בפרשנות בטקסט הוא העמדת הלומד על פירוש קרוב יותר לפשט הסוגיה, לדעתו. פירושו מוצג כאלטרנטיבה לפירוש התוספות לשאלת רב יוסף, ומסתבר שזו גם הסיבה להבאת הפירוש בספר. סוג אחר של פרשנות לטקסט, המצוי יותר בספרו, הוא פרשנות שלבי הסוגיה בהתאמה לחידושיו או ליסודות ולסברות שהוא מעלה בדרך לימודו. דוגמה לכך נביא מכתובות (דף ו עמ' ב). הגמרא שם דנה בהיתר בעילת בתולה בשבת:

מתלב רב יוסף: חתן פטור מקרית שמע לילה הראשון, עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה. מאי לאו דטריד דבעי למיבעל?
אמר ליה אביי: לא, דטריד דלא בעיל.

²⁹ עמ' 38.

אמר ליה רבא: ומשום טירדא פטור? אלא מעתה, טבעה ספינתו בים הכי נמי דפטור!
וכי תימא הכא נמי, והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל חייב בכל המצות האמורות בתורה,
חוץ מן התפילין, שנא' בהן פאר (יחזקאל כד, יז).

רב יוסף רוצה להביא ראיה שמותר לבעול בתחילה בשבת מהברייתא הפוטרת חתן מקריאת שמע אף בשבת. רב יוסף מבין שהוא פטור כיון שהוא טרוד בבעילתו. נמצא שהוא מותר לבעול בשבת, שהרי אף בשבת הוא פטור מקריאת שמע. אולם אביי דוחה את ראייתו של רב יוסף וטוען כי החתן אסור לבעול בתחילה בשבת, למרות זאת הוא פטור מקריאת שמע, כיון שהוא טרוד מעצם העובדה שעדיין לא בעל. על כך מתקיף אותו רבא: האם טרדה פוטרת מקיום מצוות? ואם תאמר שאכן טרוד פטור מן המצוות, הרי אבל טרוד באבלו ואעפ"כ לא נפטר אלא מתפילין. אלא על כורחך שהטרוד מפני שעדיין לא בעל לא נפטר בכך מקריאת שמע, וחזרה ראיית רב יוסף למקומה.

פטור אבל מתפילין וכן האיסור לאבל ללמוד תורה נלמדים מנבואת יחזקאל: "הָאֵנֶק דָּם מְתִים אֶכֶל לֹא תַעֲשֶׂה פֶּאֶרְךָ חֲבוּשׁ עַלֶיךָ וְנִעַלְיָךְ תְּשִׁים בְּרִגְלֶיךָ וְלֹא תַעֲטֶה עַל שְׁפָם וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכַל" (כו, יז). הביטוי: האנק דום – מלמד על האיסור של האבל ללמוד תורה, והביטוי: פארך חבוש עליך – מלמד שאבל פטור מתפילין, שכן רק ליחזקאל נאמר במפורש שלמרות אבלותו יניח תפילין, משא"כ בשאר אבלים שהם פטורים.

התוספות מביאים את הלימודים הללו ומקשים: מדוע איסור לימוד תורה לאבלים נלמד מיחזקאל לשאר אבלים, ואילו חובת הנחת תפילין מתייחדת ליחזקאל בלבד? מדוע לא נלמד מכאן שכל האבלים חייבים בהנחת תפילין? וז"ל:

... וא"ת ומאי שנא לגבי תפילין אמרינן דדוקא ליחזקאל נאמר ולא לשאר אבלים וגבי תלמוד תורה ילפינן שאר אבלים מיחזקאל דאמרינן (שם) אבל אסור בתלמוד תורה מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל האנק דום?
ויש לומר דלאסור גמרינן דמדאסר רחמנא ליחזקאל לכ"ע נמי אסור, אבל להתיר לא גמרינן, דליה לחודיה למשרי אתא.

התוספות בתירוצם מחלקים בין איסור להתיר. לאסור אנו למדים לשאר האבלים ולהתיר לא. אולם התוספות לא הסבירו מדוע לאסור אנו למדים לשאר האבלים ואילו להתיר אין אנו למדים לשאר האבלים?

רבי פינחס מסביר את תשובת התוספות, ועל פיה את ראיית הגמרא מדברי רבי אבא בר זבדא, וזה לשונו:

הסבר דברי "תוס' ד"ה חוץ מן התפילין וכו'" ויש לומר דלאסור אמרינן וכו'. פי' דבריהם: סוגיא התוספות דעלמא היכי דכתבה רחמנא מילתא חדתא דהוא נגד הסברא, ילפינן מיניה בכל דוכתא. בתירוצם. אבל היכי דכתבה תורה מלתא דפשיטא ע"כ הוא בא למעט במקום אחר. א"כ כיון דהכא

הסברא פשוטה [שאבל] חייב בכל המצות, מה שנאמר ליחזקאל לאסור בתלמוד תורה ילפינן מניה, ובתפילין מדאיצטריך להתיר לו ש"מ למעט בשאר האבלים.

ובזה נראה דעיקר קושיית הש"ס מר' אבא בר זבדא הוא ממה שסיים חוץ מן התפילין דהא הטעם באבל ובטבעה ספינתו בים דחייב בכל המצות הוא משום דאינו עושה מצוה בצערא והוי ליה ליתובי דעתיה. א"כ קשה מנ"ל באמת דר' אבא בר זבדא מחייב באבל בכל המצות אפילו כשמצער עצמו, דילמא לא קאמר אלא דאינו פטור מדין אבילות והיינו כשאנו מצער ומאי פסיקא ליה דמיירי במצער כיון דאין מצוה בצערא.

ונראה דמוכח מהא דקאמר חוץ מן התפילין והיינו דילפינן מיחזקאל מדאיצטריך פארך חבוש עליך ש"מ למעט במקום אחר קאתי. ואי ס"ד דהסברא דמצטער פטור מהמצות. קשה הא לעולם כל היכי דאיכא למדרש לגופיה עדיף טפי א"כ דילמא יחזקאל היה מצטער והוצרך לומר פארך חבוש עליך לגופיה לחייב בתפילין אפילו מצטער ולמה נימא דאתא למעוטי במקום אחר באינו מצטער. אלא ודאי דהסברא פשיטא לחייב אפילו מצטער וע"כ הא דאיצטריך פארך חבוש עליך לפטור במקום אחר.

ובזה יש לפרש הא דמסיים ר' אבא בר זבדא: שנאמר בהם פאר, משום דבאמת אבל פטור מן התפילין אפילו אם אינו מצטער והיה אפשר לומר כיון דלא ידעינן אלא מדאיצטריך פארך חבוש עליך גבי יחזקאל למעט במקום אחר דילמא היינו דוקא כשמצטער דומיא דיחזקאל דהיה מצטער. אבל באבל שאינו מצטער מנ"ל לפוטרו מן התפילין לכך אמר כיון דהחילוק הוא בתפילין משאר מצות הוא מצד הסברא שנקרא פאר ואבל מעולל בעפר קרנו כפירש"י א"כ מזה הטעם אין לחלק בין מצטער לאינו מצטער והיינו דאסיק מימרא דר' אבא בר זבדא חוץ מן התפילין שנאמר בהם פאר דמזה עיקר הקושיא. ודוק".

קושיית רבי פינחס על הוכחת הגמרא מדברי רבי אבא בר זבדא

יישוב קושייתו על הוכחת הגמרא

ביאור דברי הגמרא וראייתה מדברי רבי אבא בר זבדא

רבי פינחס מסביר שכוונת התוספות לומר, שבמקום שהתורה כתבה דבר המנוגד לסברה הפשוטה, כוונתה הייתה שנלמד ממנו לכל מקום. אבל כאשר התורה כתבה דבר פשוט, שאף בלי דבריה של התורה היינו מבינים כך מסברה, רצתה התורה ללמדנו שדווקא כאן הדבר כך, אבל לא בשאר מקומות. ומאחר והסברה הפשוטה היא שאבל חייב בכל המצוות נמצא שאיסור האבל לעסוק בתורה הוא נגד הסברה הפשוטה ולכן הוא מלמד לכל המקומות, אולם החיוב של יחזקאל להניח תפילין הוא דבר פשוט, שלא בא אלא ללמד על עצמו ולמעט אבלים אחרים. מכאן שהם פטורים מהנחת תפילין. עיקר חידושו של רבי פינחס הוא, שהנחת היסוד של הלימוד מיחזקאל היא שאבל חייב במצוות.

על פי חידושו מסביר רבי פינחס את הוכחת הגמרא מרבי אבא בר זבדא אמר רב. מהחלק הראשון של דבריו: "אבל חייב בכל המצוות" לא ניתן להוכיח שמי שטרוד חייב במצוות, שכן ניתן להעמיד את דברי רבי אבא בר זבדא בשם רב, באבל שאינו טרוד באבלותו, והוא בא רק לומר שמצד דיני אבילות הוא חייב בכל המצוות, אולם אבל שטרוד בצערו – נפטר מחמת טרדתו, למרות שאינו נפטר מצד דיני האבלות הנוהגים בו. אבל מחלקם השני של הדברים: "חוץ מן התפילין, שנא' בהן פאר" ניתן להוכיח שאבל חייב במצוות למרות שהוא טרוד באבלותו. שכן אם מצטער פטור מן המצוות היה לגמרא לדרוש שיחזקאל היה

מצטער ובא הכתוב לחייבו בתפילין למרות שהוא פטור, וממילא אין ללמוד מכאן לאבלים אחרים שהם פטורים. אבל מכך שהגמרא למדה מיחזקאל, שרק הוא חייב בתפילין, ואבלים אחרים פטורים משמע שהנחת היסוד שלה הייתה שאבל חייב במצוות למרות שהוא טרוד באבלו, ואם כן הפסוק שמחייב את יחזקאל בתפילין, בא למעט אבלים אחרים שהם פטורים ממצוות תפילין, וכפי הסביר רבי פינחס לעיל. כאמור, בדוגמה זו, פרשנות הגמרא באה בעקבות חידוש, וכדי להתאים את דברי הגמרא אל הסברו את דברי התוספות. נעיר עוד כי בדוגמה זו אנו רואים את דיוקו של רבי פינחס בלשון הגמרא, כשהוא מסביר מאיזה חלק של דברי רב מקשה הגמרא את קושייתה.

בסעיף זה ראינו שמגמת הספר לשלב את ההלכה בלימוד הגמרא אינה מבטלת את הצורך לעסוק גם בפרשנות של הסוגיה, הן כדי להעמיד את הבנת דברי הגמרא על דיוקם ואמיתתם והן כדי להתאים את הילוך הסוגיה אל החידושים והפרשנות המוצעת בספר. רבי פינחס קושר את דיוניו וחידושיו בסוגיות התלמוד אל לשון הסוגיה שבה הוא עוסק. במקומות רבים לאחר הרצאת תירוץ או חידושו הוא מבאר כיצד מתפרשת הסוגיה, על שלביה השונים, על פי תירוץ או סברתו. רבי פינחס משתדל שדבריו לא יישארו בגדר תירוץ או חידוש שקישורם אל לשון הסוגיה רופף, אלא הוא מעגן אותם בנוסח המשנה או הגמרא ובשלבי הסוגיה שהוא עוסק בה.

מבנה הסוגיה:

היצמדות זו, של רבי פינחס, אל הטקסט באה לידי ביטוי גם בשימת לב למבנה הסוגיה. נביא שתי דוגמאות, הראשונה בקצרה ובשנייה נאריך יותר: דוגמה ראשונה: בכתובות (דף כח ע"א) בדבריו על פירוש רש"י ד"ה זה כתב יד, לאחר שהוא מפרש את דברי רש"י, הוא כותב: "ולפ"ז יש ליישב קצת הא דקדים הש"ס הצריכותא דבעינן שיהיה גדול עמו ... ולכך הוצרך להקדים הא דאינו נאמן ...".

הגמרא שם עוסקת במי שמעיד בגדלו על מה שראה כשהיה קטן. הגמרא שם מוסיפה שהוא נאמן כאשר מצטרף גדול עמו. רק לאחר תוספת זו, דנה הגמרא בפרשנות לשון המשנה. רבי פינחס מעיר כי לא לחינם הקדימה הגמרא את הדין שצריך גדול להעיד עמו, להסבר לשון המשנה, והוא מסביר הקדמה זאת על פי פירושו לרש"י שם.

דוגמה שנייה נביא מקידושין (דף כט ע"א) בדבריו על המשנה העוסקת במצוות הבן על האב. משנה זו מופיעה לאחר סידרה של משניות העוסקות בדיני קניינים. מפני מה סידר רבי את המצוות שחייב האב לעשות לבנו לאחר דיני הקניינים?

רבי פינחס משיב על שאלה זו:

מתניתין כל מצות הבן וכו' נראה דהא דסידר רבי דיני מצוות בכאן, בטר דחשיב כל עניני קניינים, משום דאיתא בפ"ו דאבות חמשה קניינים קנה הקב"ה בעולמו וכו'. לכן אחר שחשב התנא קניינים דהדיוט וסיים באמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, מסיים נמי בקנייני השי"ת בעולמו. ויש לומר דהני ה' דברים דחשיב לקמן גבי מצות האב על הבן הם כנגד החמשה קניינים דחשיב שם באבות.

...

לדעת רבי פינחס סודרו מצוות שחייב האב לעשות לבנו לאחר דיני הקניינים, כיון שאף הם סוג של קניין. תחילה פתח התנא בקניינים שקונה האדם, ולאחריהם סידר את הקניינים שקונה הקב"ה. בהמשך דבריו מסביר רבי פינחס כיצד כל אחת המצוות שחייב האב לעשות לבנו מקבילה אל אחד מחמשת הקניינים שקנה הקב"ה בעולמו, המנויים במשנה באבות (פרק ו' משנה י'). אומנם קטע זה עוסק בדברי אגדה, אבל הוא מלמד על הרגישות של רבי פינחס למבנה הסוגיה ולסדרה.

יחסו לגרסאות שונות:

משמעותה של הכותרת שבראש הסעיף השתנתה במשך הדורות. אינו דומה יחסו של בן המאה העשרים ואחת אל הטקסט ליחסו של בן המאה השמונה-עשרה אליו. במאה השמונה-עשרה האפשרות לבדיקת נוסח התלמוד על ידי השוואת כתבי יד ודפוסים ראשונים כמעט ולא הייתה קיימת. הערות הנוגעות לטקסט התבססו על פי רוב על הסברה, ואפילו הגר"א שהרבה לעסוק בהגהות ובתיקוני נוסח, ספק רב אם היו לפניו כתבי יד ודפוסים ישנים. מו"ר פרופ' יעקב שפיגל שדן בשאלה זו³⁰ כותב:

יש מקומות שהגהת הגר"א מקבלת את אישורה גם על פי כתב יד מינכן, אלא שהגר"א לא הזכיר באף אחת מהגהותיו שהסתמך על כתב יד כלשהו. אפשר שראה כתב יד זה ולא הזכירו, או אפשר שזכה לכוון מדעתו הרחבה לנוסח כתב היד. אבל יש מקומות לא מעטים שהגהת הגר"א אינה מקבלת אישור מכל מקור אחר. דומה שהדבר מוכיח, לדעתנו, כי הגר"א בהגהותיו לא השתמש בכתבי יד אלא הגיה מסברתו.

זאת ועוד, פרופ' יעקב שפיגל עמד על כך³¹ שהמצאת הדפוס הביאה לכתיבת חיבורים העוסקים בהגהת התלמוד:

לא ידוע לנו על חיבור שמוקדש, רובו או כולו, להגהת התלמוד, ושזמנו לפני המצאת הדפוס. ברור כי במשך הדורות הגיהו חכמים את נוסח התלמוד, במקום שסוגיה זו או אחרת הייתה קשה להבנה, אבל דומה שלא מצאנו עד עתה עיסוק רצוף ושיטתי בנוסח הספר. אולם עם המצאת הדפוס, שונים פני הדברים. חכמים עוסקים מעתה ואילך בהגהת התלמוד באופן רצוף ובצורה שיטתית, והם רואים בכך נושא העומד בפני עצמו. לאמור, מעתה נוצרים חיבורים המוקדשים, בחלק ניכר מהם, להגהת התלמוד.

בין חיבורים אלה נמנה את הגהות מהרש"ל, הגהות הב"ח ואף את הגהות הגר"א לתלמוד³². אולם עדיין

³⁰ שפיגל, יעקב שמואל, עמודים בתולדות בדפוס – הגהות ומגידים, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 414 – 416.

³¹ לעיל הערה 30, עמ' 277.

³² רשימה זו חלקית בלבד. פרופ' יעקב שפיגל (לעיל הערה 30) מונה בספרו עוד רבים שעסקו בהגהת התלמוד. החשוב בהגהות המהר"ל של הב"ח לענייננו הוא שהם קדמו לזמן חיבורו של רבי פינחס. את הגהות הגר"א לא יכול היה רבי פינחס להכיר.

לא התברר מה הייתה השפעתם של חיבורים אלה על דרך הלימוד בישיבות. האם חכמים במאה השמונה-עשרה שילבו בהוראתם ובדרך לימודם את ספרות ההגהות?³³

בשלושים ושלוש מקומות³⁴, במסכת קידושין, מזכיר רבי פינחס את דברי הב"ח. פעמים שהוא מביא מפירושו על הטור ופעמים שהוא מעתיקם מכלי שני, כגון ממפרשי השולחן ערוך שהביאו את דברי הב"ח. לא מצאתי אפילו פעם אחת שהוא מזכיר את הגהותיו לתלמוד. את הגהות מהרש"ל הוא מזכיר פעם אחת (קידושין דף מד עמ' א ד"ה בגמרא והנערה). הוא מציין שמהרש"ל מחק קטע מהסוגיה. לאחר הסבר טעמו של המהרש"ל למחיקת הקטע, הוא מציע הסבר משלו לסוגיה כך שלא יהיה צורך למחוק את מה שמחק מהרש"ל. יש והוא דוחה תיקון שהציע מהרש"א (קידושין דף לו עמ' א ד"ה ברש"י דה"ה ונוהגים): "... ומהרש"א ז"ל מחק אותו, ויש ליישב ...", כלומר, ניתן לתרץ את קושיית המהרש"א גם בלי לתקן את הגרסה. כך גם בכתובות (דף נא עמ' א ד"ה תוס' ד"ה בר שית) הוא כותב: "ועוד נ"ל דרש"י גרס נמי תינוק דלא כמו שכתב מהרש"א ז"ל ומה שפירש ...".

על פי דוגמאות בודדות אלה נוכל לשער כי רבי פינחס ראה כמובן מאליו כי התיקונים בנוסח שהציעו המרש"ל והמהרש"א הם מחמת קושייה או מסברא, ולא על סמך עיון בכתבי יד. מסיבה זו הוא מסביר את טעם תיקון הגרסה של המהרש"ל וכן דוחה את גרסת המהרש"א מפני שתירץ את הגרסה הקיימת.

מכל מקום דומה שבמיעוט השימוש בספרות ההגהות רבי פינחס אינו יחיד. ספרות ההגהות, גם אם הייתה לנגד עיני הלומדים, לא השתלבה בדרך הלימודם. היא נזכרת מפעם לפעם אך לא תפסה מקום בולט בדרך הלימוד.

רבי פינחס ממעט לעסוק בגרסאות שונות. אומנם במקום שכבר העירו הראשונים על שינויי גרסה, יש וגם הוא מתייחס לכך. לרוב, התייחסות זו לא באה כדי להכריע בין הגרסאות אלא דווקא כי להראות שיש מקום לשתייהן. הבדלי הנוסחאות נתפסו כמחלוקות בין תפיסות שונות של הסוגיה. לדוגמה, בכתובות (דף ה עמ' ב ד"ה ואת"ל דמקלקל בחבורה) לאחר שפירש את הגמרא על פי הגרסה שנמצאת לפניו, הוא כותב: "ולפ"ז אמרתי בלימוד הישיבה דיש למצוא ישוב לגרסה הישנה שהביא רש"י בהאיבעיא הראשונה ... וכבר כתבנו דמשמע מדברי התספות (בד"ה אם תמצ' לומר), דהוי גרסי לה ... וכבר כתבנו דלפי גרסה זו ממילא מתורץ קושיית המהרש"א ...". בדוגמה זו מתייחס רבי פינחס לשינויי גרסאות שכבר העיר עליהם רש"י לפניו והוא מסביר כיצד ניתן לשלב את גרסה בעייתית זו [=הגרסה הישנה שברש"י] בסוגיה.

³³ שילוב ספרות ההגהות בדרך הלימוד מצאה לה ביטוי ספרותי בסיפורו של עגנון, שמואל יוסף, "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו", סמוך ונראה, הוצאת שוקן, ירושלים – תל אביב תשל"ט, עמ' 19: "הפסיק רבי שלמה את דרשתו והטה אוזניו לשמוע. משראו שרבי שלמה מטה אוזניו לשמוע הטה כל הציבור אוזניהם ושמעו שסתר זה את כל הדרשה מתוך גמרא מפורשת ... אימץ רבי שלמה את שתי עיניו המאירות ואמר: לכאורה קושיא עצומה הקשית עלי מן הגמרא, ואין אחרי דברך ולא כלום, אלא אילו דיקדקת יפה היית רואה שהגירסה שם משובשת, וכבר עמדו עליה שני עמודי עולם המהרש"ל והב"ח ותיקנוה לפי גירסת הרי"ף, וכל מה שאמרתי אמרתי לפי הגירסה האמיתית, שרוב הפוסקים בונים עליה את ההלכה".

³⁴ הספירה נעשתה בעזרת תקליטור פרוייקט השו"ת של אוניברסיטת בר – אילן.

לדעתו גרסה זו עמדה לפני בעלי התוספות. על פי הסברו לגרסה זו הוא גם מיישב את קושיית המהרש"א.

אולם נמצא גם שהוא מציע גרסה חדשה על סמך דין המפורש בראשונים, שאינו מתאים לגרסת הגמרא שלפנינו. בקידושין (דף עג ע"א) מובאים דבריו של רבא, שלא אסרה תורה אלא ממזר ודאי, אבל ספק ממזר מותר:

אמר רבא: דבר תורה שתוקי כשר; מאי טעמא? רוב כשרים אצלה ומיעוט פסולין אצלה, ואי אזלי אינהו לגבה - כל דפריש מרובא פריש, מאי אמרת? דילמא אזלה איהי לגבייהו, הוה ליה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והתורה אמרה: לא יבא ממזר [בקהל ה'...] (דברים כג, ג) - ממזר ודאי הוא דלא יבא, הא ממזר ספק יבא, בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק יבא.

על כך מעיר רבי פינחס (בדף עד ע"א) שהריטב"א והרב המגיד לא גרסו בדברי רבא (בדף עג ע"א) את הסיימת: "בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק יבא". וכך הוא כותב:

מתניתין ר"א אומר וודאין בוודאין מותר וכו'. הנה הריטב"א כתב לעיל (דף ע"ג) דרבא דסבירא ליה ... דהלכה כר"א הוא מטעמא דלית ליה דרשה דבקהל ספק יבוא. וצ"ל דלא גרס לעיל בדברי רבא 'בקהל ודאי הוא דלא יבוא הא בקהל ספק יבוא'. וכן הוא דעת הרב המגיד שהביא הב"ש בסימן ד'³⁵.

ואכן גם על דברי רבא (בדף עג ע"א) מציין רבי פינחס "אך לדעת הריטב"א והה"מ דספיקן בוודאין אסור, כמו שיבואר לקמן במתני' (דף עד) משמע דלא גרסי הכי בדברי רבא: 'בקהל ודאי הוא דלא יבוא', ע"ש".

סיומת דבריו של רבא נוגעת להיתר ממזר ודאי לשאת ספק ממזרת. על פי הגרסה שלפנינו, כשם שלא אסרה תורה ספק ממזר בישראל ודאי, כך לא אסרה ודאי ממזר בספק ממזר. נמצא שספק ממזר מותר הן בישראלית והן בממזרת. אולם אם לא נגרוס את סיום דברי רבא, כנ"ל, הרי שספק ממזר יותר בישראלית, אך לא בממזרת ודאית. רבי פינחס מסיק שהריטב"א והה"מ לא גרסו את סיום דבריו של רבא מכיוון שהם פוסקים מחד כרבא ומאידך הם פסקו בניגוד לאמור בסיום דבריו. מכאן מסיק רבי פינחס שהם לא גרסו כן בדברי רבא.³⁶

³⁵ שם בס"ק ל"ט הביא הב"ש את דעת המגיד משנה, שמהתורה ספק ממזר אסור בודאי ממזרת, ותמה עליו. תמיהה זו היא שהביאה את רבי פינחס לשנות את הגרסה בדברי רבא, וכפי שכתבנו לקמן.

³⁶ קטע זה, מחידושי הריטב"א, לא נמצא בחידושי הריטב"א שהוציא לאור הרב אברהם דינין, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ה. וראה במבוא שם על השתלשלות הדפסת חידושי הריטב"א למסכת קידושין. אולם הוא מצוי במהדורות הצילום של חידושי הריטב"א שנדפסו בפראג בשנת תק"ע (1810), עם הגהות 'זר זהב'. בקטע זה מקשה הריטב"א מרבא בסוגייתנו, בה הוא אומר שספק ממזר מותר בישראלית, על דברי רבא עצמו במסכת יבמות (דף לז ע"א) שפסק הלכה כרבי אליעזר, שאסר נישואי ודאי ממזרת בספק ממזרת. ביישוב סתירה זו כותב הריטב"א: "ונ"ל דלא קשיא, דההוא פלוגתא הוא לאסור שתוקי בממזרת, ורבא סבר דאסור, דכיון דהוא ספק, כישראל חשבינן ליה. אבל להתיר שתוקי בישראל סבירא ליה דשרי, דישראל

את הדוגמה הבאה נביא ממסכת קידושין (דף כז ע"א), שם דנה הגמרא בקונה מטלטלים אגב קרקע. הגמרא מביאה את דברי רבא:

אמר רבא: לא שנו אלא שנתן דמי כולן, אבל לא נתן דמי כולן, לא קנה אלא כנגד מעותיו. תניא כוותיה דרבא: יפה כח הכסף מכח השטר, וכח השטר מכח הכסף; יפה כח הכסף, שהכסף פודין בו הקדשות ומעשר שני, מה שאין כן בשטר; ויפה כח השטר, שהשטר מוציא בבת ישראל, מה שאין כן בכסף; ויפה כח שניהם מכח חזקה, וכח חזקה מכח שניהם; יפה כח שניהם, ששניהם קונים בעבד עברי, מה שאין כן בחזקה; יפה כח חזקה, שחזקה, מכר לו עשר שדות בעשר מדינות, כיון שהחזיק באחת מהם - קנאם כולם. (ע"ב) במה דברים אמורים - שנתן לו דמי כולן, אבל לא נתן לו דמי כולן, לא קנה אלא כנגד מעותיו.

לדעת רבא אין הקונה, קונה את המטלטלים אגב קרקע, אלא אם נתן את דמי כל המטלטלים. בהמשך מביאה הגמרא ראייה לרבא מן הברייטא המסיימת בדינו של רבא, שלא נקנו השדות בחזקה שעשה הקונה באחת מהן, אלא אם נתן את דמי כולן. הרי"ף (דף י ע"א ב מדפי הרי"ף) הביא את הברייטא אך לא הביא את דבריו של רבא. על השמטת דברי רבא על ידי הרי"ף כותב רבנו ניסים:

אמר שמואל: מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולן. אע"פ שאין זה בצד זה. ... זהו מה שפירש רב אלפסי ז"ל. אבל בנוסחאות שלנו בגמרא הכי איתא: אמר רבא: לא שנו אלא שנתן לו דמי כולן, אבל לא נתן לו דמי כולן לא קנה אלא כנגד מעותיו. והכי פרושו: לא שנו דמטלטלין נקנין בחזקה דקרקע אלא במקום שנתן לו דמי כל המטלטלים והקרקע.

לדעת הרי"ף לא גרס את דבריו של רבא ולכן פסק רק בקונה קרקעות שהדין כן, אבל בקונה מטלטלין אגב קרקע לא כתב הרי"ף שאין הוא קונה אם לא נתן את דמי כולן. ומשמע שדעת הרי"ף שבמטלטלים הוא קונה אותן אף אם לא נתן דמי כולן. אולם לנוסחת הגמרא שלנו, אף במטלטלים הדין כן. על חילופי גרסאות אלה כותב רבי פינחס:

וכיון שזכינו לזה נראה לענ"ד ד"ל דהרי"ף והרמב"ם ז"ל נמי גרסי כגירסא שלפנינו, אלא דסבירא ליה דהאי דאמר לעיל תניא כותיה דרבא, היינו דהוי סלקא דעתך דברייטא דעשר מדינות מיירי באמר קני כולן, דהוי דומיא דמטלטלין ... וכיון דמסיק הש"ס, שאני התם דגופיה

חשבינן ליה. והוא דרשא דספק ממזר יבוא אית ליה דרבא, אבל שיבוא ממזר בקהל ספק לית ליה, וכישראל גמור עביד ליה לכל מילי. ואי הוי קשיא הוה אמינא דהכא רבה גרסינן, אלא שאין אנו צריכין לכך". הריטב"א אומנם אינו מציע את שינוי הגרסה שמציע רבי פינחס, אך מלשונו עולה שהוא לא גרס את סיום דברי רבא, שהרי במפורש הוא כותב שרבא אינו סובר שודאי ממזר מותר בספק ממזרת (=קהל ספק). מרמזת לכך גם הערתו של ריטב"א כי אילו לא היינו מוצאים תירוץ לקושיה זו היינו משנים את הגרסה בסוגייתנו מ'רבא' ל'רבה', אלא שאין בכך צורך כיון שניתן לישב גם בלא תיקון זה. והרי אילו היה גורס הריטב"א בדברי רבא את סיום דבריו: "בקהל ודאי הוא דלא יבוא הא בקהל ספק יבוא", לא היה יכול הריטב"א לתרץ כפי שתרץ.

מוחלקים וכו' ממילא דאידיחי ההיא דרבא דלעיל, דכיון דבעינן דאמר אגב וקני, א"צ שיתן דמי כולן.

כלומר, לדעת רבי פינחס אין צורך לומר שהרי"ף, והרמב"ם בעקבותיו, לא גרסו את דברי רבא. ייתכן והם גרסו בגמרא כגרסה שלנו, אלא סברו שדברי רבא נדחו מהלכה, ולכן הביאו רק את הדין המוזכר בברייתא.

המשותף לשתי הדוגמאות האחרונות הוא ניסיונו של רבי פינחס להציע תיקון לגרסה. בדוגמה האחרונה מציע רבי פינחס שלא לקבל את דברי הר"ן על שינויי הגרסאות, ואילו בדוגמה הקודמת הציע שינויי לגרסת דברי רבא על סמך פסיקת הריטב"א והר"ן. אומנם רבי פינחס לא משתמש בתיקון הגרסאות ככלי פרשני, ולא מצאתי שהוא משנה גרסה על מנת ליישב קושי או להשיב על שאלה, אך במקום שהגרסה עולה מדברי הראשונים הוא מצביע על כך, גם אם הראשונים לא העלו את שינויי הגרסאות במפורש.

בנוסף לעיסוקו בגרסאות שונות של הסוגיה, היכרותו הרחבה עם הספרות התלמודית כולה, הביאה אותו לשים לב לשינויי נוסחאות הנמצאות בסוגיות מקבילות. לעיל³⁷, בסעיף העוסק בסברה, הזכרנו את פרשנותו להבדלי הנוסח בסוגיות מקבילות העוסקות בהפקעת הקידושין למפרע. רבי פינחס ראה בשינויי הנוסח רמז להבדל בסברה העומדת ביסוד הפקעת הקידושין בכל סוגיה. כך גם בקידושין (דף כט ע"ב), שם הוא מציין שהברייטא המובאת בסוגיה נזכרת גם בפסחים אולם בנוסח שונה: "ולפי מה דאיתא בפסחים (דף ע"ב) הגרסה: רבי נתן אומר: מניין שכל ישראל יוצאים בפסח אחד...". על פי גרסה זו הוא מציע הסבר אחר לברייטא. מגמה זו מתאימה לשיטתו, הרואה בשינויי נוסח, רמזים להבדלים בסברה או בדין.

יחסו למפרשי התלמוד:

בפתיחה לפרק זה עמדנו על כך שאחד המאפיינים, אולי הבולט ביותר, לשיטת הלימוד החדשה הוא הרחבת מספר הפירושים המשולבים בלימוד הגמרא, ביניהם שילובם של פירושי הספרדים, מבית מדרשם של הרמב"ן ותלמידיו³⁸. ואכן, רבי פינחס משלב בדרך לימודו רשימה ארוכה של חכמים, מפרשים ופוסקים³⁹. בסעיף זה נבחן כיצד משלב רבי פינחס את פירושיהם בדרך לימודו. ראשונים נעסוק ברש"י ותוספות, אותם מזכיר רבי פינחס בספרו ודן בדבריהם, יותר מכל פרשן או פוסק אחר שהוא מזכיר בספרו.

יחסו לרש"י ותוספות:

על מקומם של רש"י ותוספות בדרך לימודו של רבי פינחס ניתן לעמוד כבר מן העובדה שאין דף גמרא

³⁷ עמ' 111.

³⁸ ראה עוד על כך בפרק א, עמ' 42 ואילך.

³⁹ רשימה של פרשנים ופוסקים שמשלב רבי פינחס בדרך לימוד הבאנו בפרק א, עמ' 45.

אחד שהוא מפרשו ואין הוא עוסק בדבריהם שבאותו הדף. פסקאות רבות בספריו פותחות בהצגת דברי רש"י או התוספות ורק לאחר הצגתם פונה רבי פינחס להצגת הדעות הנוספות, של הרי"ף, הרמב"ם, הרמב"ן ותלמידיו ועוד אחרים. הבכורה שנותן רבי פינחס לרש"י ותוספות מעמידה אותם בשורה אחת עם הגמרא עצמה במובן זה, שלדעת רבי פינחס הסוגיה התלמודית כוללת את דברי הגמרא עם פירושי רש"י ותוספות כיחידה אחת. ואכן במקרים רבים פרשנות הסוגיה נעשית תוך כדי פרשנות דברים של רש"י ותוספות. אולם מרכזיותם של רש"י ותוספות בדרך לימודו של רבי פינחס לא מנעו ממנו גם להקשות עליהם וגם להציע פירושים אחרים לסוגיה או להציע תירוצים חדשים לקושיות שהעלו. נחלק את הדוגמאות שנביא לחמש קטגוריות של התייחסות רבי פינחס לרש"י ולתוספות:

פרשנותו לשיטת רש"י ותוספות:

במקומות שונים רבי פינחס מבאר את שיטתם של רש"י ותוספות לסוגיה. בכתובות (דף ט ע"א) עוסקת הגמרא בדברי רבי אלעזר: "האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו". וברש"י שם: "נאמן לאוסרה עליו. ואע"פ שאין הדבר הזה יכול להתברר אלא על פיו, לגבי נפשיה הוי מהימן לשויה עליה חתיכה דאיסורא. אבל להפסידה כתובתה לא מהימן". לדעת רש"י, רבי אלעזר האמין לבעל, לעניין איסור אך לא לעניין ממון, ואין האשה מפסידה את כתובתה בעדותו. על כך מעיר רבי פינחס כי התוספות חלקו על רש"י ופירשו "דברי אלעזר מצי סבר דיכול להפסידה [כתובתה] ונקט לאוסרה לרבותא, כדמוכח הסוגיה לעיל". אך דעת רש"י צריכה הסבר, שכן המשך הסוגיה נראה מתאים יותר לדברי התוספות. בפסקה ארוכה הוא מסביר כיצד ניתן להתאים את פירוש רש"י להילוך הסוגיה. וכך הוא כותב (בדילוגים):

וצריך להבין דעת רש"י ז"ל דהא באמת הסוגיה לא מוכחת כן ... וצריך לומר דרש"י ז"ל אירושלמי סמך, שהביאו התוספות שם. ועדיין צריך עיון: מאי בעי רש"י בזה? ... ולכאורה היה נראה לי ... אך לפי רש"י ז"ל זה אינו, דהא כבר הוכחנו דס"ל לרש"י ז"ל דמוכת עץ לא שכיחא ... אך העיקר נראה לפי עניות דעתי דודאי לקמן לעניין להפסידה כתובתה מיירי, ואף שפירש רש"י דרבי אליעזר ס"ל לאוסרה ולא להפסידה כתובתה, היינו דווקא היכא שהיא מכחשת אותו בברי ... ומה שהכריח רש"י לזה יש לומר משום ... ועוד יבואר לקמן בסוגיה שיטתו [של רש"י] ז"ל.

בפסקה ארוכה זו מסביר רבי פינחס כיצד מתיישבת הסוגיה לפירוש רש"י. בדרכו הוא גם מיישב קושיות שעולות על פירושו מהילוך הסוגיה וכן מסביר מה הכריח את רש"י לפרש כפי שפירש. דוגמה נוספת לפרשנותו את דברי רש"י נביא מקידושין (דף כז ע"ב). הגמרא שם עוסקת בחיפוש מקור לגלגול שבועה מן התורה:

אמר עולא: מנין לגלגול שבועה מן התורה? שנאמר: ואמרה האשה אמן אמן (במדבר ה, כב), ותנן: על מה היא אומרת אמן אמן? אמן על האלה, אמן על השבועה, אמן אם מאיש זה, אמן אם מאיש אחר, אמן שלא סטיתי ארוסה ונשואה ושומרת יבם וכנוסה.

האי ארוסה היכי דמי?

אילימא דקני לה כשהיא ארוסה וקא משקי לה כשהיא ארוסה, והתנן: ארוסה ושומרת יבם לא שותות ולא נוטלות כתובה, מ"ט? תחת אישך (במדבר ה, כ) אמר רחמנא וליכא!
אלא דקני לה כשהיא ארוסה ונסתרה כשהיא ארוסה וקא משקי לה כשהיא נשואה, מי בדקי לה מיא? ונקא האיש מעון (במדבר ה, לא) אמר רחמנא, בזמן שהאיש מנוקה מעון - מים בודקים את אשתו, אין איש מנוקה מעון - אין המים בודקים את אשתו?
אלא ע"י גלגול.

הגמרא מסבירה כיצד לומד עולא מהברייתא העוסקת בארוסה שנחשדה (סוטה) שניתן לגלגל שבועה בדרך השלילה. כיון שלא ניתן להעמיד את הברייתא בארוסה השותה כשהיא ארוסה, שכן ארוסות אינן שותות, וכן לא ניתן להעמיד את הברייתא בארוסה שבעלה קנא לה והיא נסתרה בעודה ארוסה ולאחר שנישאה משקים אותה, כיון שבמקרה זה המים אינם בודקים אותה, שכן יש עוון גם בבעלה, ששהה איתה לאחר שנסתרה עם אחר. לא נותרה אפשרות, אלא לומר שמשיבועים על תקופת האירוסין בגלגול שבועה מן הנישואים, כלומר, שקינה לה ונסתרה כשהיא נשואה, וכשהוא משקה אותה הוא מגלגל עליה שבועה גם על זמן ארוסה, למרות שאז עדיין לא קינא לה.
רש"י בפירושו מעמידנו על אפשרות שלישית להסבר הברייתא. אפשרות זו דוחה, לכאורה, את ההוכחה בדרך השלילה שממנה לומד עולא. וכך מפרש רש"י:

ה"ג אלא לאו ע"י גלגול - ולא גרסינן דקני לה כשהיא ארוסה ואסתתר ונכנסה לחופה כו'.
גלגול - שקינא לה כשהיא נשואה ונסתרה ומגלגל עליה שבועה על אירוסין אע"פ שלא היו ראויין לשבועה בפני עצמן שהרי לא קינא.
ואי קשיא הויא לה לאוקמא בדקני לה ארוסה ואסתתרה ומשקה לה משנכנסה לחופה וקרינא בה תחת אישך וכגון שלא בא עליה דהוה ליה מנוקה מעון, הא בעי לאוקמא הכי במסכת יבמות (דף נח) ואותיבנא עלה מבלעדי אישך שקדמה שכיבת בעל לבעל ולא שקדמה שכיבת בועל לבעל.
הילכך אין לך להשביעה על זנות של אירוסין בשום ענין אלא ע"י גלגול. דזנות אירוסין קדמה שכיבת בועל הוא. וביבמות איכא דמוקי לה כשבא עליה ארוס בבית אביה ועולא לא סבירא ליה ההוא שינויא.

רש"י מעלה את האפשרות לפרש את הברייתא שמדובר בארוסה שבעלה קינא לה ונסתרה בתקופת אירוסיה, ולאחר מכן נכנסה לחופה, וקודם שהייתה עם בעלה השקה אותה בעלה. במקרה זה, כיון שבעלה לא חטא הרי שהמים בודקים אותה. אפשרות זו, שלא הוזכרה על ידי הגמרא, דוחה את ההכרח לפרש שהארוסה שותה על ידי גלגול שבועה. וממילא אזלא ראייתו של עולא.

אולם רש"י מסביר שלא ניתן להעמיד כך את הברייתא שהרי אין המים בודקים, אלא במקום שקדמה שכיבת הבעל לשכיבת הבעל, ואילו באפשרות שלפנינו קדמה שכיבת הבעל לבעל. ואע"פ שבמסכת יבמות יש שמעמידים את הברייתא שבא עליה בעלה בבית אביה ולאחר מכן קינא לה ונסתרה והשקה

אותה לאחר שנכנסה לחופה, קודם שבא עליה, וממילא קדמה שכיבת הבעל לבעל, וא"כ אזלא ראייתו של עולה, עולה עצמו לא סובר כאותו תירוץ. אלא שרש"י לא הסביר מדוע עולה אינו סובר כאותו התירוץ. התוספות הסבירו שעולה לא יכול לקבל תירוץ זה כיון שלדעתו אין חופה לפסולות, וכיון שהאישה נסתרה בתקופת אירוסיה, קודם חופתה, הרי שאין לה חופה, וממילא אין היא שותה.

לדברי רש"י אלה מקדיש רבי פינחס קטע ארוך "להבין דברי רש"י ז"ל על פי פשוטו", נביא את חלקה הראשון של הפסקה:

הקושי בהבנת דברי רש"י: מדוע הוא לא הזכיר את הטעם שאין חופה לפסולות?

"ברש"י ד"ה גילגול שקינא לה וכו' ואי קשיא דהוי ליה לאוקמה וכו' הלכך אין לך להשביעה על זנות דאירוסין בשם ענין וכו'. נראה להבין דברי רש"י ז"ל על עפ"י פשוטו דודאי איכא למימר דסבירא ליה לעולה כשמואל דאין חופה לפסולות כמ"ש התוס'.

אלא דקשיא ליה דמנא ליה למילף מהאי קרא גילגול שבועה, הא יותר י"ל דנילף מיניה דיש חופה לפסולות?

וע"ז מתרץ דסבירא ליה לעולה דדוחק לאוקמה קרא בבא עליה ארוס בבית אביה. אם כן אפילו אי נימא דיש חופה לפסולות אפ"ה מוכח מהאי קרא דאמן יתירה גלגול שבועה, כמ"ש התוס' בד"ה אמן אמן, דהא בארוסה איכא נמי האי טעמא דקדמה שכיבת בועל לבעל. והיינו דכתב רש"י ז"ל אין לך להשביעה על זנות דאירוסין בשום ענין וכו'.

אלא דעולה הביא ראיה לדבריו ממתניתין דארוסה לא שותה משום דסבירא ליה לעולה דהא דנקט במתניתין אמן מאיש זה וכו'. והדר דנקט אמן שלא שטיית ארוסה היינו דקמ"ל דאע"ג דארוסה לאו בת שבועה כלל כמו בקרקעות אפ"ה מגלגלין ואי לא הוי בה אלא משום דקדמה שכיבת בועל אכתי לא מתרצי לישנא דמתניתין אמן שלא שטיית ארוסה ונשואה והוי ליה למימר אמן שלא שטיית קודם שנבעלה ומדתליא תנא דין הגילגול באירוסין ע"כ דהחידוש הוא אף מטעם דארוסה לא שותה וקמ"ל דאפ"ה יכול לגלגל עליה לכך הוצרך עולה לפרש מתניתין מטעם דארוסה לא שותה

הסבר לשאלה: מדוע עולה הביא ראיה לדבריו מהברייתא שארוסות לא שותות, ולא מהטעם שקדמה שכיבת הבעל לבעל, שהרי דוחק להעמיד שבא עליה בבית אביה?

אבל עכ"פ ליכא לאקשווי מזה על מתניתין דמנא ליה גילגול בכהאי גוונא, דלמא קמ"ל דיש חופה לפסולות, דהא בל"ז אית ביה נמי טעמא דקדמה שכיבת בועל לבעל. כן נראה לענ"ד ליישב דברי רש"י ז"ל על פי פשוטו, דדוחק לאוקמי קרא דוקא בבא עליה בבית אביה כדפרש"י ז"ל.

רבי פינחס כותב שרש"י העדיף להסביר שעולה לא סובר כתירוץ ביבמות שבא עליה בבית אביה, כיון שדוחק להעמיד את הפסוק בבא עליה ארוסה בבית אביה, ולא מטעם שכתבו התוספות, שאין חופה לפסולות, כיון שהוא רצה בדבריו לתרץ קושיה נוספת: מדוע לומד מכאן עולה דין גלגול שבועה, ולא

לומד מכאן שיש חופה לפסולות [שהרי הבעל יכול להשקותה לאחר החופה על מה שקינא לה ונסתרה בתקופת ארוסיה, וא"כ יש חופה לפסולות]. וטעם הדבר לדעתו, כיון שדוחק להעמיד את הפסוק בשבא עליה בבית אביה, הרי שממילא אין היא שותה משום שקדמה שכיבת הבועל לשכיבת הבעל, וא"כ אף אם יש חופה לפסולות ניתן ללמוד מכאן דין גלגול שבועה. על כורחנו לא בא הכתוב ללמד שיש חופה לפסולות אלא ללמד דין גלגול שבועה.

בהמשך דבריו מסביר רבי פינחס מדוע לפי הסברו נצרך עולא להביא ראיה מהברייטא שאין ארוסות שותות, הרי גם בלעדיה ראייתו טובה, שהרי בארוסה קדמה שכיבת הבועל לבעל. לדבריו יתרון הלימוד מהברייטא שאין ארוסות שותות הוא, שדינן מקביל לדין גלגול שבועה על קרקעות הנזכר במשנה. על שניהם אין נשבעים ועל שניהם ניתן לגלגל שבועה על ידי אחרים. החשוב בדוגמה זו הוא שרבי פינחס אינו מסתפק בהסברת דברי רש"י, אלא גם מוסיף פרשנות לדברי עולא על פי פירושו של רש"י לסוגיה.

כשם שהוא מפרש את דברי רש"י, יש שהוא מפרש את דברי התוספות. בקידושין (דף לג ע"ב - לד ע"א) דנה הגמרא במצוות עשה שהזמן גרמן: "תנו רבנן: איזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא? סוכה ושופר לולב וציצית ותפילין". על ברייתא זו, האומרת שציצית ותפילין הן מצוות עשה שהזמן גרמן מקשה התוספות: מדוע מנתה הברייטא ציצית ותפילין, הרי תפילין זמנם גם בלילה⁴⁰, ולגבי ציצית נחלקו התנאים (במנחות דף מג ע"א) האם זמנה רק ביום או גם בלילה. "וציצית דחשבינן הכא מצות עשה שהזמן גרמא אומר ר"י דהיינו כרבי שמעון דבפרק התכלת (מנחות דף מג.) דסבר לילה לאו זמן ציצית הוא ופוסט נשים כדאיתא התם וכן הלכה". (תוספות שם ד"ה ותפילין). אולם בהמשך מקשים התוספות: ותימה היכי חשיב ציצית מ"ע שהזמן גרמא למ"ד (מנחות דף מא.) ציצית חובת טלית היא, כיון דכלי קופסא חייבין בציצית והתם ליכא זמן גרמא כלל דבין ביום בין בלילה חייבין? ואפילו למ"ד (שם) ציצית חובת גברא הוא, קשה, דכמו דכסות לילה פטורה כשהוא לובשה ביום ה"נ כסות יום חייבת כשלוש בלילה, דהכי אמרינן בירושלמי: כסות יום שלובשה בלילה חייבת בציצית, וא"כ היכי חשיב לה זמן גרמא כיון שחייבת בין ביום ובין בלילה? ואומר ר"י כיון שחייבו תלי במה שהזמן גרם לבישתה ביום יש לה ליחשב זמן גרמא שזמן לבישתה גורם החיוב.

על שאלה כפולה זו כותב רבי פינחס:

הסבר לשאלות בא"ד למ"ד דציצית חובת טלית וכו' ועוד קשה וכו'. פירוש לדבריהם דבתחילה לא התוספות. הוקשו אלא למ"ד דציצית חובת טלית. אבל למ"ד [ציצית חובת] גברא, אפילו אי נימא דכסות יום חייב כשלוש בלילה, מ"מ כיון דמן הסתם אדם לובש בלילה כסות

⁴⁰ ותירוצם, ששבת ויום טוב אינם זמן תפילין ולכן הוי מצוות עשה שהזמן גרמא.

המיוחד ללילה חשוב ליה מ"ע שהזמן גרמא. ואחר זה הוסיפו להקשות גם על זה כיון שחייב גם בלילה כשלוש כסות של יום.

רבי פינחס מסביר מדוע הביאו התוספות ראייה מן הירושלמי בשאלתם השנייה ולא הביאו אותה ראייה בשאלתם הראשונה. ומזה הטעם ניחא מה דפשיטא להו למ"ד דציצית חובת טלית דכסות לילה היינו המיוחד ללילה ולא הוצרכו להביא ראייה מן הירושלמי אלא למ"ד חובת טלית דלכאורה גם למ"ד חובת טלית י"ל דאין הטליתות חייבין אלא ביום, אבל בלילה פטורין, אלא דנפקא להו מלשון הברייתא: 'וראיתם אותו פרט לכסות לילה', דלמ"ד חובת טלית אי נימא דאין החיוב אלא ביום, אין חילוק בין כסות לכסות, והו"ל למימר פרט ללילה. אבל למ"ד חובת גברא אף דלשון כסות לילה משמע כסות המיוחד ללילה, מ"מ י"ל דנקטי ברייתא הכי משום דמסתמא אדם לובש בלילה כסות המיוחד ללילה, והוי אפשר לומר דלאו בכסות תליא מילתא, הוצרכו להביא ראייה מן הירושלמי.

מסביר מדוע לא הביאו התוספות את הראיה שהביא ר"ת, דכסות המיוחד ליום חייב אף בלילה, מהא דאמר שמואל: תכלת אין בו משום כלאים אפילו בטלית פטורה, ע"ש. ולפמ"ש ניחא דכיון דהתוספות פשיטא להו למ"ד [ציצית] חובת טלית מלשון הברייתא כסות לילה [שכסות יום חייבת בלילה], אלא שרוצים להוכיח אפילו למאן דאמר חובת גברא, אם כן אין ראייה מדברי שמואל דהא סבירא ליה לשמואל במנחות דכלי קופסא חייבין בציצית.

הסבר דעת ר' תם ונראה דסבירא ליה לר"ת כיון דהך סברא דכסות המיוחד ליום אין חילוק מצד הסברא בין למאן דאמר חובת גברא ובין למאן דאמר חובת טלית אם כן כיון דמוכח למ"ד חובת טלית דבכסות המיוחד ללילה תליא מילתא ה"ה למ"ד חובת גברא, דמהיכי תיתי נעביד פלוגתא ביניהו בהא מילתא וק"ל.

בתחילת דבריו מסביר רבי פינחס את שאלות התוספות. שאלתם הראשונה, מדוע נחשבת ציצית מצוות עשה שהזמן גרמא, קשה רק למ"ד ציצית חובת טלית, שכן למ"ד ציצית חובת גברא לא קשה קושיית התוספות, שכן אף אם נאמר שבגד יום חייב בלילה, עדין תחשב ציצית מצוות עשה שהזמן גרמא, שכן דרך בני אדם ללבוש בלילה כסות לילה ולא כסות יום. ורק אח"כ הקשו גם למ"ד ציצית חובת גברא, כיון שחייב בלילה כשלוש כסות יום, וא"כ נמצא שאין ציצית מצוות עשה שהזמן גרמא.

חידוש בהסברת השאלות הוא, שלמ"ד ציצית חובת גברא, דרך בני אדם ללבוש כסות לילה ולכן ציצית היא מצוות עשה שהזמן גרמא שהרי פטורים ממנה בלילה, אולם למ"ד ציצית חובת טלית, אין בסברא זו כדי הפוך את הציצית למצוות עשה שהזמן גרמא. מחלוקת זו בין מ"ד ציצית חובת גברא למ"ד ציצית חובת טלית, היא שהביאה את התוספות לייחד שאלה אחת לכל דעה. מחלוקת זו גורמת גם למחלוקת בפירוש הברייתא: 'וראיתם אותו' – פרט לכסות לילה. למ"ד ציצית חובת טלית, מוכח מן הברייתא שציצית תלויה בכסות יום והטליתות חייבות בציצית גם בלילה, כיון שהן כסות יום. אולם למ"ד ציצית חובת גברא יתכן ונקטה הברייתא בדבריה: "כסות לילה" מפני שדרך בני אדם ללבוש כסות לילה

בלילה, אך כוונתה לכל בגד שנלבש בלילה, וא"כ מניין שבגד יום שנלבש בלילה חייב בציצית? לכן נצרכו התוספות, בשאלתם על מ"ד ציצית חובת גברא, להביא ראיה מן הירושלמי שכסות יום חייבת בלילה, אך לא נזקקו לכך בשאלתם על מ"ד ציצית חובת טלית, כיון שלשיטתו הדבר נלמד מן הברייתא, וכנ"ל.

על פי הסבר זה מובן מדוע לא הביאו התוספות את הראיה שהביא הרא"ש, דכסות המיוחד ליום חייב אף בלילה בציצית, שכן ראייתו מתאימה דווקא למ"ד ציצית חובת טלית, ואילו התוספות רוצים להוכיח למ"ד ציצית חובת גברא. ולדידו אין ראיה ממה שהביא הרא"ש. אומנם על פי זה יוצא שישנה מחלוקת בין התוספות שלנו לר' תם. ר' תם שבשמו הביא הרא"ש ראיה זו, חולק על הנחת היסוד של התוספות ולדעתו "אין חילוק מצד הסברא בין למאן דאמר חובת גברא ובין למאן דאמר חובת טלית".

קטע זה כולו מוקדש לפרשנות דברי התוספות. יש בו הדגשת החידוש שבדברי התוספות, הסברת הראיות הנוגעות לסוגיה, תוך הסברה איזה ראיה מתאימה לכל דעה, והדגשת המחלוקות העולות מהסבר זה של התוספות. הסבר מעמיק זה, של דברי התוספות, נותן משמעות חדשה לדברי התוספות. חשוב להעיר כי בפרשנות זו לדברי התוספות משתמש רבי פינחס במתודות הקרובות לדרך הפלפול, כגון: מדוע הביאו התוספות ראיה מסוימת בשאלתם השנייה ולא בשאלתם הראשונה וכן כיצד אי הבאת ראיה מסוימת על ידי התוספות מלמדת על מחלוקת עם ר' תם שהביא ראיה זו.

דוגמאות אלה, של הסבר לדברי רש"י ותוספות, מביאות אותנו לסוג אחר של הגנה על דברי רש"י ותוספות, ההגנה עליהם מפני קושיות שהקשו עליהם ראשונים, אחרונים או אפילו הוא עצמו.

יישוב קושיות על רש"י ותוספות:

הסוג הראשון שנעסוק בו הוא יישוב קושיות התוספות על רש"י. במקומות רבים נדרש רבי פינחס ליישוב שיטת רש"י ולתירוץ קושיות שהקשו התוספות על דבריו. נביא כמה דוגמאות לכך בדרך קצרה: בכתובות (דף ב עמ' א) במשנה: "בתולה נישאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי, שפעמים בשבת בתי דינים יושבים בעיירות, ביום שני וביום חמישי, שאם הייתה לו טענת בתולים היה משכים לבית הדין". בטעם תקנה זו כתב רש"י: "ולכך תקנו שתנשא ברביעי, שאם היה לו טענת בתולים ישכים לבית דין בעוד כעסו עליו. ואם יש שהות בינתיים יש לחוש שמא יתפייס ותתקרר דעתו ויקיימנה ושמא היא זינתה תחתיו ונאסרה עליו ... ומתוך שיבוא לבית דין יתברר הדבר, כשיצא הקול שמא יבואו עדים".

התוספות מביאים את פרוש רש"י, מקשים על דבריו ומתריצים בשני אופנים:

בקונטרס פי' שמתוך כך יתברר הדבר ויבואו עדים שזינתה ברצון.

וקשה לפירושו דאמרינן בגמרא ... הא אע"ג דאינו נאמן מכל מקום ישכים לבית דין שמתוך כך

יצא הקול ויבואו עדים ויתברר הדבר?

וי"ל דלא מייתי אביי ראיה לרבי אלעזר אלא ...

ועי"ל דגם לפ"ה לא היו מתקנים שתהא ניסת ליום ד' משום שמא יתברר על ידי עדים,

... והשתא מייתי אביי שפיר ממתניתין דבאשת כהן ובפחותה מבת שלש נאמן לאוסרה עליו.

למרות שהתוספות עצמם מתרצים את שיטת רש"י רבי פינחס מציע פירוש משלו לשיטת רש"י, אף הוא בשני אופנים:

נלע"ד ליישב שיטת רש"י ז"ל, דהנה פירש רש"י לקמן ... וצריך להבין דלא מפרש כמו שאמר הרמב"ם ז"ל שמצא דם ... עיין חלקת מחוקק וט"ז שתמהו על זה? ונראה דלא קשה מידי, דהא אמרינן ... וממילא מתורץ קושיית התוספות הכא, דמה שפירש רש"י הכא היינו לפי מה דמשני שם.

עוד נלע"ד דהא דמקשה הש"ס לקמן והא ספק ספיקא הוא, ומשני: באשת הכן או קידשה פחות מבת ג' ... קאי לרבי אלעזר ... אבל לרבא דמשני שם: כאן נמצא כאן היה, והכי קי"ל בסי' קי"ז ... בכל הנשים אסורה ... ומה שפירש רש"י כאן משום שיצא הקול הוא אליבא דרבי אלעזר דלית ליה כאן נמצא כאן היה.

באופן דומה מצאנו שהוא כותב בכתובות (דף יח עמ' א) על התוספות ד"ה אלא הכא. התוספות שם הקשו שתי קושיות על דברי רש"י: "אבל קשה, דעיקר התירוץ חסר מן הספר? ועוד דבהגוזל קמא ...?". בפירושו לתוספות זה מתרץ רבי פינחס את שתי השאלות:

ונלע"ד ליישב שיטת רש"י ז"ל דדחיקא ליה פירוש התוספות ... ותו קושיות תוספות בעצמם מהך דשבועות, אלא ודאי רב מיירי בקטן ממש ... וגם המקשה ידע מסברא זו ... נלע"ד ליישב דעת רש"י אפילו לסברתם, כיון דמייתי ראיה הש"ס בשבועות ... א"כ יש לומר דגם בשמעתין הא דקאמר בטוענו קטן, לאו דווקא ... אבל באמת משמע מדעת רש"י ז"ל דלא ממעט ... ועיין מ"ש לקמן.

דוגמה אחרונה נביא ממסכת קידושין (דף יד עמ' ב). הגמרא שם מחפשת מקור לכך שעבד עברי נקנה בכסף. בגמרא שם מנסים ללמוד מעבד עברי הנמכר לגוי:

עבד עברי נקנה בכסף מנלן? אמר קרא: מכסף מקנתו (ויקרא כה, נא) – מלמד שנקנה בכסף. אשכחן עבד עברי שנמכר לעובד כוכבים הואיל וכל קניינו בכסף, נמכר לישראל מנא לן?

וכך מפרש רש"י:

הואיל וכל קניינו. של עובד כוכבים בכסף, שלא נאמרה בו משיכה במטלטלים, אלא בישראל כתיב: [או קנה] מיד עמיתך (ויקרא כה, יד) – עד שימשוך מיד ליד, לפיכך עבד נקנה לו בכסף. לישראל שלא נאמרה בו בכסף, מנלן?⁴¹

רש"י מפרש שהאמור בפסוק 'מיד עמיתך' מלמד שרק בעמיתך, כלומר בישראל, משיכה קונה. ואילו בגוי אין משיכה קונה אלא מעות. אלא שפסוק זה נתון במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש, במסכת בכורות (דף יג

⁴¹ על פי הגהת הב"ח שם אות א.

עמ' ב) שלדעת רבי יוחנן בא הפסוק ללמד שדווקא מעמיתך, כלומר מישראל, קונים בכסף, אבל גוי קונה במשיכה, ואילו לדעת ריש לקיש הפסוק בא ללמד שדווקא בישראל נאמרה משיכה, אולם גוי שאינו קונה במשיכה יקנה בכסף. נמצא שרש"י פירש את הפסוק כאן כדעת ריש לקיש ולא כדעת רבי יוחנן שהלכה כמותו. על כך הקשו בתוספות:

וקשה לר' תם לפי שיהא סתמא דגמרא כדריש לקיש, דלרבי יוחנן דאמר בפרק הזהב (ב"מ דף מז עמ' ב) דבר תורה מעות קונות, דרשינן בפרק ב' דבכורות (דף יג עמ' ב): מיד עמיתך – בכסף, הא לעובד כוכבים במשיכה. וקיימא לן כרבי יוחנן לגבי ריש לקיש? ועוד דבמסכת ע"ז (דף עב עמ' א) אמרינן דלכו"ע משיכה בעובד כוכבים קונה? לכך נראה לר' תם דהכי פירושו: הואיל וכל קניינו של עובד כוכבים בעבד עברי בכסף ...

רבי פינחס מביא את שאלת התוספות: "נראה להבין דעת רש"י ז"ל, דדוחק לפרש הסוגיה דלא כהילכתא". לאחר מכן מקשה רבי פינחס עוד שתי שאלות על פירושו של רש"י, וכותב:

שיטת רש"י, שדבר ונראה ליישב פירש"י ז"ל דאזיל לשיטתו, דפירש בב"מ (דף מ"ו ע"ב) בד"ה סבר כר' תורה מעות קונות, יוחנן דאמר לקמן דבר תורה מעות קונות, כדאשכחן גבי קונה מן ההקדש שאמרה התורה לומדים מקניין ונתן הכסף וקם לו ע"ש. ... מההקדש.

מפשט הפסוקים ר"ל אע"ג דפשטיה דקרא משמע הנקנה מיד ליד שהוא משיכה, כדיליף מיניה ר"ל בב"מ (דף מ"ז ע"ב). ותו דהא מצינו משיכה אף בישראל גבי מציאה ומתנה. ותו דאפילו מעות קונות היינו כשהוא מושך המעות נקנה החפץ. הרי דעל כל פנים משיכה קונה, אלא דפליגי במה יהיה המשיכה בכסף או בחפץ ... אם כן מפשטיה דקרא דכתיב: 'או קנה מיד עמיתך' משמע יותר משיכת החפץ. קונה במשיכה

וע"כ צ"ל כפירוש רש"י ז"ל, דנפקא מונתן הכסף, דמצינו גבי ישראל קנין כסף וממילא יליף מיניה בבכורות ... גבי נכרי קנין משיכה מדכתיב מיד עמיתך, מדישראל בחדא נכרי נמי בחדא. וצ"ל אף דמצינו כסף מפורש גבי נכרי, דכתיב: 'נתתי כסף השדה קח ממני' (בראשית כג, יג), וכן גבי נמכר לנכרי, דכתיב: 'מכסף מקנתו' (ויקרא כה, נא), אם כן מה"ת ניפוק מפשטיה דקרא דמשמע משיכה גבי ישראל, הא כמו כן מצינו קנין כסף גבי נכרי. אלא דלפי האמת זה אינו, דגבי קרקעות בישראל וכן גבי עבד עברי הנמכר לישראל נמי מפורש דנקנה בכסף, ... ואם כן מזה אין הכרע ושפיר יליף מהקדש דמצינו גבי ישראל לחוד. בישראל לחוד.

כל האמור הוא כל המסקנה אבל בשלב זה של הגמרא, אבל לפי הסלקא דעתך דלא ידע מנמכר לישראל, שפיר י"ל דאדרבה מדמצינו גבי נכרי בכסף י"ל דכל קנינו בכסף אפילו במטלטלין ובישראל משיכה כפשטיה דקרא. ולפי זה

סבורה הייתה הגמרא א"ש פירוש רש"י כפשטיה אפילו לר' יוחנן, משום דלפי הסלקא דעתך י"ל דמה לנכרי שבשראל קונים שכן כל קנינו בכסף. ... כנ"ל כן נראה ליישב פירוש רש"י ז"ל. במשיכה כפשט הכתוב.

תורף תירוצו של רבי פינחס הוא בהבחנה בין השלבים השונים של הסוגיה. אומנם ההלכה היא כדעת רבי יוחנן, שהפסוק 'מיד עמיתך' מלמד שדווקא מעמיתך, כלומר מישראל, קונים בכסף, אבל גוי קונה במשיכה. אולם בהווא אמינא סברה הגמרא שיש לפרש את הפסוק כפשטו, שדווקא ישראל קונים במשיכה וגוי קונה בכסף. הסברת רש"י, בקטע זה, באה בדרך קרובה לסגנון הפלפולי 'לשיטתו'. לדעת רבי פינחס, רש"י פירש כאן בהתאמה לשיטתו במסכת בבא מציעא. חשוב לעמוד גם על ההבחנה בין השלבים השונים של הסוגיה כדרך ליישוב שיטתו של רש"י.

בנוסף לקושיות תוספות על רש"י, מיישב רבי פינחס גם קושיות שהקשו אחרים על רש"י או על תוספות. עיסוק זה, של יישוב קשיים שונים בשיטות רש"י ותוספות, מצוי בספרו לרוב וכמעט שאין דף גמרא שבו לא מיישב רבי פינחס את שיטותיהם של רש"י ותוספות. מה שמלמד על המקום החשוב שתפסו רש"י ותוספות בדרך לימודו.

דוגמה אחת נביא לכך מכתובות (דף יא עמ' א-ב). המשנה והגמרא שם עוסקות בגובה כתובתה של מוכת עץ. סוגיה זו קשה וסבוכה ורבו בה השיטות והפירושים ואנו נביא רק את הנחוץ לעניינינו מבלי לעמוד על תוכן הסוגיה בפירוט, וז"ל המשנה: "... מוכת עץ כתובתה מאתים דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: מוכת עץ כתובתה מנה". ובגמרא שם:

אמר רבא: בין הכיר בה [קודם הנישואין. רש"י] בין לא הכיר בה לרבי מאיר מאתיים. לרבנן, הכיר בה מנה לא הכיר בה ולא כלום. והדר ביה רבא, דתנן ... [אלא לרבא] אם יש עדים שזינתה תחתיו בסקילה, זינתה מעיקרא ולא כלום, מוכת עץ יש לה כתובה מנה מנה. והא רבא הוא דאמר לרבנן לא הכיר בה ולא כלום? אלא שמע מינא ביה רבא מההיא.

הסתירה בין דברי רבא שנאמרו בתחילת הסוגיה לדברי רבא שנאמרו בסופה הביאו את הגמרא לומר שרבא חזר בו מהדברים שהובאו בשמו בתחילת הסוגיה. התוספות מעירים שלכאורה הייתה אפשרות נוספת והיא, לומר שרבא חזר בו מדבריו שנאמרו בשמו בסוף הסוגיה, ולהשאיר את דבריו הראשונים על כנם. אלא שהתוספות דחו אפשרות זו.

על הערה זו של התוספות כתב מהמרש"ל ב*חזקמת שלמה* על אתר: "בכאן יש להקשות קושיה רבה". ותוכן קושייתו: כיצד העלו התוספות על דעתם שניתן לומר שרבא חזר בו מהדברים שהובאו בשמו בסוף הסוגיה, הרי א"כ נמצא שאישה שנמצאה בעולה כתובתה מנה ואישה שנמצאה מוכת עץ ולא כלום, ונמצאה בעולה חמורה ממוכת עץ? מאהבת הקיצור לא נאריך בביאור שאלתו, לעניינינו חשוב הוא שקושיית המהרש"ל העסיקה גם את המהרש"א, המהר"ם, הר"י בן לב ונדונה בספר *פני יהושע*. וכך כותב

המהרש"א (בדילוגים):

כתב מהרש"ל: יש להקשות כאן שאלה רבה, מה דעת התוספות שהקשו ... גם מהר"י אבן לב הקשה כן, ע"ש. ואין להאריך בדבריהם כי דחוקים הם. אבל הנראה לי בכוונת דברי התוספות ... ונראה דזוהי דעת רש"י שכתב דלא גרסינן 'מההיא', וקושטא הוא, דלפי המסקנה מתוקמא סברא דרבא לעיל ... ולזה באו התוספות לקיים גרסת כל הספרים דגרסו 'מההיא' ... ובהכי סליקו דברי התוספות כהוגן בלי גמגום לפי גרסת הספרים דגרסי 'מההיא' ועל פי הדברים האלה סמכו בקושייתם ...

התשובות הרבות שכבר ניתנו לשאלה זו אינן מספקות את רבי פינחס וגם הוא מציע שתי תשובות משלו לשאלה זו. מודעותו לריבוי העוסקים בשאלה זו בא לידי ביטוי בפתיחה לדבריו, וכך הוא כותב: כבר תמהו מהרש"ל ומהרש"א ונדחקו לפרש בדרכים רחוקים, וכ"כ בספר פני יהושע דע"כ היה להתוספות איזה יישוב להעמיד, הדר ביה רבא מהא דקאמר זינתה מעיקרא ולא כלום, אלא שלא רצו להאריך. ואף אני אענה חלקי ... עוד נראה לפרש דברי התוספות הנ"ל ... וזה נראה לעניות דעתי יותר נכון.

בדוגמה זו, בשני אופנים מיישב רבי פינחס את קושיית המפרשים על דברי התוספות. לסיכום סעיף זה נוכל לומר שחלק חשוב ובראש תופסים רש"י ותוספות בתלמודו של רבי פינחס. הן הסברת שיטותיהם והן יישוב דבריהם מקושיות שהקשו עליהם או שהוא עצמו מקשה עליהם מן הסוגיה או ממקומות אחרים, הפורצים את גבולות הסוגיה.

מביא ראיה לשיטת רש"י ותוספות:

פעמים שרבי פינחס מביא ראיה לדבריהם של רש"י או של התוספות. בקידושין (דף ב עמ' ב ד"ה אי בעית אימא) הוא כותב: "ולכאורה נראה ראיה מזה למ"ש תוס' שם דאף בשטר דה"ל כמו תליוה ויהיב אפילו הכי מדינא הוי קידושיו קידושין ...". ושם (דף ה עמ' א) על תוספות ד"ה שכן פודין, הוא כותב: "וכיון שזכינו לזה נראה לענ"ד דמזה ראיה למה שכתבנו בסמוך בלשון רש"י ז"ל דאינו יכול לקדש בשטר חוב של עצמו מדין כסף, כגון שלא הזכיר בו לשון קדושין ...".

ודוגמה אחרונה נביא מכתובות (דף י עמ' ב) במשנה שם: "בתולה כתובתה מאתים ואלמנה מנה". ובגמרא: מאי אלמנה? אמר רב חנא בגדתאה: אלמנה - על שם מנה. ... אלמנה דכתיבא באורייתא [ועדיין לא נתקנו כתובות. רש"י] מאי איכא למימר? דעתידין רבנן דמתקני לה מנה. ומי כתב קרא לעתיד? אין, דכתיב: ושם הנהר השלישי חדקל הוא ההולך קדמת אשור (בראשית ב, יד), ותנא רב יוסף: אשור - זו סליקא, ומי הואי? אלא דעתידה, הכא נמי דעתידה.

לכאורה בתשובה לשאלת המקשן, יכלה הגמרא לתרץ שמכאן ראיה שכתובת אלמנה מנה מן התורה, שהרי שהשתמשה התורה בלשון 'אלמנה', משמע שכבר מדין תורה כתובתה הייתה מנה. אולם התוספות

(ד"ה אלמנה) כתבו שאין להוכיח כן, שכן בימי משה לא היה מנה אלא ככר ולא היו מונים כסף במנה אלא בככר.

רבי פינחס בפירושו לדברי התוספות כותב שרש"י חולק על התוספות, ולדעתו אין להוכיח מכאן שכתובת אלמנה מנה מהתורה, שכן עדיין לא נתקנו כתובות. משמע מלשונו של רש"י שגם אם היה נהוג בימי משה רבנו לתת לאלמנה מנה בכתובה, לא היה זה דין תורה. גם אם חכמי אותו הדור היו מתקנים כך. חידושו של רבי פינחס הוא שלדעת רש"י לא כל מה שכתוב בתורה הוא דאורייתא, ויתכן שכתובה נכתבה בתורה, כפי המנהג שנהג אז, ועדיין אין היא מדאורייתא. וז"ל:

דאפלו אם היה תיקון בשעת מתן תורה, שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, מכל מקום בשביל שנקראת אלמנה מחמת התיקון, וכתבה התורה זה השם אלמנה כפי לשון בני אדם, אכתי בשביל זה לא יהיה נתינת הכתובה דאורייתא.

בהמשך דבריו מביא רבי פינחס שתי ראיות להסברו את דעת רש"י:

ויש להביא קצת ראיה למ"ש דס"ל לרש"י ז"ל, דאף דכתבו התורה השם כפי המנהג, אפ"ה אינו מדאורייתא, ממה שפירש"י במגילה (דף כב ע"ב) בר"ח שאין בו ביטול מלאכה, מדכתיב בקרא: ביום המעשה (שמואל א כ, יט), מכלל דר"ח לאו יום המעשה. והרי אין לנו שום איסור לעשות מלאכה בר"ח מדברי קבלה. הרי דאף דנקרא כן מפני המנהג אין בזה שום איסור, וה"נ כן הוא. וכה"ג איתא בסנהדרין (דף מז ע"ב) דאין להביא ראיה לקבורה מן התורה, מדאקבור צדיקי ומשאר מילי, דדילמא מנהגא. הרי דאף דנכתב המנהג בתורה אפ"ה אינו מדאורייתא.

הראיה הראשונה מראש חודש שלא נכלל בכתוב בביטוי 'יום המעשה' ומכאן שאין הוא יום מעשה ואסור במלאכה, ומכל מקום אין לנו איסור על מלאכה בראש חודש. והראיה השניה ממנהגי הקבורה שנכתבו בתורה ואע"פ כן אין הם מדאורייתא. שתי ראיות הביא רבי פינחס לפירוש רש"י בסוגייה זו. וכך דרכו במקומות נוספים.

מקשה על שיטת רש"י ותוספות:

יחסו המיוחד של רבי פינחס לרש"י ולתוספות, מאמציו ליישב את שיטתם עם מהלך הסוגיה וניסיונותיו לתרץ קשיים שעולים משיטתם, לא מנעו מרבי פינחס לבחון את שיטתם בעין ביקורתית ולהקשות עליהם, הן מתוך הסוגיה והן ממקומות אחרים, עד שפעמים הוא מקשה על סתירה בין דברי התוספות כאן לדבריהם בסוגיה אחרת או אפילו ממסכת אחרת.

בכתובות (דף יא ע"ב) מביאה הגמרא את מחלוקת רב ושמואל ביחס לקטן שבא על הגדולה, שלדעת רב עשאה מוכת עץ ולדעת שמואל אין מוכת עץ בבשר [ואי בעולה לא הויא, מוכת עץ נמי ליתא. רש"י]. ובתוספות שם (ד"ה ושמואל) מעמידים את דברי שמואל דווקא בלא השיר בתוליה, "דאי בהשיר למה יש לה להיות פחותה ממוכת עץ [ולהחשב בעולה]".

על כך מקשה רבי פינחס:

לכאורה קשה דא"כ משמע דאם בא עליה גדול ולא השיר בתולים אפ"ה כתובתה מנה ולא משמע כן מדברי התוס' לקמן (דף ל"ט ע"ב ד"ה טעמא מאי וכו') דאם בא עליה שלא כדרכה יש לה כתובה מן התורה, דהא אם בא עליה שני יש לה קנס וכו' הרי דמדמו כתובה לקנס. א"כ הוא הדין בהעראה דהא כתבו התוס' בסנהדרין (דף ע"ג ע"ב) בשם הירושלמי דאם העירו בה עשרה בני אדם יש לה קנס א"כ הוא הדין לענין כתובה דכל זמן שלא איבדה בתוליה כתובתה מאתים?

מהסבר התוספות לדעת שמואל, שדווקא קטן הבא על הגדולה ולא השיר בתוליה דינה כבתולה, משמע שגדול שבא עליה ולא השיר את בתוליה עשאה בעולה וכתובתה מנה. מסקנה זו סותרת את דברי התוספות עצמם במקום אחר. סתירה זו יוצאת לרבי פינחס משילוב שני דיבורים בתוספות: האחד בכתובות (דף לט) והשני בסנהדרין (דף עג). משניהם יחד עולה שכל עוד שלא השירו בתוליה דינה כבתולה וכתובתה מאתים.

בהמשך דבריו מיישב רבי פינחס קושי זה, וגם מסביר את דברי רש"י והרמב"ם על פי תירוץ, אולם לענין שאנו עוסקים בו די בציטוט השאלה כדי להראות את תפיסתו את התוספות כחיבור אחיד, שכל חלקיו צריכים להתאים זה לזה. בקיאותו של רבי פינחס, בספרות התלמודית ובמפרשיה, מאפשרת לו לבחון פעם אחר פעם את הנחתו זו.

יש ורבי פינחס מקשה על דברי התוספות מסברתו. בכתובות (דף לג ע"ב ב על תוספות ד"ה אלמלא נגדוה) הוא מקשה על דברי התוספות המקבילים במסכת עבודה זרה:

ואומר ר' תם וכו' ובפרק קמא דע"ז כתבו, עוד יש ראייה מהא דאמר במגילה: הם לא עשו אלא לפנים וכו' (מגילה יב ע"א). ולא הבנתי דבריהם, וכי בשביל שלא קידשו השם יתחייבו כליה, הא על כל פנים אנוסים היו ואין חייבים מיתה, כמ"ש התוספות בסנהדרין (דף סא ע"ב)?

בהמשך דבריו הוא מביא דברים ששמע מאחיו ומסיים "נמצא דלפי זה אין מקום לקושיית התוספות אפילו משום קידוש השם". אלא שלמרות מסקנתו הוא נדחק להעמיד את דברי התוספות וכותב: "אך נראה דדבריהם שם היינו דתקשי מזה לאבוי ... מכל מקום לפי מה שאמרנו י"ל דבני נח אין מצווים על זה" ואם כן מתורצת קושיית התוספות. למרות שהוא מאריך להסביר מדוע אין מקום לקושיית התוספות, בסוף דבריו הוא מוצא להם מקום, גם אם בדוחק, אך מדגיש כי ניתן לתרצם על פי דבריו. פעמים שהוא גם חולק על דברי התוספות ומעדיף לקבל דברי ראשונים אחרים: בכתובות (דף צה ע"א על תוספות ד"ה הא רבי מאיר), הוא כותב: "לכאורה קשה, מאי קשיא ליה, דאי הוי משני הכי תקשה בסיפא ...". ובהמשך דבריו (על תוס' ד"ה התם) הוא מסיים: "ולפ"ז נלע"ד לולי דבריהם דיש לפרש יותר לפמ"ש לעיל לשיטת הר"ן והפוסקים ...".

דוגמה אחרונה לסעיף זה נביא בקצרה מקושייתו על דברי רש"י במסכת קידושין (דף כח ע"א ד"ה שלא נתנה להתבע). הגמרא שם מחפשת מקור לגלגול שבועה. לאחר שלמדה הגמרא מסוטה דין גלגול שבועה באיסור, מנסה הגמרא ללמוד גלגול שבועה בממון בקל וחומר מאיסור (=סוטה):

אשכחן סוטה דאיסורא, ממונא מנלן? תנא דבי רבי ישמעאל: ק"ו, ומה סוטה שלא ניתנה להתבע

בעד אחד - מגלגלין, ממון שניתן להתבע בעד אחד - אינו דין שמגלגלין.
 רש"י: שלא ניתנה ליתבע - שבועה שלה בעד אחד, כדאמרינן התם (ריש סוטה) דצריך שני עדים
 שראוה שנסתרה, דיליף דבר דבר מממון.

רש"י מפרש שהקל-וחומר נלמד מדין סתירה של אישה סוטה שהוא בשני עדים, ומה שבועה שצריך שני
 עדים כדי לחייבה ניתן לגלגלה, שבועה שדי בעד אחד לחייבה (=שבועת ממון) לאו קל-וחומר שניתן
 לגלגלה.

על דברי רש"י הללו מקשה רבי פינחס שלוש שאלות:

ולכאורה דבריו תמוהים, דהא דאמרינן בריש סוטה (ד, ב עמ' ב) דהא דבעינן בסתירה שני עדים
 יליף ר' יהושע שם דף ב' ע"ב מקרא ד':ועד אין בה', בה ולא בסתירה?
 ותו קשה לי: דהיכא יליף מעד אחד על הסתירה, דהא קימ"ל גבי ע"א דכל מקום ששנים מחייבין
 אותו ממון ע"א מחייבו שבועה, אבל במקום ששנים מחייבין אותו שבועה אין ע"א יכול לחייבו
 שבועה. אם כן בסתירה דאפילו ב' עדים אין מחייבין אותו אלא שבועה אפילו בממון כהאי גוונא
 אין עד אחד מחייבו שבועה?
 ותו קשה דהא בסתירה פליג ר"א וסבירא ליה דסגי ע"א ומנא ליה גלגול שבועה?

שאלתו הראשונה היא מדברי הגמרא בסוטה, שם מבואר שאע"פ שלסתירה צריך שני עדים, לעדות
 שנטמאה האישה די בעד אחד, כיון שרגליים לדבר. אם כן אין כאן קל-וחומר, שכן גם באיסור זה סגי בעד
 אחד.

שאלתו השנייה היא מסברה, שהרי במקום ששני עדים אין מחייבים אלא שבועה (כמו בסוטה ששני
 העדים שנסתרה מחייבים אותה שבועה) אין עד אחד מחייב שבועה. וא"כ בממון, במקרה הדומה לסתירה,
 ששני העדים מחייבים שבועה בלבד, עד אחד לא מחייב אפילו שבועה, ואין זה ממון הניתן להתבע בעד
 אחד, וא"כ נפל הקל-וחומר?

ושאלה שלישית, לדעת רבי אליעזר, בגמרא בסוטה שם, שבקנוי וסתירה די בעד אחד, מהיכן לומדים
 גלגול שבועה?

בהמשך דבריו מציע רבי פינחס פירוש אחר:

ולוא דברי רש"י ז"ל ה' נראה דכולה מילתא ילפינן מע"א בטומאה ... והנה לפי זה מוכח
 כדעת הרי"ף ז"ל דפסק דיכול להשביע בספק ע"פ עד א' כדאיתא בח"מ סוף סימן ע"ה ... וקשה
 על הרשב"א ז"ל שכתב בשמעתין דלא כהרי"ף ז"ל כמו שיבאר. וצ"ל דהרשב"א ז"ל מפרש
 דהא דקאמר ...

על פי פירושו החדש הוא מסביר את דעת הרי"ף ומכוחו הוא מקשה על דעת הרשב"א. בהמשך דבריו הוא
 חוזר לדון בדברי הרשב"א הללו וגם מציע תירוץ לדברי רש"י: "ונראה ליישב דברי רש"י ז"ל ...".
 מכל מקום למדנו שגם פירוש רש"י עובר תחת שבט ביקורתו, והוא מקשה עליו הן מהסוגיה ממנה מביא

רש"י את פירושו והן מסברה.

מן הדוגמאות שהבאנו, והן מאחרות שבדקנו, עולה כי כמעט תמיד מיישב רבי פינחס את שיטות רש"י ותוספות, כולל מהקושיות שהוא עצמו הקשה עליהם. וגם כאשר הוא מעדיף דרך אחרת בהסברת הסוגיה או פסיקת הלכה, הוא משתדל שלא להשאיר את שיטת רש"י ותוספות בלא תירוץ, גם אם התירוץ דחוק לעיתים. עם זאת אין הוא נרתע, כפי שראינו, מלהקשות על דבריהם וגם להציע פרושים אחרים לסוגיה או לתרץ את קושיות התוספות באופן אחר מהתוספות עצמו. על כך בקצרה בסעיף הבא.

מציע פירושים חלופיים לפירושיהם של רש"י ותוספות:

במקומות רבים מציע רבי פינחס פירושים חלופיים לפירושים שהציעו רש"י ותוספות. בדרך כלל יוצעו פירושים אלה לאחר הבאת דבריהם של רש"י ותוספות ולעיתים גם לאחר דיון בהם, ובתוספת הפתיחה: "ולולי דבריהם היה נלע"ד".

בכתובת (דף יט ע"א) עוסקת הגמרא בעדים החתומים על השטר וטוענים שחתמו עליו באונס. הגמרא שם מביאה את דברי רב חיסדא:

אמר רב חיסדא: קסבר רבי מאיר עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו - יהרגו ואל יחתמו שקר. אמר ליה רבא: השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי, אמרינן להו: זילו חתומו ולא תתקטלון, דאמר מר: אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש - אלא עבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים בלבד, השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו?.

על דברי רבא הללו כותבים התוספות:

דאמר מר אין לך דבר כו' - פירוש אפי' מאן דמחמיר לא מחמיר אלא בהנך, דרבא גופיה קסבר דאפילו בהני אינו חייב למסור עצמו בצינעא, במס' ע"ז בפרק ר' ישמעאל (דף נד. ושם). ואין חילוק בין הנך לשאר ובפרהסיא בכולהו יהרג ולא יעבור.

מדברי התוספות משמע שכוונת רבא לומר שרב חיסדא טעה בהלכה זו, שהרי פסק, שלדעת רבי מאיר, עדים שאמרו להם לחתום על שטר מזוייף צריכים למסור את הנפש, למרות שההלכה היא שאין למסור את הנפש אלא על שלוש עבירות בלבד. אומנם רבא עצמו סבור שאף על שלוש עבירות אלה אין למסור את הנפש בצנעה, וכאן מדובר בצינעה, שכן אין דרך לאנוס אדם לחתום על שטר מזוייף בפני עשרה (ועיין מהרש"א כאן). מכל מקום גם המחמירים בהלכה זו, וסוברים שיש למסור את הנפש גם בצינעה, סוברים כן דווקא בשלוש עבירות ולא בעדות שקר.

על שיטת רבא עצמו, שהוזכרה בתוספות, הקשו התוספות במסכת ע"ז (דף נד ע"א ד"ה הא בצינעא):

הא בצנעא הא בפרהסיא - לכאורה משמע דרבא ס"ל דאונס דצנעא אין לו למסור עצמו. ומתוך כך היה נראה לפסוק כרבי ישמעאל דשרי נמי עבודת כוכבים בצנעא.

וקשיא, דחס ושלום שנפסוק עבודת כוכבים יעבור ואל יהרג.

ועוד בשאלות דרב אחאי פרשת וארא (סימן מב) פוסק כר' יוחנן דאמר בשילהי בן סורר ומורה

(סנהדרין דף עד. ע"ש) משום ר"ש בן יהוצדק כל מצות שבתורה יעבור ואל יהרג חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים, יכול אפילו בפרהסיא? ת"ל ולא תחללו את שם קדשי.

התוספות עצמם מתרצים שם קושיות אלו, אך רבי פינחס בתוך דבריו מציע להם פירוש משלו. וכך כותב רבי פינחס על דברי התוספות בסוגיתנו:

הקושי שבדברי תוס' ד"ה דאמר מר וכו' דרבא גופיה וכו'. לולי דבריהם ז"ל נלענ"ד דודאי רב חסדא התוספות שלפירושם לא טעה בהא שיהיו מחויבים למסור נפש בשביל עדות שקר יותר מכל לא תעשה רב חסדא טעה. שבתורה.

הצעת פירוש חדש לדברי רב חסדא ונראה לפי מאי דאיתא בח"מ סימן שפ"ח ס"ג וסימן רצ"ב ס"ח, דיש לחלק בין כשהאנס בא תחלה על ממון חבירו ובין כשהוא בא להציל עצמו בממון חבירו, ס"ל לרב חסדא בהא אם ירצה הגזלן להרוג אותו והוא בא לפטור עצמו בחתימת שקר על חבירו דאין יכול להציל עצמו בממון חבירו. וס"ל דאסור לגזול או להפסיד ממון חבירו לרפאות את עצמו. והיינו דקאמר עדים שאמר להן: חתמו שקר ואל תהרגו, מבואר הלשון שבא להרוג אותם רק שאמר להם חתמו שקר ותנצלו מהריגה, מדלא קאמר חתמו שקר ואם לאו תהרגו.

הסבר תשובת רבא על דברי רב חסדא והיינו דהשיב רבא דאכתי ה"ל פקוח נפש להציל עצמן ורשאי לעשות כן. ובאמת קי"ל בנרדף שמותר לשבר כלים בדרך, רק שמחויב לשלם. עיין שם בסימן שפ"ח ולא משוי נפשייהו רשיעי.

יישוב קושיית תוספות על שיטת רבא במסכת עבודה זרה (דף נד ע"א ד"ה הא בצינעא) ובזה יש לתרץ קושיות התוספות על רבא דמה דס"ל דאפילו בע"ז אינו מחויב למסור בצינעה, היינו כשהכפיה על הע"ז, משא"כ כשבא להציל עצמו בע"ז בודאי אסור להתרפאות אפילו בעצי אשירה.

יישוב דעת רבא עם דעת רשב"י. ובזה מתורץ נמי קושיות התוס' בפרק ר' ישמעאל שם, דאיך פליג רבא ארשב"י דבכל עבירות אם אמר לו לאדם עבור וכו' חוץ מע"ז, דהתם שאני שבא על ההריגה ואמר לו עבור ואל תהרוג ובה מודה רבא כנלע"ד. ודוק:

רבי פינחס דוחה את פירוש התוספות מפני שמשמע ממנו שרב חסדא טעה בהלכה פשוטה. ולכן מציע רבי פינחס פירוש חדש לדברי רב חסדא. חידושו של רבי פינחס הוא בהבחנה בין אדם שמאויים על ידי אחרים ובא להציל את עצמו, לבין אדם שנדרש לעשות עברה ואם לא יעשה אותה יומת. במקום שאדם בא להציל את עצמו בממון חבירו, סובר רב חסדא שאסור לו לעשות כן והוא מחויב למסור את הנפש ולא לגזול את ממון חבירו. ולכן בשעה שאומרים לאדם שיהרגוהו, אבל אם יחתום על השטר המזויף ינצל, לדעת רב חסדא אסור לו לחתום, שכן בחתימתו על השטר המזויף הרי הוא כגזול ממון חבירו, שיצטרך לשלם את דמי החוב שבשטר למרות שלא לוהו אותם. אולם במי שאומרים לו חטא (=חתום על

השטר המזוייף) ואם לאו תהרג, מודה רב חיסדא שיעבור ולא יהרג. שהרי כאן אין הוא מציל עצמו אלא אנוס לעבור עבירה.

על כך משיב רבא לרב חיסדא, שגם במקום שאומרים לו שיהרג ואם יחתום על השטר המזוייף ינצל, מותר לו להציל עצמו בממון חבירו, שכן גם זה נדחה מפני פיקוח נפש. על פי חילוק זה יובנו גם דברי רבא. דעת רבא שבצנעה יעבור על עבודה זרה ולא יהרג היא דווקא במקום שכופים אותו לעבור עבירה ואם לא יעשה יהרג. אבל במקום שרוצים להורגו ואומרים לו שאם יעבוד עבודה זרה ינצל, גם רבא מודה שאסור לו לעבור ולהציל עצמו בעבודה זרה.

חילוק זה גם מסביר את שאלת התוספות (בעבודה זרה, שם) כיצד חולק רבא על דברי רשב"י שעל עבודה זרה חייב אדם למסור את הנפש. רבא שהתיר לעבור ולעבוד עבודה זרה דיבר על מקרה שכופין אותו על העבירה ואילו רשב"י מדבר על מקרה שהאנס בא על ההריגה, אלא שאומר שאם יעבוד עבודה זרה יציל את עצמו. ובזה גם רבא מודה שימסור את נפשו ולא יעבור.

בדוגמה זו מציע רבי פינחס פירוש חדש לדבר רב חיסדא, ועל פיה מסביר את הסוגיה בכתובות וכן את הסוגיה במסכת עבודה זרה באופן אחר מהתוספות כאן ומהתוספות בעבודה זרה.

דוגמה נוספת להצעת פירוש חלופי לדברי התוספות: בכתובות (דף ק ע"א) עוסקת הגמרא בדיני הונאה במקח. סוגיה זו מופיעה בכמה מקומות בש"ס, היא סבוכה ורבו בה השיטות והפרטים. אנו נביא בקצרה רק את הנחוץ לענייננו. במשנה שם נחלקו חכמים ורשב"ג בדין אונאה בפסק דין:

שום הדיינים שפיתחו שתות או הוסיפו שתות מכרן בטל.

רשב"ג אומר: מכרן קיים, אם כן מה כוח בית דין יפה.

ובגמרא שם: אמר רב הונא בר חנינא אמר רב נחמן: הלכה כדברי חכמים.

פסיקה זו של רב נחמן כחכמים הביאה את ר' תם להקשות כמה קושיות על סוגיית הגמרא במסכת קידושין (דף מב ע"ב). בעקבות קושיותיו כותבים התוספות: "הלכך נראה לר' תם כמו שגורס רבנו חננאל והלכות גדולות ורב אלפס ...".

על כך כותב רבי פינחס: "לולי דבריהם יש ליישב הגרסה ... ולפי זה יש ליישב קושיית התוספות ...". רבי פינחס אינו מקבל את תיקון הגרסה שמציע ר' תם. הוא מיישב את הגרסה שלפנינו ועל פיה מיישב את קושיות התוספות. בתירוץ זה הוא מציע פירוש לסוגיה השונה מפירוש התוספות.

ראינו כי למרות המקום החשוב שנותן רבי פינחס לפירושי רשב"י ותוספות, אין הוא נמנע מלחלוק עליהם, מלפרש ומלתרץ בדרכים אחרות. עצמאותו נשמרת ואין הוא משתעבד לפרשנותם. יחס דו-צידדי זה, מצד אחד הגנה על הפרשן והפוסק ומצד שני חירות אינטלקטואלית לחלוק ולהציע פירושים אחרים, הפכה לאבן יסוד בדרך לימודו. בשלב הראשון של הלימוד יש לנסות להבין את השיטות לעומק ולנסות ליישב את הקשיים העולים מהן. אולם פעולה זו היא הקדמה לשלב השני של הלימוד הכולל את ההבנה העצמאית של הלומד ובעקבותיה את היצירה והפרשנות החדשה. גם כשתיארנו את העיסוק בהלכה

שבספריו⁴² עמדנו על כך שניכרת בדרך לימודו המגמה לשלב את ההלכה בלימוד הגמרא בשני צדדיה: מחד, הוא משתדל להתאים את פרשנות הגמרא להלכה הפסוקה בספרי הפוסקים. מאידך דרך לימודו מובילה אל הסקת מסקנות הלכתיות ופסיקת הלכה ואפילו חדשנות הלכתית. להלן נראה שגם ביחסו אל שאר החכמים המוזכרים בספרו חוזר יחס דו צידי זה של כבוד לפרשן מחד, המביא לדיוק בהבנת דבריו ולהגנה עליהם מפני קשיים שנתלו בהם, ומאידך חירות ועצמאות מחשבתית המביאה לעיתים להקשות על דבריהם או אפילו לחלוק עליהם ולהציע פירושים חלופיים לפירושיהם.

על עצמאות מחשבתית זו נעיר כי היא שונה בשניים מהחשיבה העצמאית שנהגה בדרך הפלפול, ומקורה ב'סברה מבחון'. ה'סברא מבחון'⁴³ נזכרה כבר בדברי רבי יצחק קנפנטון בספרו *דרכי הגמרא*, וכך הוא מבאר אותה:

וראה גם ראה בכל מאמר ומשפט מה הייתה סובר מסברתך או מבין משכלך בטרם שיבוא התנא או האמורא ההוא, כי יבוא לך מזה תועלת רב כי אם היית סובר מעצמך כמותו תיקשי לו: מאי אתא לאשמועינן, פשיטא? ואם סברתך מנגדתו, יש לך לדעת ולחפש מהו ההכרח שיש לו לומר כן, ומה היא החולשא או הריעותא שיש במה שאתה הייתה סובר. וזהו הנקרא 'סברא מבחון'. וככה תעשה כאשר תעיין בגמרא או במקרא, כי בתחילה תעיין בכל מאמצי כוחך, והוי משתדל להבין בשכלך כל מה שתוכל, בטרם תבוא לראות מה שפירשו בו המפרשים על אותה משנה או גמרא או מקרא. כי יצא מזה התועלת הנזכר.

שני עקרונות עומדים ביסוד הלימוד העצמאי, ה'סברא מבחון': האחד – שהוא בא בתחילת העיון, השני – שהוא נעשה בלי לעיין בפירושי מי שקדם ללומד. בנוסף, הסברא מבחון אינה מביאה את הלומד לכלל חידוש, אלא לבחינה האם סברתו תואמת את האמור במשנה או בגמרא. בחינת דרך הרצאת חידושי של רבי פינחס מעלה כי הוא מקדים לחידושי את פירושי מי שקדמו לו, ובעיקר רש"י ותוספות, ורק לאחר בחינתם הוא מרצה את חידושי. בנוסף חידושי כמעט תמיד נסמכים על דברי הפוסקים וברוב המקרים הוא משלב עקרונות הלכתיים או פרשניים שנתבארו במקומות אחרים, בפירושו או בתירוץ שהוא מציע. דוגמאות לכך הבאנו בסעיף העוסק בפרשנותו לגמרא, 'ההלכה ככלי פרשני'⁴⁴. בקיאותו בכל הספרות התורנית, הן זו הסדורה על דף הגמרא והן זו החונה סביב *השולחן ערוך*, אפשרו לו לשלב בלימוד הגמרא ובבחינת דברי הראשונים את מסקנות הפוסקים המיישבות את דבריהם.

הבדלים אלה אינם מקריים. דרך הפלפול שאימצה את ה'סברא מבחון' מצאה בה כלי חשוב להתפתחות הלומד, להקנות לו יכולות הבחנה בדקויות שבטקסט ולפתח בו את יכולת החשיבה והחידוש. החידוש עמד במרכז וצורת הלימוד באה כדי לפתח בלומד יכולת ליצור את הפירוש המחודש. אצל רבי פינחס לא החידוש עומד במרכז אלא הלכה. פירושי וחידושי תואמים את ההלכה והלימוד מכוון ליצירת הרמוניה

⁴² לעיל עמ' 91, בסעיף: פרשנות והלכה.

⁴³ עמדנו עליו לעיל, פרק א', עמ' 24.

⁴⁴ לעיל עמ' 103.

בין הגמרא וההלכה. מכאן שגם החידוש צריך להיות נסמך על דברי המפרשים שקדמו ולהתאים לשיטת ההלכה. אין בידינו לדעת האם רבי פינחס השתמש ב'סברא מבחוץ' ככלי לפיתוח תלמידיו, אך יכולים אנו לומר שהעצמאות המחשבתית שעמדה ביסוד פירושו חיברה את יכולת המחשבה שביסוד ה'סברא מבחוץ' עם הבקאות המפליגה בספרות התורנית כולה.

מכאן נמשיך לבחינת יחסו של רבי פינחס לשאר החכמים אותם הוא מזכיר בפירושו.

יחסו לרי"ף ולרמב"ם:

מתחילה סברנו לייחד את הסעיף ליחסו אל הרמב"ם, אלא שתוך בחינת הדברים התברר כי גם ביחסו אל הרי"ף יש משום חדשנות כשם שיש ביחסו אל הרמב"ם. אמת היא שרבי פינחס עוסק בדברי הרמב"ם הרבה יותר ממה שהוא עוסק בדברי הרי"ף, אך הבדל זה הוא כמותי. צורת לימוד הרי"ף והרמב"ם שווה במקרים רבים, וכפי שנדגים להלן.

עוד אנו צריכים להקדים ולומר, כי השימוש במילה "חידוש" ביחס לשילוב פרשנות הרי"ף והרמב"ם בלימוד הגמרא מתייחסת לאופן לימוד הגמרא בישיבות במאה השמונה-עשרה. ולשם הסבר דברינו נצטט מדברי ישראל משה תא-שמע במאמרו "דברים אחדים על הספר פני יהושע ועל מחברו"⁴⁵:

עיקרון זה [לעסוק רק בבירורים שיש להם השפעה על פסיקת ההלכה] נראה לנו מובן מאליו ומקובל על כולנו, ואין אנו מבינים מה הוא החידוש הגדול שחידש [בספר פני יהושע] בנקיטת דרך זו. אלא שעניין זה מתבהר על רקע ידיעת דרכי הלימוד שהיו רווחות אז בגרמניה ובגליציה, ואשר הובהרו, לראשונה במחקר, במאמרו של פרופ' דימיטרובסקי [על הפלפול] ... פלפולים אלו עסקו כולם בצדדים טכניים של הסוגיה, בשאלות של סדר הדברים בה ובבחינת המוקדם המאוחר במהלכה, ... פלפולים אלה נתנו מקום לחידודים ולהברקות ונתחבבו על לומדים, ואולם הלימוד כולו נעשה עקר וחסר תועלת.

אף אנו צריכים לבחון את שילוב הרי"ף והרמב"ם בדרך לימוד הגמרא על רקע שיטת הלימוד שהייתה נהוגה בתקופה שקדמה לרבי פינחס. לעיל (בפרק א'⁴⁶) עמדנו על כך ששילוב הפרשנות הספרדית בלימוד הגמרא נעשה רק במאה השמונה-עשרה. הדברים נכונים גם ביחס לרי"ף ולרמב"ם. הפוסקים נזקקו לדבריהם, הלומדים, הרבה פחות. לימוד הגמרא התמקד בשיטותיהם של רש"י ותוספות וכמעט שלא נוסף עליו דבר, ודאי שלא ספרי פסיקה כדוגמת הרי"ף והרמב"ם. עצם שילוב דברי הרי"ף והרמב"ם בדרך הלימוד היא כבר חדשנות ביחס למקובל בתקופה שקדמה לרבי פינחס. העיסוק בדברי הרי"ף והרמב"ם בא כדי להסמיק את ההלכה אל הסוגיה התלמודית ובזה כבר חרג רבי פינחס מן החשיבה הפלפולית שאינה מנסה להסיק מסקנות הלכתיות מתוך הסוגיה. בנוסף, עצם העיסוק בדברי הרי"ף והרמב"ם מהווה

⁴⁵ בקון, גרשון, שפרבר, דניאל וג'מאני, אהרון (עורכים), מחקרים בתולדות יהודי אשכנז, ספר היובל לכבוד יצחק (אריק) זימר, בר-אילן, רמת-גן תשס"ח, עמ' 280.

⁴⁶ עמ' 42 והלאה.

חידוש, שהרי דברי הרי"ף והרמב"ם כאן הוזכרו תוך כדי לימוד הסוגיה ולא אגב פסיקת הלכה. השימוש ברי"ף ובעיקר ברמב"ם, כאמור, הוא מסימניה הבולטים של שיטת הלימוד שהלכה והתחדשה בתקופתו. אולם החידוש לא מתמצה בעצם הבאת הרי"ף או הרמב"ם אל לימוד הגמרא. צורת שילובם באה בכמה פנים שאף בהם יש מן החידוש, כפי שנדגים להלן, אך קודם לכך נעיר על המרכזיות של דברי הרמב"ם בשיטת לימודו של רבי פינחס. על פי פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן מזכיר רבי פינחס, בספרו על מסכת קידושין, את הרי"ף ב – 58 פסקאות ואילו את הרמב"ם ב – 311 פסקאות.⁴⁷ ספירת המקומות בהם הוא עוסק ברמב"ם, בפרק הראשון של מסכת כתובות, מעלה כי למעט שני דפים (דף ג' ודף ו) בכל דף בפרק דן רבי פינחס בדבריו של הרמב"ם. האינטנסיוויות בה עוסק רבי פינחס בדבריו של הרמב"ם מלמדת על המקום החשוב שהוא נותן לדברי הרמב"ם בדרך לימודו, ולא רק בפסיקת ההלכה, וכדלהלן:

פרשנות לפסקי הרי"ף והרמב"ם:

השלב הראשון בשילוב הרי"ף והרמב"ם בדרך לימודו הוא עצם לימודם בצמוד ללימוד הסוגיה. לאחר הבנת הסוגיה בגמרא פונה רבי פינחס ללימוד שיטותיהם. בכמה מקומות מקדיש רבי פינחס פסקאות להסברת פירושיהם ופסיקותיהם.

בכתובות (דף קז ע"א-ב) עוסקת הגמרא בזכות האשה לזון מנכסי בעלה. סוגיה זו פותחת במחלוקת רב ושמואל: "רב אמר: פוסקים מזונות לאשת איש, ושמואל אמר: אין פוסקים מזונות לאשת איש ... בשמעו בו שמת כולי עלמא לא פליגי [דפוסקים מזונות לאשת איש], כי פליגי בשלא שמעו בו שמת ...". על דברי שמואל שאין פוסקים מזונות לאשה כל עוד לא שמעו בו (בבעל) שמת, מקשה הגמרא מברייתות, מהן מוכח לכאורה שפוסקים מזונות אף קודם ששמעו שהבעל שמת. לעניינינו נצטט אחת מהן:

תא שמע: האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים, ובאת ואמרה מת בעלי, רצתה - ניזונת, רצתה - גובה כתובתה; גירשני בעלי, מתפרנסת והולכת עד כדי כתובתה? הכא נמי כששמעו בו שמת. ומאי שנא עד כדי כתובתה? דאיהי היא דאפסידה אנפשה [רש"י: שאמרה גרשני, וגרושה אין לה מזונות].

על ברייתא זו כתב הרי"ף שמוכח ממנה שאין הלכה כדברי הירושלמי שאדם שגירש את אשתו ולא נתן לה כתובתה חייב במזונותיה. וז"ל:

תניא האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים ובאתה ואמרה מת בעלי, רצתה ניזונת רצתה גובה כתובתה. אמרה גרשני בעלי, מתפרנסת והולכת עד כדי כתובתה. דייקנן מינה, עד כדי כתובתה אין, יתר מכדי כתובתה לא.

⁴⁷ ספירה זו אינה מדויקת כיון שהחלוקה לפסקאות משתנה בין המהדורות השונות של הספר, אך יש בה לכדי לבסס את קביעתנו שהעיסוק ברמב"ם היווה נדבך חשוב בדרך לימודו של רבי פינחס.

ושמעת מינה דליתא להא דגרסי' בגמרא דבני מערבא: אדם שגירש אשתו ולא נתן כתובתה חייב במזונותיה עד שיפרענה עד פרוטה אחרונה. דאי איתא להאי מימרא הוה ליה למתני נזונת והולכת עד שתפרע כל כתובה, ומדקתני עד כדי כתובתה, שמעינן דכי מטו מזונותיה עד כדי כתובתה פקעה כתובתה במזונותיה ולא שקלה בתר הכי כלום. ואע"ג דאוקמא שמואל להא מתניתא כששמעו בו שמת, ההוא שינויא בעלמא הוא, דהא לית הלכתא כוותיה.

לדעת הרי"ף מדברי הברייטא שהאישה גובה עד כדי כתובתה אנו למדים שאע"פ שעדיין לא נטלה כל כתובתה אין לה מזונות. וכשתגבה במזונותיה סך כתובתה פקעה כתובתה במזונותיה. אלא שהגמרא העמידה ברייתא זו באישה ששמעו בית דין שמת בעלה. ועל כך כתב הרי"ף שאין מזה קושיה שכן אין מסקנת הגמרא כך, אלא כרב שפסק שגם אם לא שמעו שמת בעלה יש לה מזונות. על דברי הרי"ף הללו כתב הר"ן שם:

ואע"ג דאוקמא שמואל להא מתניתא בששמעו בו שמת וכו'. זה שכתב הרי"ף ז"ל כן אין כוונתו לומר דאי מתוקמא בששמעו בו שמת לא שמעינן מינה נמי דליתא להא דבני מערבא, דודאי ה"נ שמעינן מינה, אלא כוונתו ז"ל לומר דלדידן דקי"ל כרב דאמר פוסקין מזונות לאשת איש, כדאיפסיק הלכתא בגמרא בהדיא, לא צריכין לאוקמא להא בששמעו בו שמת, אלא אפי' לא שמעו בו שמת נמי מתפרנסת עד כדי כתובתה ממה נפשך. אבל לשמואל דס"ל דאין פוסקין מזונות לאשת איש אינה ניזונית אלא בששמעו בו שמת. או אפשר שהיינו יכולין לומר דכי אמרינן בירושלמי דחייב במזונותיה דוקא בחייו אבל לאחר מיתה לא.

הר"ן פירש שאין כוונת הרי"ף בדבריו לומר שלשמואל לא ניתן להוכיח שאין הלכה כדברי הירושלמי, אלא אף לדעת שמואל ניתן להוכיח שאין הלכה כדברי הירושלמי, אלא שבא הרי"ף לומר שלדידן דקיימא לן כרב אין צריך להעמיד את הברייטא בששמעו בו שמת. רבי פינחס חולק על הסברו של הר"ן, שהוציא את פירוש דברי הרי"ף מפשוטם, ומסביר את דברי הרי"ף באופן אחר, וכך הוא כותב:

הצגת דברי הרי"ף כתב הרי"ף שמעינן דליתיה לגמרא דבני מערבא וכו'. ואע"ג דאוקמיה שמואל להאיא עם פירוש הר"ן. בשמעו בו שמת ההיא שינויא בעלמא הוא ולית הלכתא כוותיה עכ"ל. וכתב הר"ן שאין כוונתו לומר דאי מתוקמא ששמעו בו שמת לא שמעינן מיניה דליתיה לבני מערבא, דודאי הכי נמי שמעינן וכו'.

פירוש אחר לדברי ולענ"ד נראה הדברים כפשטן דלשמואל דמוקי בשמעו בו שמת צ"ל הא דלא גביא מיד כל כתובתה היינו מפני שהיא אינה רוצה לגבות כתובתה ביחד [בפעם אחת] כפירש"י (ד"ה איהי היא) א"כ כיון שהעיקוב ממנה מה"ת יהיה לה מזונות. שמואל.

הסבר הרי"ף וע"ז הוצרך הרי"ף לכתוב דלית הלכתא כשמואל, אלא כרב ולרב מסתמא מיירי

לבריייתא על פי דעת דניחא לה למישקל כתובתה. דאל"ה למה אמרה גרשני בעלי כיון דפוסקים מזונות רב לאשת איש. אבל לשמואל יש לומר דאמרה גרשני כדי שיתנו לה כתובתה קודם ששמעו שמת. אבל מששמעו שמת חזרה בה כפירש"י נמצא לרב דוקא הקשה הרי"ף.

לדעת רבי פינחס כוונת הרי"ף לומר, שדווקא לדעת רב ניתן ללמוד מן הבריייתא שאין הלכה כירושלמי, אבל על פי דעת שמואל אין להביא ראיה מבריייתא זו שאין הלכה כירושלמי. וטעם הדבר הוא שלדעת שמואל, שאין האישה זכאית למזונות קודם ששמעו שמת הבעל, כיון שהאישה אינה בטוחה שמת בעלה אין היא רוצה לקחת את כתובתה בפעם אחת, אלא מעדיפה לקחת את הכתובה מעט מעט כמזונות, ואם יבוא בעלה תהא כל כתובתה קיימת ומה שלקחה יהיו מזונות. נמצא שהעיכוב בקבלת הכתובה תלוי באישה, ולכן אין לה מזונות עד שלא לקחה את כתובתה. אבל יתכן שבמקרה המדובר בירושלמי, שהעיכוב בתשלום הכתובה תלוי בבעל, יש לה מזונות עד לתשלום הכתובה.

אולם לדעת רב, שפוסקים מזונות לאשת איש, ודאי נוח לה לקחת כתובתה בפעם אחת. נמצא שהעיכוב לתשלום הכתובה הוא מצד הבעל, ואעפ"כ אין לה מזונות יתר על כתובה, ודלא כירושלמי.

בפסקה זו ובבאה אחריה, ממשיך רבי פינחס לעסוק בדעת הרי"ף, הוא מקשה עוד על שיטת הרי"ף ומתרץ ובסופו מביא הסבר נוסף לדברי הרי"ף הללו. לענייננו החשוב הוא שרבי פינחס עוסק בפירוש דברי הרי"ף, לא בפירוש הגמרא. הצמדת לימוד הרי"ף אל לימוד הגמרא לא בא רק ככלי עזר להבנת הגמרא, אלא לשם לימוד הרי"ף עצמו והבנת שיטתו ודרך פרשנותו לגמרא.

כך גם בדוגמה הבאה:

בקידושין (דף ה ע"ב ב ד"ה ספיקא) דן רבי פינחס בהשמטת הרי"ף חלק מדברי הגמרא וכותב: ... ואפשר לומר דלכך לא הביא הרי"ף ז"ל לשון 'ספיקא הוי', משום דלכאורה אין נפקא מיניה כ"כ אי הוי ספיקא דאורייתא לחומרא יותר מחששא דרבנן אלא לענין קרבן, ... ולפי שאין דרך הרי"ף ז"ל ליכתוב אלא דבר הנהוג בינינו לא כתב אלא חששא דרבנן דהוא חומרא יותר, כנ"ל.

בדוגמה זו הוא מפרש את דברי הרי"ף על סמך הכלל שהנחה את הרי"ף בהבאת המובאות בספרו. פרשנות זו הביאה את רבי פינחס לחפש ראיות לדברי הרי"ף והרמב"ם ועל כך הסעיף הבא:

מביא ראיה לפסקי הרי"ף והרמב"ם:

במקומות אחרים מביא רבי פינחס ראיה לשיטת הרי"ף והרמב"ם. נציין בקצרה מספר מקומות בהם מובאות ראיות לשיטותיהם. נפתח בדוגמה לראיה לדברי הרי"ף. בקידושין (דף כח ע"ב א על רש"י ד"ה עד שלא ניתנה להתבע) הוא כותב:

והנה לפי זה מוכח כדעת הרי"ף ז"ל דפסק דיכול להשביע בספק ע"פ עד א' כדאיתא בח"מ סוף סימן ע"ה ... וקשה על הרשב"א ז"ל שכתב בשמעתין דלא כהרי"ף ז"ל כמו שיבואר. וצ"ל דהרשב"א ז"ל מפרש דהא דקאמר הכא בסוטה לא ניתן ליתבע בע"א היינו עד א' דסתירה ... ולפמ"ש זה אינו, דבכהאי גוונא אפילו בממון ליכא שבועה. וצריך לומר בדוחק דסבירא ליה

להרשב"א ז"ל נמי דמיירי בע"א ...

רבי פינחס לא מסתפק בראיה שהביא לדעת הרי"ף אלא גם מתמודד עם דברי הרשב"א שפירש את הסוגיה באופן אחר ודחה את דברי הרי"ף.

כמנהגו ברי"ף כך מנהגו ברמב"ם. במקומות רבים מביא רבי פינחס ראיה לשיטת הרמב"ם. במסכת קידושין (דף כא עמ' ב ד"ה והנה בהגהת מימוני) הוא כותב: "ונראה להביא ראיה לשיטת הרמב"ם ...". וכן שם (דף נד עמ' א על תוספות ד"ה מועלין) כתב: "ועוד נראה להביא ראיה לדברי הרמב"ם ...". ובכתובות (דף עא עמ' ב על תוספות ד"ה כגון): "... ונ"ל עיקר, ומזה ראיה לדעת הרמב"ם ...". ועוד רבים.

אולם רבי פינחס אינו מסתפק בהסברת דבריהם ובהבאת ראיות להם, אלא מקדיש את מירב הדיונים בשיטותיהם ליישוב דבריהם מקושיות שונות שהקשו עליהם או לתירוצי קשיים העולים, לדעתו, מן גמרא, על פסיקותיהם. ועל כך בסעיף הבא.

יישוב קושיות על הרי"ף והרמב"ם:

שילוב דברי הרי"ף והרמב"ם בלימוד הגמרא נעשה על ידי רבי פינחס, בדרך כלל, אגב תירוצי קושיה על דבריהם או יישוב חוסר התאמה, בין המסקנות העולות מן הסוגיה לבין דבריהם. המקום החשוב שתפסו הרי"ף והרמב"ם בעולם ההלכה הביא לריבוי דיונים, קושיות ותירוצים, שהקדישו הפוסקים והפרשנים, לבירור דבריהם, אם בחיבורים המוקדשים לפירוש דבריהם ואם בחיבורים אחרים שנזקקו לדון בדבריהם, למן מפרשי השולחן ערוך ועד לספרות השו"ת.

רבי פינחס מקדיש מספר רב של פסקאות ליישוב קשיים אלה. בדרך לימודו הוא משלב את דברי הרי"ף והרמב"ם כפרשנים, כאשר הוא מסביר כיצד הם הבינו את הסוגיה וכיצד הסיקו ממנה את מסקנותיהם. בה בשעה הוא גם משמש פרשן של הרי"ף והרמב"ם, כאשר בצמוד ללימוד הסוגיה הוא לוקח על עצמו ליישב קשיים העולים מן סוגיה על דברי הרי"ף והרמב"ם. בסעיף זה נדגים את שתי הדרכים הללו, את תירוצי הקושיות ואת הסברת מהלך הסוגיה על פי תירוצו של רבי פינחס לשיטותיהם. הדגמת שתי הדרכים בסעיף אחד באה מכיון שבאופן כתיבתו של רבי פינחס באו שני הדברים במצורף, וכך יקל על הקורא להבין את הדוגמאות:

תחילה נביא דוגמה לדרך עיסוקו בדברי הרי"ף. המשנה הפותחת את מסכת קידושין עוסקת בדרכים שהאשה נקנית: "האשה נקנית בשלוש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית בכסף בשטר, ובביאה ... וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל". על כך שואלת הגמרא (שם דף ג עמ' א):

מנינא דרישא למעוטי מאי, מנינא דסיפא למעוטי מאי?

מנינא דרישא למעוטי חופה.

ולרב הונא, דאמר: חופה קונה מק"ו, למעוטי מאי?

למעוטי חליפין, ס"ד אמינא, הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין, אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל.

לדברי הגמרא מניין דרכי הקידושין במשנה, בא למעט דרך אחרת, שאין האישה נקנית בה: חופה. אולם לדעת רב הונא שחופה קונה, בא המניין למעט חליפין.

הרי"ף בדבריו על סוגיה זו כתב: "מנינא דרישא למעוטי מאי? למעוטי חליפין, סלקא דעתך אמינא הואיל וגמירנא קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה נקנה בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמשמע לן דלא".

על דברים אלו כתב הר"ן:

תמיהת הר"ן על מנינא דרישא למעוטי מאי, למעוטי חופה. כלומר, דדוקא בג' דרכים הללו נקנית, אבל אם נכנסה לחופה לשם קדושין אינה מתקדשת בכך. ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו

וכדאיתא בגמרא למעוטי מאי [למעוטי חליפין], וכמו שכתוב בהלכות. והרב אלפסי לא כתב מאי דאמרינן בגמרא [דף ג, א] דמנינא דרישא למעוטי חופה וכתב דלמעוטי חליפין אתי כדאמרי' בגמרא אליביה דרב הונא ואעפ"כ לא כתבה לדרב הונא דאמר [דף ה א] חופה קונה מק"ו?

הסבר הרמב"ן ז"ל דרפויי מרפייא בידיה וכדברי ר"ח ז"ל שאמר דספיקא היא משום לדברי הרי"ף דאפריק אליבא דרב הונא בגמ' כל מאי דאקשו עליה ומיהו ליכא למיסמך עלה לגמרי ופסיקת ההלכה לדעת הרי"ף מדאמרי' בגמרא דמנינא דרישא למעוטי חופה ולפיכך הסתלק מן הספק ולא כתבה לדרב הונא ולא כתב ג"כ מאי דאמרי' דמנינא אתי למעוטי חופה.

אבל מר רב יהודאי גאון ז"ל כתב בהלכות פסוקות דיליה דליתא לדרב הונא. וכן כתב בעל הלכות ז"ל דמדאמרינן דמנינא למעוטי חופה אלמא פשיטא להו דליתא. ומדאמר ולרב הונא דאמר חופה קונה מכלל דאנן לא סבירא לן הכי ...

ודומה לי שאף הרב אלפסי ז"ל כך היה דעתו שמכיון שהביא משנתינו שנשנו בה שלשה דרכים ממילא משמע (דגמרא' הכי נקט) דחופה אינו קונה שאי אפשר לטעות ולומר שחופה תהא מכללן אבל חליפין מתוך שאפשר לטעות ולומר שאף הם קונין מדין כסף דמש"ה אמרינן דסד"א הואיל וגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון, וכמו שפירשתי, לפיכך הוצרך ז"ל לכתוב למעוטי חליפין ללמד שאין קונין באשה. ולא מצאתי גם כן לר"מ במז"ל שפסק בחופה ודבריו מטין שחופה אינה [קונה], כמו שאכתוב בפרק האיש מקדש בס"ד אבל מאחר שרבינו חננאל מספק אותה עלינו אי אפשר להקל בה:

שאלת הר"ן היא, כיצד מביא הרי"ף את הסבר הגמרא שמניין דרכי הקידושין במשנה בא למעט קידושין בחליפין, הרי הסבר זה נאמר לדעת רב הונא שסובר שחופה קונה, אך הרי"ף עצמו לא הביא את דברי רב

הונא, ומשמע שלא פסק כמותו, וא"כ היה הרי"ף צריך לומר שהמניין בא למעט חופה, ולא חליפין?

הר"ן מעיד שכבר הרמב"ן דן בשאלה זו ותירץ שהרי"ף היה מסופק אם הלכה כרב הונא שחופה קונה או לא, לכן מחד לא הביא את דברי רב הונא אך גם לא כתב שהמניין במשנה בא למעט חופה, שכן לחומרא פוסק הרי"ף שיש לחוש לחופה כקניין בקידושין. מסיבה זו כתב הרי"ף שהמניין במשנה בא למעט קידושין בחליפין.

הר"ן עצמו נחלק על הרמב"ן וכתב שדעת הרי"ף שחופה אינה קונה, אלא שהרי"ף מיעט קניין חליפין,

כיון שיכולים לטעות בו שהוא קונה כדין קניין כסף ולכן טרח הרי"ף וכתב שאינו קונה. אולם הוא לא כתב מיעוט לקניין חופה, כיון שאי אפשר לומר שתהא החופה אחת מהדרכים המנויות במשנה וממילא ידעו שאין חופה קונה.

למרות שגם הרמב"ן וגם הר"ן עסקו בבירור דעתו של הרי"ף, גם רבי פינחס מציע הסבר לשיטת הרי"ף ובסופו גם מסביר כיצד הבין הרי"ף את שאלת הגמרא. הסברו המחודד של רבי פינחס נסמך על דברי הגמרא בהמשך (דף ה עמ' ב). הגמרא שם עוסקת בדברי רב הונא, ומסבירה כי רב הונא למד את דינו בקל-וחומר. בתוך דבריה מביאה את קושיותיו של רבא על רב הונא ואת תירוציו של אביי:

אמר רבא, שתי תשובות בדבר: חדא, דשלש תנן וד' לא תנן. ועוד, כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין?
א"ל אביי, הא דקאמרת: ג' תנן וד' לא תנן, תנא מילתא דכתיבא בהדיא קתני, מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני;
ודקאמרת: כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין, רב הונא נמי ה"ק: ומה כסף שאינו גומר אחר כסף - קונה, חופה שגומרת אחר כסף - אינו דין שתקנה.

על שאלתו הראשונה של רבא ומשיב אביי, שדרכי קניין הכתובות במפורש בתורה מנתה המשנה, חופה שאינה כתובה במפורש לא מנתה המשנה. על שאלתו השנייה משיב אביי שרב הונא לומד בקל-וחומר: "ומה כסף שאינו גומר אחר כסף - קונה, חופה שגומרת אחר כסף - אינו דין שתקנה". התוספות מעירים שקל-וחומר זה הוא דווקא לשיטת רבי טרפון במסכת ב"ק (דף כה עמ' א) הסובר דהיכא שמיפרך קל-וחומר לא אמרינן דיו⁴⁸. לדעת רבי פינחס המקור לפסקתו של הרי"ף נמצא בגמרא זו, וכדלהלן:

הצגת קושיית הר"ן בגמרא ולרב הונא דאמר חופה קונה וכו'. הנה הר"ן הקשה על הרי"ף מדלא הביא הא ותירוצי הרמב"ן דרב הונא משמע דלא פסק כוותי' אפ"ה לא כתב הכא אלא שנויי' דלמעוטי חליפין. ונדחק [הרמב"ן] דספוקי מספקא ליה.

הסבר דעת הרי"ף: ולענ"ד דסבירא ליה לרי"ף כיון דלקמן (דף ה עמ' ב) השיב אביי על ב' תשובות דרבא: חופה אינה קונה ואין לחשוב אותה במניין שבמשנה. מילתא דלא כתיב בהדיא לא קתני, ומדקאמר חופ' גומר וכו'. ה' ראוי לפסוק הלכתא כרב הונא, אלא דסבירא ליה דכיון דתשובת אביי אינו אלא לר' טרפון, כמ"ש תוס' שם (בד"ה חופה שגומרת), ממילא כיון דלא קי"ל כר"ט בב"ק שם, דאמרינן דיו, אפילו היכא דמפרך ק"ו, ממילא דלא קי"ל כר"ה. אבל תשובה ראשונה שהשיב, מלתא דלא כתיבה בהדיא לא קתני. והיינו דאין לחשוב במנין דבר הבא מק"ו שהוא בכלל אלו, כמ"ש לעיל, קי"ל הכי. אם כן ע"כ ליכא למימר למעוטי חופה.

הסבר שאלת הגמרא על פי דעת ודייק הרי"ף ז"ל הכי מדקאמר ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו דלא הו"ל למימר אלא לרב הונא דאמר חופה קונה אלא דהקושי' הוא דלסברת ר"ה דמלתא דאתיא בק"ו

⁴⁸ "דיו לבא מן הדין להיות כנדון", כלומר, כיון שאנו לומדים מחופה שגומרת לאחר כסף, אין לנו ללמוד אלא שתקנה לאחר כסף, ולא כרב הונא שלומד שחופה תקנה גם בלא כסף.

הרי"ף

אין למעט ממנינא אם כן אפילו לא קיי"ל כר"ט אין למעט ממנינא אלא חליפין ודוק:

לדעת רבי פינחס, כיון שאב"י תירץ את קושיותיו של רבא, היה צריך הרי"ף לפסוק הלכה כרב הונא שחופה קונה. אלא שדעת הרי"ף כדעת התוספות שהתירוץ לשאלה השנייה של רבא הוא דווקא לדעת רבי טרפון, אך כיון שלא נפסקה הלכה כרבי טרפון נותרה שאלת רבא השנייה בלא מענה ולכן לא פסק הרי"ף כרב הונא.

אולם תירוצו של אב"י לשאלה הראשונה של רבא לא נדחה, ואם כן קניין שלא כתוב במפורש לא מנתה המשנה, ולכן לא ייתכן שבא המניין במשנה למעט חופה, הרי חופה ממילא ממועטת, שהרי אין היא כתובה במפורש אלא נלמדת בקל-וחומר. נמצא שבא המניין למעט חליפין ולא חופה, וכפי שכתב הרי"ף.

מכאן עובר רבי פינחס להסביר כיצד הבין הרי"ף את דברי הגמרא (בדף ג ע"א) "ולרב הונא דאמר חופה קונה מקל-וחומר למעוטי מאי? למעוטי חליפין". לדעת הרי"ף הדגשת הגמרא בשאלתה, שחופה נלמדת לדעת רב הונא מקל-וחומר, מלמדת שעיקר השאלה היא מפני שרב הונא לומד את דבריו מקל-וחומר. וכך תתפרש השאלה: כיון שרב הונא לומד שחופה קונה מקל-וחומר, הרי שאין צורך במניין כדי למעט אותה, הרי דבר הנלמד בקל-וחומר לא מנתה המשנה ממילא, א"כ אפילו שחופה אינה קונה, אין לנו למעט אותה, אלא יש למעט חליפין. נמצא שהמיעוט של חליפין אינו דווקא לדעת רב הונא. ולכן יכול היה הרי"ף לכתוב שהמשנה מיעטה חליפין וגם לא לפסוק כרב הונא.

בדוגמה שלפנינו רבי פינחס מיישב קושיה על הרי"ף ומתוכה הוא מגיע לפרשנות חדשה לשאלת הגמרא. החידוש כאן הוא כפול. החידוש הראשון הוא בעצם הבאת דברי הרי"ף בצמוד ללימוד הגמרא על מנת ליישב את דעת הרי"ף ולתרוץ קושיות שהקשו על דבריו. כאמור בפתיחה לסעיף זה, החידוש הוא בשילוב פרשנות דברי הרי"ף בלימוד הגמרא כמטרה בפני עצמה, המצטרפת להבנת דברי הגמרא. החידוש השני הוא שילוב הרי"ף כפרשן של הגמרא, כלומר, בהבאת דברי הרי"ף על מנת להבין כיצד הבין את הסוגיה. דרך זו מעשירה את לימוד הגמרא בדרכים נוספות של הסברת הסוגיה.

כיון שהארכנו בדוגמה הקודמת נביא את הדוגמאות הבאות בקצרה:

בכתובות (דף צ"ט ע"ב ב ד"ה פשיטא אמר לחד) מביא רבי פינחס את קושיית הרא"ש על הרי"ף. על מנת לתרצה הוא מביא את דברי התוספות במקום, מציע תירוץ חדש לקושיית התוספות ועל פיו מיישב את דברי הרי"ף. לאחר שהוא מיישב את דברי הרי"ף הוא מסביר את המשא ומתן בגמרא על פי תירוצו וז"ל: כתב הרא"ש ז"ל: ורב אלפס ז"ל שפסק ... ולפענ"ד דברי הרי"ף הם נובעים מסוגיה זו, והוא דבאמת נדחקו התוספות ... ולולי דבריהם ז"ל יש לומר דהכא מיירי אפילו בטעות כל שהוא ... א"כ לפ"ז יש לומר שהיינו דשאלו לו (בגמרא שם) ... ועל זה השיב (התרצן בגמרא) דטעה שליח לא אמינא ... והרי מבואר כדברי הרי"ף.

סיומה של הפסקה הוא בציטוט דברי המקשן והתרצן והסברתם על פי הסברו את דברי הרי"ף. כך משלב רבי פינחס את הסברת דברי הגמרא עם יישוב הקושיה על הרי"ף. דוגמה נוספת נביא מכתובות (דף פח ע"ב ב ד"ה אלא אמר אב"י). הגמרא שם עוסקת ביכולת היורשים

להשביע את האישה על כתובתה ועל המזונות שהיא נוטלת מן הירושה לאחר מות בעלה. רבי פינחס מביא שם את קושיית הנמוקי יוסף על הרי"ף. בתירוצו הוא מסביר שהרי"ף הבין את הגמרא באופן אחר ולכן פסק כפי שפסק. תירוצו לשאלת הנמו"י היא בעצם פרשנות חדשה לגמרא שמתאימה לדברי הרי"ף. בכך רבי פינחס גם מיישב את דברי הרי"ף וגם מציע פירוש חדש לגמרא על פי דברי הרי"ף ובכך משתמש ברי"ף לא רק כפוסק אלא גם כפרשן:

עיין בנימוקי יוסף שהקשה על הרי"ף ז"ל דפסק כאבא שאול בן אימא מרים ... והוא סותר הך שינוי דאביי, דהוא מסקנה דשמעתין, דרבי שמעון ס"ל כאבא שאול בן אימא מרים ופליג אמתניתין ... ? ולכאורה נראה דהרי"ף ז"ל מפרש דמסקנה דרב פפא דקאמר: אלא לאפוקי וכו' היינו דלא כאביי, ... א"כ שפיר יש לומר שינוי דרב פפא בלא שינוי דאביי כלל. ולפ"ז י"ל דס"ל להרי"ף דאף אביי ס"ל דפליגי אבא שאול ותנא דמתניתין, אבל לרב פפא אין הכרח.

גם בדוגמה זו, ביסוד תירוצו לשאלת הנמו"י נמצא ההסבר המחודש לשיטת אביי בגמרא ויש בה שילוב של פרשנות דברי הרי"ף עם פרשנות חדשה לגמרא.

דרך לימוד זו של הרי"ף תואמת גם את דרך שילובו את הרמב"ם בלימוד הגמרא. בדוגמה שנביא מיישב רבי פינחס את קושיית המפרשים על שיטת הרמב"ם. לאחר מכן הוא מראה כיצד פסק הרמב"ם במקום אחר (= בהלכות מכירה) תואם את הסברו בדעת הרמב"ם. מכאן ואילך, באריכות גדולה, הוא מבאר את הסוגיה, על שלביה השונים, על פי שיטתו של הרמב"ם, ובהתאמה למה שפסק. בקידושין (דף מז ע"א) עוסקת הגמרא בדברי רב, הפוסק ש"המקדש במלווה אינה מקודשת, מלווה להוצאה ניתנה". הגמרא שם אומרת שדברי רב נתונים במחלוקת תנאים: אמר רב: המקדש במלווה - אינה מקודשת, מלווה להוצאה ניתנה. נימא כתנאי: המקדש במלווה - אינה מקודשת, ויש אומרים: מקודשת; מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר: מלווה להוצאה ניתנה, ומר סבר: מלווה לאו להוצאה ניתנה. ותסברא? אימא סיפא: ושום, במכר - שזה קנה; אי אמרת מלווה להוצאה ניתנה, במאי קני?" אמר רב נחמן: הונא חברין מוקים לה במילי אחרים, והכא במאי עסקינן - כגון שאמר לה התקדשי לי במנה, ונמצא מנה חסר דינר, מר סבר: כסיפא לה מילתא למיתבעיה, ומר סבר: לא כסיפא לה מילתא למיתבעיה.

לדעת רב מלווה להוצאה ניתנה ומעות המלווה שייכות ללווה ולכן לא יכול המלווה לקנות בהם או לקדש בהם, וכדברי רש"י שם ד"ה "להוצאה ניתנה" - הלוא רשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידה בעיסקא שתהא מצויה בכל עת שיתבענו וכיון דלהוצאה ניתנה הויה לה כי דידה ולא יהיב לה מידי". הגמרא מנסה לטעון שסברה זו, שמלווה להוצאה ניתנה, נתונה במחלוקת תנאים, אך לבסוף דוחה אפשרות זו. מהביטוי "ותסברא" המוזכר בגמרא, נראה שפרשנות הברייתא כמחלוקת תנאים בשאלה האם

מלווה להוצאה נתנה, נדחתה. ולדעת כולם מלווה להוצאה ניתנה ואין המלווה יכול לקנות או לקדש במעות המלווה. אולם הרמב"ם (הלכות מכירה פרק ז הל' ד) פסק שהקונה במלווה, המכר חל. מפרשי הרמב"ם ובראשם הראב"ד בהשגותיו, הקשו: כיצד פוסק הרמב"ם בניגוד למסקנת הגמרא? רבי פינחס בפירושו מביא את קושיית המפרשים על הרמב"ם מסוגיה זו ומתרצה. קטע זה ארוך, ונביא ממנו בדילוגים:

קושיית המפרשים
על הרמב"ם שפסק
שמלווה קונה
במכר

מכאן הקשו על הרמב"ם ז"ל דפסק להלכתא דמלווה קונה במכר והוא נגד הסוגיא דקאמר בפשיטות ותסברא וכו' משמע דמכר דמיא לקידושין בהא.

תירוצ
הב"י

ואף שכתב הב"י דנפקא ליה מסוגיא דפ' הזהב דף מ"ח ביחד לו כלי להלוואתו ולעושו מ"מ קשה יותר דהסוגיא סותרת אהדדי?

יישוב
דעת

ונראה ליישב דסבירא ליה להרמב"ם דהא דקאמר מר סבר דלהוצאה, לא דמוקי ברייתא דמלווה דידה. ... ונראה דהרמב"ם ז"ל מפרש פלוגתא דברייתא [במלווה] שיש לו ביד אחרים. וכן פירשו התוס' בב"מ דף ע"ז ד"ה האי שטרא חספא ...

הסבר הברייתא על
פי דעת הרמב"ם

ולפי זה י"ל הא דקאמר הכא במקדש במלווה במאי קמיפלגי היינו במלווה דאחרים ולא מטעמא דתקנתא דרבנן במעמד ג', דאינה אלא בפקדון, אלא מדינא דאורייתא דלמ"ד מלווה לאו להוצאה ניתנה אם כן כשאמר אני מוחל לך חובך ובזה תשתעבד לפלוני, משתעבד מדאורייתא מדינא דרבא. ומ"ס להוצאה ניתנה ואינו יכול להשתעבד לה במחילת המלווה.

דחיית
הסבר

ולפי זה ע"כ צ"ל דגם במכירה שייך מלווה דהא עיקר פלוגתייהו בהא אם נשתעבד הלואה ושיעבוד הוי כמכר, והיינו דמקשה ותסברא אימא סיפא וכו' ר"ל כיון דע"כ צ"ל דאף במכירה שייך מלווה אם כן למה מודה במכר שזה קונה. ...

ביאור הסברו של
רב נחמן לברייתא

ובזה מובן הא דקאמר ר"נ בסמוך הונא חברין מוקי לה במילי אחרים. דלא נרמז בברייתא מנה חסר דינר. ולפמ"ש י"ל דקאי אדלעיל דכ"ע סבירא ליה דבמכר לא שייך מלווה ואם כן במלווה שביד אחרים כשהיא בעין קנוי לה מדין תורה אלא כיון דהדינר שהוציא הלואה אינו קנוי לה דהא מיירי כשהחזיק בה הלואה והוציא ממנה כנ"ל אם כן הוי ליה כמנה חסר דינר והבעל חייב להשלים לה דינר ובזה פליגי אי אמרינן דלא סמכה דעתה דכסיפא לה מלתא למתבעי' ודו"ק:

רבי פינחס מביא את קושיית המפרשים על דעת הרמב"ם, כיצד פסק הרמב"ם (הלכות מכירה פרק ז הל' ד) שמלווה קונה במכר, הרי מן הסוגיה שלנו מוכח שדעה זו נדחתה? רבי יוסף קארו בספרו בית יוסף⁴⁹ כתב שהרמב"ם סמך על מסקנת הסוגיה במסכת בבא מציעא, ולא על

⁴⁹ וכ"כ בכס"מ על הרמב"ם שם.

הסוגיה שלנו. רבי פינחס מעיר על תירוצו שנמצא שלפי דבריו קשה יותר, שא"כ הרי שהסוגיות סותרות אחת את השנייה. הערה זו של רבי פינחס על הסבר הכית יוסף מחדדת את נטייתו של רבי פינחס לבידור הסברה. אומנם הכית יוסף מצא מקור לפסקו של הרמב"ם, אך לא באר כיצד מתיישבות שתי הסוגיות. רבי פינחס לא מסתפק במציאת מקור לדברי הרמב"ם אלא מחפש את הסברה שעומדת ביסוד הדין שפסק. סברה שתישב בין שתי הסוגיות שנראות כחולקות.

רבי פינחס מסביר שדעת הרמב"ם הייתה שהסוגיה בקידושין עוסקת באדם שמקדש במלווה הנמצא ביד אחרים, כלומר, הוא לא מקדש את האישה בכסף שהלווה לה, אלא בכסף שהלווה לאחרים. במקום להחזיר לו את החוב יתנו אותו לאישה והיא תתקדש לו באותם המעות. ובמילים אחרות: מעתה הלווה יהיה משועבד לאישה ולא למלווה. ואומנם על קידושין אלה נחלקו התנאים בברייתא אם הם תקפים או לא. ומסקנת הסוגיה שבמכר בכה"ג אין המכר חל שכן מלווה להוצאה ניתנה, והוא הדין לקידושין. אומנם הרמב"ם שפסק שהמכר חל דיבר על הקונה מחברו החייב לו, בדמי החוב. כלומר, בתמורה למחילת החוב הלווה ימכור חפץ למלווה, ולזה אין סתירה מסוגיותינו.

בהמשך ליישוב דברי הרמב"ם, מבאר רבי פינחס את השתלשלות הסוגיה על פי הסברו, שלב אחר שלב, כפי שהובא לעיל.

רבי פינחס פותח כפרשן של הרמב"ם, ומצילו מקושייה שהקשו עליו, ומסיים כפרשן של הגמרא, כאשר הוא משלב את פסק הרמב"ם כפירוש חדש לסוגיה.

דוגמה שנייה נביא ממסכת כתובות (דף ז ע"א) שם דנה הגמרא בדין בעילה ראשונה בשבת:

רב פפא משמיה דרבא אמר: ביו"ט שרי, בשבת אסור. א"ל רב פפי לרב פפא: מאי דעתך? מתוך שהותרה חבורה לצורך - הותרה נמי שלא לצורך, אלא מעתה, מותר לעשות מוגמר ביו"ט, דמתוך שהותרה הבערה לצורך - הותרה נמי שלא לצורך! אמר ליה, עליך אמר קרא: אך אשר יאכל לכל נפש (שמות יב, טז), דבר השווה לכל נפש.

מדברי רב פפי מקשה בספר פני יהושע על הרמב"ם:

מכאן קשה לי על שיטת הרמב"ם ז"ל שסובר שחובל לאו משום נטילת נשמה חייב, ולא תולדה דשוחט הוא, אלא משום מפרק שהוא תולדה דדש. וא"כ תקשי ליה סוגיה דהכא דאמר: מתוך שהותרה חבורה לצורך [הותרה נמי שלא לצורך], מהיכן אשכחן דהותרה לצורך, דדישה גופה אסורה ביום טוב?

לדעת הרמב"ם שחבורה אסורה משום מפרק, קשה, כיצד אומר רב פפי שמתוך שהיא הותרה ביום טוב לצורך, יש להתיר אף שלא לצורך, הרי מלאכת מפרק, שהיא תולדה של דש, לא הותרה לצורך ביום טוב? רבי פינחס מביא את שאלתו של הפני יהושע ומתרגמה:

קושיית הפני יהושע והנה בספר פני יהושע הקשה בשיטת הרמב"ם ז"ל דחובל בשבת חייב משום מפרק על הרמב"ם. הא מפרק לא הותר ביו"ט.

יישוב קושיית הפני יהושע
 ולענ"ד נראה דע"כ צ"ל הא דקאמר לעיל דלהנאת עצמו הוא צריך ואפ"ה אסור לרבי יהודה אע"ג דאין צריך לדם דאפ"ה הוי ליה מלאכה. א"כ כל שוחט ביום טוב ה"ל מפרק אע"ג דאין צריך לדם ובשחיטה הוי ליה פסיק רישא לפרק הדם דמודה ביה ר"ש הרי זהוותר ביום טוב אפילו מפרק.

הסבר הרמב"ם בהל' שבת פרק ח' שלא יקשו על תירוצו
 ומ"ש הרמב"ם פרק ח' מהלכות שבת בחובל והוא שצריך לדם היינו כמ"ש הרב המגיד דבשאיין צריך לדם פטור מטעם מקלקל אבל בשחיטה דהוי ליה מתקן שפיר הוי ליה מפרק אפילו אין צריך לדם

הסבר הגמרא במסכת שבת כך שלא ייקשה ממנה על הסברו בדעת הרמב"ם.
 והא דלא קאמר בשבת פרק כלל גדול שוחט מחייב משום מפרק היינו משום דלר"ש דס"ל מלאכה שאינה צריכה לגופיא פטור ע"כ בשוחט אי אפשר לחייב מפרק. אבל לר' יהודה דס"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב. וכן פסק הרמב"ם ז"ל א"כ הותר לפרק בשחיטה.

לדעת רבי פינחס, לרבי יהודה הסובר שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, כל שוחט חייב בעצם משום מפרק. וא"כ הותרה מלאכת מפרק לצורך אוכל נפש ביום טוב בשחיטה. על הסבר זה קשה, מדוע הרמב"ם עצמו כתב שחייב חובל הוא דווקא בצריך לדם, הרי גם בשלא צריך לדם (בבעילה ראשונה בשבת) הוא חייב משום מפרק, כמו שהסביר רבי פינחס בתשובתו? על כך הוא משיב שרק בחובל כתב הרמב"ם שהוא חייב אם צריך לדם, כדי שלא יפטר מטעם מקלקל. אבל בשחיטה שהוא מתקן בעצם שחיטתו, גם אם לא צריך לדם – חייב, וכדברי המגיד משנה שם. חשוב לעמוד על כך שרבי פינחס לא צירף רק את הרמב"ם אל לימוד הגמרא אלא גם את לימוד מפרשי הרמב"ם. בדוגמה שאנו עוסקים בה הוא מזכיר את דברי המגיד משנה, ובמקומות אחרים הוא מזכיר את הכסף משנה, לחם משנה ואחרים. בהמשך דבריו מסביר רבי פינחס גם את הגמרא במסכת שבת כדי שתתאים להסברו בדעת הרמב"ם. גם בדוגמה זו ראינו כיצד משתלבת פרשנות הרמב"ם עם פרשנות הגמרא.

פיסקה זו מסתיימת בבירור דעת הפוסקים החלוקים על הרמב"ם: "אך לפי דעת הפוסקים בא"ח סימן תקי"ד דמכבה לא הותר ביו"ט ...". רבי פינחס מברר את דעת הרמב"ם ומתיר את הקושיות שהקשו עליו, אך מצמיד אל הדיון את בירור הלכה. במקרה זה, שרוב הפוסקים חלקו על דעת הרמב"ם, והשולחן ערוך פסק שלא כדבריו, חשוב הבירור של ההלכה שנפסקה למעשה בשולחן ערוך והפוסקים שבאו בעקבותיו.

לסיכום סעיף זה נאמר כי שילוב הרי"ף והרמב"ם בדרך לימודו של רבי פינחס, שנדון בסעיף זה, מתבטא בשני אופנים: הראשון, רבי פינחס משמש כפרשן של הרי"ף והרמב"ם, מפרש את דבריהם ומתיר קושיות שהקשו עליהם. הדרך השניה היא שילובם כפרשנים של הגמרא, תוך ניסיון להבין כיצד הם פירשו את הגמרא, על סמך פסיקותיהם.

מקשה על הרי"ף והרמב"ם:

בשולי הסעיף הקודם נוסף כי רבי פינחס לא רק מתרץ קושיות שהקשו אחרים על הרי"ף והרמב"ם, אלא גם מקשה עליהם בעצמו. חשיבתו הביקורתית אינה פוסחת גם עליהם והוא נוהג בהם כדרך שראינו שהוא נוהג גם ברש"י ותוספות, ומקשה על דבריהם במקום הצורך. כיון שהארכנו בסעיף הקודם, ונדגים כאן בקצרה קושייה של רבי פינחס על דברי הרי"ף ממסכת קידושין (דף כו ע"א):

דברי הרי"ף במסכת והנה הרי"ף כתב בב"מ דטעמא דרבי יוחנן הוא משום דיליף בק"ו דמה גופו קונה בבא מציעא. בכסף ממונא לא כ"ש דר"ל עבד עברי גופו קנוי כדאיתא לעיל דף ט"ז ע"א.

קושיה על דברי הרי"ף. ולכאורה קשה כיון דאמרינן בבכורות דבנכרי לרבי יוחנן אין מטלטלין נקנין אלא במשיכה ... אם כן כיון דהאי ק"ו איכא נמי בנכרי מאי חזית דילפינן בישראל טפי מבנכרי?

תירוצו של רבי פינחס ונראה כיון דקנין כסף בנכרי עצמו נפקא לן מקרא דוהתנחלתם ... לקושייתו על הרי"ף.

קושיית הנימוק"י על ומה שהקשה הנ"י דנימא קונה מן הנכרי יוכיח? הרי"ף.

תירוצו לקושיית י"ל דמה לקונה מן נכרי שאינו קונה בחליפין. הנימוק"י על הרי"ף.

הסברת דעת ר' תם אך כל זה אינו לדעת ר"ת ... החולק על הרי"ף.

הבאת הרי"ף והרמב"ם כדעה הלכתית נוספת:

את הדיון בשילוב הרי"ף והרמב"ם בדרך לימוד הגמרא נסיים בדרכו של רבי פינחס להביא את דעתם של הרי"ף והרמב"ם כדי להראות את מגוון הדעות הנוגעות להלכה בנושא הנדון בסוגיה. כבר עמדנו על כך שמטרתו של רבי פינחס בפירושו הוא לשלב את ההלכה בלימוד הגמרא. מאפיין חשוב בדרך לימוד זו הוא פסיקת ההלכה. לצורך כך מזכיר רבי פינחס בצמוד למפרשי הגמרא, ובראשם רש"י ותוספות, את דברי הפוסקים. פסיקת ההלכה, לדעתו של רבי פינחס, צריכה להיעשות תוך בחינת השיטות השונות שבדברי המפרשים והפוסקים ולצורך כך יש להביאם תוך כדי לימוד הגמרא, כחלק ממטרות הלימוד. דרך זו אינה מיוחדת רק לרי"ף ולרמב"ם אלא כוללת גם הבאת דברי חכמים אחרים שעסקו בסוגיה ובמסקנות ההלכתיות העולת ממנה. בדוגמה שנביא רבי פינחס מביא את דעת התוספות ואת החולקים על התוספות (הריטב"א והרמב"ם) והמסכימים לדבריהם (הרי"ף ורא"ש):

בקידושין (דף ה ע"ב) מבררת הגמרא כיצד מתקיימים קידושין בכסף, וז"ל הגמרא:

ת"ר: כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף, ואמר לה הרי את מקודשת לי ... הרי זו מקודשת.

אבל היא שנתנה, ואמרה היא הריני מקודשת לך, ... אינה מקודשת.

מתקיף לה רב פפא: טעמא דנתן הוא ואמר הוא, הא נתן הוא ואמרה היא - אינה מקודשת, אימא

סיפא: אבל היא שנתנה לו ואמרה היא - לא הוּוּ קידושין; טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן

הוא ואמרה היא - הוּוּ קידושין?

רב פפא מדייק מהרישא של הברייתא, שבמקום שנתן האיש את הכסף והאישה אמרה: הרי אני לך לאישה, אין האישה מקודשת. ואילו מן הסיפא מדייק להפך: במקום שנתן האיש את הכסף והיא אמרה: הרי אני מקודשת לך – הרי היא מקודשת. נמצא שיש סתירה בברייתא בין הרישא לסיפא.

על שאלתו של רב פפא כתבו התוספות, ד"ה הא נתן הוא ואמרה היא:

מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקא ליה דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמר לקמן (דף ז.).

התוספות מקשים, מדוע לא אמר רב פפא שבמקרה שנתנה היא את הכסף ואמר הוא, יש גם כן סתירה בין הרישא לסיפא בדברי הברייתא? ומתרצים שבמקרה כזה אכן יתכן והאישה תהיה מקודשת, כגון שנתנה את הכסף לאדם חשוב והוא אמר: התקדשי לי בכסף זה שנתת לי ולכן לא הזכירו רב פפא בשאלתו. מדברי התוספות משמע שאם נתנה היא את הכסף לאדם חשוב ואמר הוא: הרי את מקודשת לי בכסף זה – הרי היא מקודשת.

הגר"א בהגהותיו שם (אות א) העיר על דברי התוספות ש"הרי"ף והרמב"ם והרשב"א חולקים על זה". הערה זו, הדומה לדוגמה שנביא להלן, ממחישה כיצד שני חכמים אלה, שהיו בין יוצריה של שיטת הלימוד החדשה היו קרובים זה לזה בכמה מדרכי לימודם, הן במטרת הלימוד והן בדרך היישום של מטרה זו. אומנם הגר"א העיר בקצרה ורבי פינחס בא בארוכה, אך תוכן דבריהם דומה⁵⁰, למעט מחלוקתם של הגר"א ורבי פינחס בהבנת דבריו של הרי"ף. מכל מקום מחלוקת זו אינה נוגעת בעצם טענתנו שבהערה זו, שסיגנון הלימוד של הגר"א, הכולל העמדת המסקנות ההלכתיות של הדעות השונות, אלה כנגד אלה, דומה לסיגנון של רבי פינחס, וכפי שנראה להלן. וכך כותב רבי פינחס על דברי התוספות שם:

דעת התוספות שם תוס' בד"ה הא נתן הוא וכו' משום דלא פסיקא ליה וכו'. משמע מדבריהם דבנתנה שבתנה היא היא ואמרה היא לא מחמירין אפילו באדם חשוב להיות ספק קידושין, ולא אמרינן דהוי כנתן הוא ואמרה היא דהוי ספיקא, דלא חיישינן להכי אלא כשנתן הוא ממש לידה. הדבר נחשב לספק ואינה מקודשת.

ובחלקת מחוקק סימן כ"ז ס"ק כ"ב כתב בפשיטות דנראה דאם נתנה היא ואמרה היא והוא אדם חשוב ספיקא הוי ומדברי תוס' הכא לא משמע כן.

דעת התוספות מיהו בעיקר דברי התוס' דמשמע מדבריהם דכל שנתנה היא והוא אדם חשוב ואמר הוא שנתקדש לו, מהני. חשוב ואמר הוא-מקודשת.

⁵⁰ על חלקו של הגר"א ביצירת שיטת הלימוד החדשה והתנגדותו לפלפול ראה, אטקס, עמנואל, יחיד בדורו, הגאון מולנא – דמות ודימוי, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2000, עמ' 21, 70 – 71, ושם הערה 62. אומנם יש הבדלים ניכרים בין שיטות הלימוד של שני חכמים אלה, אך זהות המטרה של שילוב ההלכה בלימוד הגמרא הביא גם לזהות בכמה מדרכי הלימוד של שני חכמים אלה.

הריטב"א חולק על דברי התוספות וסובר שבמקרה זה אינה מקודשת ואין כן דעת הריטב"א בחידושי שכתב להדיא דבאדם חשוב צריך שיאמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה שקבלתי ממך במתנה, ואי לא אמר בהדיא בהאי הנאה אלא שקידשה בכסף עצמו שנתנה לו לא מהני ע"ש, דאם כן ברייתא דנקט הרי את מקודשת לי הוי מלתא דפסיקא.

דעת הרמב"ם והנה מלשון הרמב"ם בפרק ה' מהלכות אישות (הלכה כ"ב) מבואר כדברי הריטב"א דכתב שם גבי אדם חשוב שצריך שיאמר לה בהנאה זו שקבלתי ממך.

דעת הרי"ף אך מלשון הרי"ף והרא"ש לקמן דף ז' מבואר דאפילו בשאומר הרי את מקודשת לי במנה שנתת לי אם הוא אדם חשוב מקודשת. יאמר הוא: הרי את מקודשת לי במנה שנתת לי

קושיה על דברי הסבר מובן דברי הטור סוף [סימן] כ"ז שכתב שם והרמב"ם כתב נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת. ותמה עליו הרי"ף שם והב"ח ז"ל מפרש דברי הטור דלהרמב"ם ז"ל בעינן באדם חשוב נמי אמירה דידה שתאמר ואקדש אני לך, והוא דוחק.

ולדעתי נראה דכוונתו הוא דלדעת הרמב"ם באדם חשוב צריך שיאמר לה בפירוש בהנאה זו וכו' ולכך לא חילק הכא בפרק ג' (הלכה ב') בין אדם חשוב או לא. ועיין בקונטרס אחרון סוף סימן כ"ז: לעיל.

הפסקה מתחילה בהסבר שיטת התוספות במקרה שנתנה היא ואמרה היא. יש מן הפוסקים שהחשיבו זאת כספק קידושין. רבי פינחס מדייק מדברי התוספות שלדעתם אין בזה ספק כלל והאישה אינה מקודשת במקרה זה.

מקרה שני בו דן רבי פינחס הוא כשנתנה היא את הכסף והאיש אמר: הרי את מקודשת לי במנה שנתת לי. מלשון התוספות משמע שהאישה מקודשת במקרה זה, אם מדובר באדם חשוב שאינו מקבל מתנות מכל אחד. לאחר הסבר הדין לפי שיטת התוספות, הביא רבי פינחס את דברי הריטב"א והרמב"ם החולקים על התוספות, וסוברים שאין האישה מקודשת עד שיאמר האיש שהוא מקדשה בהנאה שיש לה מזה שהוא מוכן לקבל ממנה מתנה. לעומתם מדברי הרי"ף והרא"ש ניתן לדייק שדעתם כדברי התוספות.

סיומה של הפסקה מוקדש לבירור דברי הטור. רבי פינחס מסביר כי כוונת הטור בדבריו שלדעת הרמב"ם אם נתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת - שהאישה אינה מקודשת עד שיאמר שהוא מקדשה בהנאה זו שמוכן לקבל ממנה מתנה.

הפסקה כולה מוקדשת לבירור דברי הפוסקים ולעימות בין השיטות השונות, כחלק מלימוד הגמרא המביא לפסיקת הלכה. החידוש הוא שאל לימוד הגמרא מצורפת הסקת מסקנה הלכתית מכל דעה ועימות בין הדעות כחלק מפסיקת ההלכה.

יחסו לראשונים:

לדיון על עיסוקו של רבי פינחס בראשונים, ובעיקר בראשונים הספרדים כרמב"ן וכרשב"א, יש להקדים את סקירתו של ישראל משה תא-שמע על השתלבותם של חידושי הראשונים הספרדים בלימוד בישיבות. במאמרו "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד"⁵¹ עומד תא-שמע על הקשר שבין שינויה של שיטת הלימוד המקובלת בישיבות מאמצע המאה השמונה-עשרה ואילך לבין חדירת חידושי הספרדים לאירופה. ראשונים לעלות על מזבח הדפוס היו חידושי האשכנזים. תורת מגנצה הקדומה בכלל ותורתו של ר' גרשום מאור הגולה בפרט נפוצו באמצעות ספר הערוך, שהוא מספרי האינקוונבולה הראשונים. על הדפסת ספרי התלמוד הוא כותב:

ספרי התלמוד הראשונים שנדפסו באיטליה החל בתקופת האינקוונבולה, כבר נדפסו כולם עם פירושי רש"י (ופירושי הרשב"ם לרוב בבא בתרא וסוף מסכת פסחים) והתוספות (לסוגיהן), פסקי התוספות וספר המרדכי – כלומר, עם מיטב ותמצית המסורת הפרשנית האשכנזית לתלמוד. ... יש להדגיש כי ... לא נדפסו גם התוספות יחד עם מסכתות התלמוד שנדפסו בערי המזרח ביובל השנים שלאחר המצאת הדפוס. ... רק מאוחר יותר נתבסס לימוד התוספות בישיבות המזרח.

בהדפסה הראשונה של התלמוד בשלמותו על ידי בומברג בשנים ר"פ – רפ"ג (1520 – 1523) נוסף ספר הרא"ש לצד התלמוד. לצד ספרים אלה הדפיס בומברג עצמו בשנת רפ"ג (1523) את *חידושי הרמב"ן למסכת בבא בתרא* ואת *חידושי הרשב"א למסכתות ברכות חולין וגיטין*. אלה הם הספרים העצמאיים הראשונים על סדר התלמוד שראו אור בדפוס. בדפוס סביניטה שי"ג (1553) של מסכת קידושין נוספו *התוספות ל"ד חידושי הריטב"א על מסכת זו*. "עמם פסקה מלאכת הדפסת פירושי הראשונים הספרדיים לתלמוד למעלה מ-150 שנה. ובעוד שהמסורת הפרשנית האשכנזית העיקרית כבר הייתה, רובה ככולה, בדפוס בתקופה ההיא, הרי שפרשנות הספרדים, רבת הפארות והענפים, טרם נודעה אז כי אם אפס קצה"⁵². למרות חסרון זה שבדפוס נודעה תמצית שיטתם של חכמי ספרדים בפירוש התלמוד, וביניהם הרמב"ן הרשב"א והריטב"א, מכיל שני: בידיהם היה ספר *תשובות הרשב"א* ובו כ-1300 תשובות. בנוסף לו בספר *הטור* תורת חכמי ספרד מופיעה בהרחבה, וכן בספרי הנימוקי יוסף והר"ן על הרי"ף הכוללים את תמצית סברותיהם של הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א ואחרים נוספים. ספר הרי"ף עם פירושים אלו נדפס לראשונה בקושטא בשנת רס"ט (1509) וחזרו ונדפסו שוב ושוב "וניכר בבירור כי הם הפכו לחלק מתוכנית הלימודים של הישיבה האשכנזית". וכך מפרש תא-שמע עצמו את חסרון הדפסת חידושי הראשונים ספרדיים לתלמוד:

ובאמת, בתחילת העיון סבור הייתי כי זו עצמה⁵³ הסיבה לאי הדפסתם של חידושי הספרדים

⁵¹ תא-שמע, ישראל משה, *קריית ספר*, נ (תשל"ה), עמ' 325 – 336.

⁵² תא-שמע, ישראל משה, לעיל הערה 51. וכן להלן.

⁵³ תפוצת ספרי הנימוקי יוסף והר"ן על הרי"ף.

לתלמוד, שהרי עיקרי דבריהם נודעו, למעשה, בין כותלי הישיבות. אלא שהתבוננות מעמיקה יותר מלמדת כי לא רק שאין בכך כדי פתרון לשאלה, אדרבה, זו אף מתחדדת לאורה של ראייה זו, ומקבלת את ממדיה הנכונים. גם עיקר דברי בעלי התוספות נודע ללומדים, ובאמצעות אותם ספרים עצמם, ובמדה מרובה מזו של דברי הספרדים, כידוע לכל לומד, והשאלה מתבהרת עתה במלוא עמקה: מדוע לא נזקקו לחידושי הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א לתלמוד, כדרך שנזקקו לתוספות, לרא"ש ולמרדכי? אינו דומה כלל הלומד בגופי הספרים, בלשונם המקורית ובנתיבים המפורטים של המשא ומתן לכל שלביו, למי שלומד מכלי שני, שלישי ואף רביעי. נמצאת אומר: ספרי האשכנזים היו עיקר תלמודם השוטף, החי, להבנת כל הסוגיה על אתר לפשטה ולעמקה, ולפלפל בה, להגדיל תורה ולהאדיר, ואילו הספרים האחרים הצרכו להם כדי לעמוד על עיקר דעתם של רוב הפוסקים למעשה, לפסיקת הלכה, ולסניף בעלמא בדרך לימודם.

במשך כמאה וחמישים שנה נשארו חידושי הראשונים הספרדיים בשולי הלימוד. במאה השמונה-עשרה נפתח דף חדש בפרשה זו. במשך מאה זו נדפסו חידושי הראשונים הספרדיים. תחילה חזרו ונדפסו אותם חידושי הרשב"א והרמב"ן שכבר נדפסו קודם, ונוספו עליהם אחרים, ביניהם *שבע שיטות לרשב"א* שהדפיס יונה ב"ר יעקב אשכנזי (על מסכתות: שבת, ר"ה, מגילה, סוכה, יבמות, נדרים ובבא מציעא), *שיטת מקובצת* למסכתות כתובות ובבא מציעא, *חידושי ה"ן לגיטין ולקידושין*, *חידושי הריטב"א לעירובין*, תענית, מועד קטן, כתובות וב"מ ועוד. וכך מסכם תא-שמע את סקירתו:

מכל מקום למדנו לדעת, כי את אשר החמיצו במשך התקופה הארוכה שעד תחילת המאה ה-18, השלימו המדפיסים במשך המאה ה-18 באיטנסיוויות רבה, ומה שלא היה בידי הלומדים במשך מאות שנים – ואף לא נתבקש על ידיהם – נעשה פופולארי ונפוץ תוך תקופה קצרה יחסית, ואין לשכוח בהקשר זה, כי מלבד חידושי הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א, נדפסו במשך המאה ה-18 עוד כמה וכמה ספרי פרשנות ספרדים, מהם חשובים ביותר כספרי הרמ"ה ... אלא שאין אנו יודעים מה הביא לידי שינוי זה בראשית המאה ה-18, כשנות דור לפני תחילתה של תנועת ההשכלה. גם אם מקרה הוא, יש עדיין להסביר מדוע נמצאה דווקא תקופה זו ראויה לקלוט את הסגנון החדש ישן, שלא נקלט קודם בין הלומדים ובעולם הישיבות. אפשר מאוד כי לפנינו אחד מן הביטויים הראשונים לשאיפתם של תלמידי חכמים להרחבת אופקים אינטלקטואלית בתוך המסגרת המסורתית, שאיפה שמצאה את ביטויה, בין היתר, בהתעניינות נרחבת במדעי הטבע, כדרך שעשה הרב יונתן איבשיץ, בן זמנו של ר' יהושע פלק, בעל הפני יהושע.

הסבר שונה במקצת להיקלטותם של חידושי הספרדים בישיבות האשכנזיות נותן ברויאר בספרו⁵⁴, לדעתו קשה היה עוד לחדש בדרכי הפלפול הסלולות והמקובלות מבית מדרשם של בעלי התוספות, ותלמידים מוכשרים ביקשו מקורות חדשים להתגדר בהם.

⁵⁴ ברויאר, מרדכי, *אוהלי תורה*, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 108.

מכל מקום הדפסתם של ספרי החידושים של הראשונים הספרדים והפצתם בישיבות מסמנת את נקודת המפנה שבין שיטת הלימוד הפלפולית שהייתה מקובלת עד אז בישיבות, לבין שיטת הלימוד החדשה שהלכה והתפתחה למן המאה השמונה-עשרה.⁵⁵ כבר עמדנו בפרק א' על כך שרבי פינחס משלב את הפרשנות הספרדית בדרך לימודו וראינו בכך עדות לנטייתו מדרך הפלפול. שילוב זה של הראשונים בדרך לימודו נעשה כמעט בכל סוגיה תוך בחינת שיטותיהם והשוואה בין דעותיהם כפרשנים וכפוסקים. פעמים רבות נזכרים דעותיהם של כמה ראשונים בכל סוגיה. בקידושין (דף סו עמ' א) על דברי הגמרא ד"ה איבעיא להו אישתך וכו', הוא דן בדעותיהם של הרי"ף והרמב"ם ובנוסף להם מוזכרים דבריהם של הראב"ד, הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א והר"ן. הסוגיה שם עוסקת בדיני נאמנות של עד אחד, והזכרת שיטות הראשונים באה לא רק לצורך פרשני אלא בעיקר לצורך בירור ההלכה. שילוב פרשנות הספרדים מביא לאיחוד לימוד הגמרא עם פסיקת ההלכה ובכך תואם למטרתו של רבי פינחס בדרך לימודו החדשה. דרך שלוב הראשונים בלימוד הגמרא של רבי פינחס דומה לדרך שילובו את דברי הרמב"ם והרי"ף. הם מוזכרים בדרך הלימוד הן כפרשנים והן כפוסקים. רבי פינחס מיישב קושיות שהקשו הראשונים עצמם, או קושיות שהקשו על שיטתם, נעזר בהם כדי ליישב קשיים העולים במהלך הלימוד ודן במסקנות ההלכתיות העולות מדבריהם. יש שהוא מזכירם כדעה נוספת, החשובה לצורך בירור ההלכה ופסיקתה. דוגמה לכך הבאנו בסוף הסעיף הקודם בו הביא רבי פינחס את דעת הריטב"א כדעה המתנגדת לפסק התוספות. דוגמה נוספת נביא מכתובות (דף צה עמ' א) לאחר שהוא דן בדברי התוספות הוא כותב: "ולפי זה נלע"ד לולי דבריהם [של התוספות] ז"ל יש לפרש יותר לפמ"ש לעיל לשיטת הר"ן והפוסקים ...". ואז הוא מביא את פירוש הסוגיה על פי דעת הר"ן שהוזכרה בדבריו לעיל.

מסביר שיטות של ראשונים, מיישב קושיות על דבריהם ומביא ראייה לדבריהם:

מטרת שילובם של הראשונים בדרך הלימוד, בנוסף על עצם תרומתם להבנת הסוגיה, היא הפרשנות לדברי הראשונים עצמם. בכמה מקומות רבי פינחס מבאר את דבריהם ואת דרך הבנתם את הסוגיה. בדוגמה שנביא מסביר רבי פינחס את שיטת הר"ן וכן את שיטתו של רבי שלמה לוריא בספרו ים של שלמה. בקידושין (דף מא עמ' א)⁵⁶ על דברי הגמרא שעדיף שהאשה תתקדש בעצמה ולא על ידי שליח מפני ש"מצווה בה יותר מבשלוחה", הקשו המפרשים איזו מצווה מקיימת האשה בקידושיה, הרי אין האשה מצווה על פריה ורביה, ואם כן כיצד אומרת הגמרא שמצווה בה יותר מבשלוחה? בפירושו מזכיר רבי פינחס שהר"ן והים של שלמה עסקו בשאלה זו. אין הוא מביא את דבריהם אלא סומך על הלומד שיעיין בדבריהם. ולאחר שהוא מציע הסבר משל עצמו הוא כותב: "ואפשר דהר"ן והי"ש סברי כדעת החולקים על הרמב"ם וס"ל דפילגש מותרת להדיוט בלא קידושין ... והעיקר בזה ... דאף החולקים על הרמב"ם היינו אם נושאה בתורת פילגש, אבל אם נושאה להיות להם כל דין איש ואישות,

⁵⁵ לדעת תא-שמע, ישראל משה, לעיל הערה 51, "הדפסתם של חידושי הספרדים, החל בראשית המאה ה-18, ... היא שהביאה את הקץ על פרק זה [=הפלפול] בתולדות הלימוד האשכנזי, ופתחה בו פרק חדש".

⁵⁶ חלקה הראשון של הפסקה הובא לעיל עמ' 103, בסעיף "ההלכה ככלי פרשני"

מודים דאסורה להבעל בלא קידושין". בדבריו אלה מסביר רבי פינחס את ההנחה העומדת ביסוד תירוצם של הר"ן וי"ש.

במקומות אחרים מיישב רבי פינחס קושיות שהקשו על דברי הראשונים. בכתובות (דף טז עמ' א) הוא מביא את דברי רבנו זרחיה הלוי בספרו *המאור הגדול* על הרי"ף, מביא ראיה לדבריו ומיישב את השגת הרמב"ן על בעל המאור. דברי בעל המאור מובאים כניגוד לדברי התוספות שם בסוגיה: הנה בעל המאור כתב דהקושיא היא לכולי עלמא [בניגוד לדברי התוספות שפירושו שהקושיא בגמרא היא לדעת רב בלבד]... וכן נראה לענ"ד דמוכח מדקאמר לעיל (דף יב עמ' ב) דס"ל לשמואל הלכה כרשב"ג... ולפי זה יש ליישב מה שטוען עליו הרמב"ן מריש פרק המוכר פירות

ובכתובות (דף ד עמ' ב ד"ה ואילו גבי אבלות) הוא כותב: "... ובזה מיושב קושיות המהרש"א על הראב"ד דמתיר מזיגת הכוס האבלות דחתן ...".

דוגמה אחרונה לסעיף זה נביא מכתובות (דף דף ק עמ' ב ד"ה או משווה מנה במאתיים). שם מביא רבי פינחס ראיה לדברי רבנו יונה: "נראה דמכאן ראייה לדברי רבנו יונה שהביא רא"ש במתניתין ...". שלושה סוגים של התייחסויות לדברי הראשונים הדגמנו בסעיף זה: ראינו שרבי פינחס מסביר שיטות של ראשונים, מיישב קושיות על דבריהם ומביא ראייה לפירושיהם. עם זאת עלינו להעיר שפסקאות אלה מועטות. רוב עיסקו בראשונים הוא ביישוב קושיות שונות שהעלו הראשונים על הסוגיה.

תירוצי קושיות הראשונים:

במקומות רבים בספריו מתמודד רבי פינחס עם קושיות שהעלו הראשונים ומנסה ליישב את קושיותיהם. קושיות הראשונים הנדונות בספרו כוללות קושיות על הגמרא, על הרי"ף והרמב"ם וכן על שיטות רש"י, תוספות או ראשונים אחרים. נדגים בקצרה:

בקידושין (דף לז עמ' א) לומדת הגמרא מעבודה זרה שהיא חובת הגוף ונוהגת בין בארץ ובין בחוצה לארץ, "אף כל שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ". הריטב"א התקשה בדברי הגמרא, הרי הפסוק שממנו לומדת הגמרא עוסק בחובה לבער עבודה זרה מארץ ישראל ואינו חובת הגוף אלא חובת הקרקע? רבי פינחס מביא את שאלתו ומיישב אותה:

שאלת הריטב"א הריטב"א נדחק מאוד בזה, דהאי קרא ד'אבד תאבדון' (דברים יב, ב-ג) הוי ליה חובת קרקע לעקור עבודה זרה מארץ ישראל, ע"ש.

הסבר	הפסוק	ולענ"ד לא קשיא מידי, דבאמת בהאי קרא כתיב 'פסילי אלוהיהם תגדעון'... הרי יש
שעליו	נסובה	בזה שני אזהרות, לעקור עבודה זרה של נוכרי מארץ ישראל, ולעבודה זרה של ישראל
קושיית הריטב"א		אינו מועיל גידוע ופיסול וצריך שריפה, וזה נקרא חובת הגוף, דאינו תלוי בארץ אחר
		שנקצץ, [ו] צריך שריפה.

ישוב	שאלת	אם כן כיון דאמרינן בתחילה 'בארץ'... כל הימים' (שם פס' א) והוא חשיב חובת קרקע
הריטב"א		

וחובת הגוף ממילא מפרשינן קרא דחובת הקרקע קאי על 'בארץ', וחובת הגוף האי על 'כל הימים' וק"ל.

בפסוק ישנם שני ציוויים: האחד לעקור עבודה זרה מארץ ישראל והוא חובת הקרקע. הציווי השני נוגע לעבודה זרה שנעבדה על ידי ישראל, שהיא צריכה שריפה. חובה זו היא חובת הגוף שהרי אינה תלויה בקרקע ונוהגת בין בארץ ובין מחוץ לה. ממנה למדה הגמרא לכל המצוות שהן חובת הגוף שהן נוהגות בין בארץ ובין בחוצה לארץ ובכך מיושבת קושיית הריטב"א.

פעמים שרבי פינחס תמה על שאלות הראשונים. בכתובות (דף ב עמ' ב, על תוספות ד"ה מצי אמר לי) הגמרא עוסקת בדין אישה שנדחו קידושיה. השאלה היא האם חלה על החתן החובה לזון את כלתו למרות שנדחו קידושיה או לא. הגמרא תולה דין זה באחראי לדחיית הקידושין. במקום שהדחייה נעשתה לטובת הבעל, חובתו לזון את כלתו, ובמקום שהדחייה נעשתה לצורך האשה אין הוא חייב לזון את אשתו. מכל מקום, במקרה שנדחו הקידושין מחמת מחלת האשה, מעלה הגמרא אפשרות שהבעל יתחייב במזונותיה כיון שמזלו גרם שכלתו תחלה. "כלומר, מזלך גרם, כי מהיום אני מוטלת עליך לזון" (רש"י). על הסבר זה בגמרא כותב רבי פינחס:

הקשה הרא"ה ז"ל דהא בקטלנית, למאן דאמר מזל גורם, תלינן בדידה. ולא הבנתי קושייתו, כיון שמוחזקת בג' אנשים ע"כ היא גורמת, אבל מסתמא תלינן בדידה כמ"ש התוספות. ובאמת לענין רואה דם מחמת תשמיש בג' פעמים תלינן במזל דידיה ואמרינן נסתחפה שדהו, כדאיתא באבהע"ז סימן קי"ז.

הרא"ה הקשה מדין קטלנית שלא תולים את הדבר במזלו של הבעל, ופוסקים שמזלה של האשה גרם לה להיות קטלנית, ואילו כאן תולים את מחלתה במזלו של הבעל? התשובה לשאלת הרא"ה עולה מתוך השאלה עצמה. במקרה הנדון בגמרא נדחו הקידושין פעם אחת בלבד, ועל זה מסתפקת הגמרא מי האחראי לכך, האיש או האשה, אבל בקטלנית שכבר הוחזקה בג' אנשים שונים ודאי שהיא הגורמת, ואין מקום לקושייתו כלל.

דרכו ליישב את קושיות הראשונים, נוגעת גם לקושיות שהראשונים עצמם הציעו להם תשובות, אך רבי פינחס מסיבות שונות מציע להם הסברים אחרים מאלה שהוצעו על ידי הראשונים עצמם. הצעת הסברים ותירוצים אחרים לקושיות שהקשו הראשונים הביאו לא פעם את רבי פינחס לחלוק על דברי הראשונים, אם בהצעת פרשנות אחרת לסוגיה ואם במסקנות ההלכתיות העולות ממנה. על כך בסעיף הבא.

חולק על ראשונים:

יש ורבי פינחס מביא דברי ראשונים כדי להקשות או לחלוק על דבריהם. דוגמה לדיון כזה נביא מקידושין (דף עג עמ' א) שם עוסקת הגמרא בדינו של שתוקי.

אמר רבא: דבר תורה שתוקי כשר, מאי טעמא? רוב כשרים אצלה ומיעוט פסולים אצלה. ואי אזלי אינהו לגבה – כל דפריש מרובא פריש. מאי אמרת דילמא אזלא איהי לגבייהו והוה ליה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי? והתורה אמרה לא יבוא ממזר, ממזר ודאי הוא דלא יבוא, הא ממזר ספק יבוא.

סוגיה זו, של ספק, רוב וקבוע ארוכה וסבוכה ולכן לא נכנס אל פרטיה, אלא נציג בקצרה את דרך לימודו של רבי פינחס בסוגיה זו.

על שאלת הגמרא: "מאי אמרת דילמא אזלא איהי לגבייהו והוה ליה קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי?" הקשה הרשב"א:

מאי אמרת דלמא אזלא איהי לגבייהו והו"ל קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי כו'. איכא למידק, אכתי רובא נינהו, דאי אזלי לגבה הוה ליה רובא, ואי אזלא איהי לגבייהו הוה ליה מחצה על מחצה, נמצא הרוב להכשיר? וי"ל דלרווחא דמלתא קאמר, דאפי' ליכא אלא קבוע התורה אמרה ספק ממזר יבא.

שאלת הרשב"א היא: מדוע סבר המקשן שאם האשה הלכה אל האיש אין כאן רוב להתיר, הרי אין אנו יודעים מי הלך אצל מי, ולכן גם אם ישנה אפשרות שהיא הלכה אליו, עדיין יש רוב כשרים אצלה שמא הלך הוא אליה? על שאלתו משיב הרשב"א שאכן יש כאן רוב להתיר, אלא שרצתה הגמרא לומר שאפילו אם היינו יודעים שהיא הלכה אליו עדיין הבן היה מותר משום שלא אסרה התורה אלא ספק ממזר ולא ודאי ממזר. הנחתו של הרשב"א בשאלתו היא שבכל מקרה בשתוקי יש רוב להתיר. הנחה זו נשארת נכונה גם בתשובתו של הרשב"א.

על הנחה זו מקשה רבי פינחס, נציג את דבריו:

הצגת קושיית הרשב"א ותשובתו. גמרא מאי אמרת דלמא אזלה איהי לגבייהו וכו'. הקשה הרשב"א ז"ל דהא אכתי ה"ל רובא כיון דלא ידעינן מי הלך אצל מי ואפילו כשהי' הלכה אצלם ה"ל פלגא ואם כן ה"ל רובא להכשיר ונדחק לתרץ דלרבות' קאמר אפילו היכא דידעינן בוודאי שהי' הלכה אצלם אפילו הכי מותר ובכהאי גוונא איצטריך התורה לאשמועינן דמותר או היכא דהוי מחצה על מחצה ודלתי העיר נעולות עיין שם.

קושיית רבי פינחס ותפני יהושע על הרשב"א. אך הא קשה דקתני במתניתין דשתוקי מותר בממזרת הא מן התורה שתוקי כשר גמור הוא כיון דה"ל רובא להכשיר כנ"ל וכן הקשה בספר פני יהושע

תירוצ הפני יהושע לשאלתו. ומתרץ כיון דהכא גילתה התורה לא יבוא בקהל ה' אבל בקהל ספק יבוא ואפילו אי איכא רובא להכשיר לא מיקרי קהל ה'

תירוצ רבי פינחס לשאלתו. ולענ"ד נראה דיש לפרש דע"כ קרא בקהל ספק יבוא היינו אפילו היכא דאיכא רובא להכשיר דאי במחצה על מחצה קשה למה לי תרי קראי להכשיר ספק ממזר וספק קהל נילף חדא ... אלא על כורחך דמיתורה נילף דהתורה התירה בשני הצדדים בין ברוב

כשרין בין ברוב פסולים. ולפי זה י"ל דהיינו דמסיק רבא הא בקהל ספק יבוא דלכאורה הוא מיותר? ... י"ל דהיינו דקשיא לרבא כיון דחזינן דהתורה הקילה באיסור זה שיכול שתוקי לישא כשירה ופסולה אף על גב דזה סותר את זה מה ראו חכמים להחמיר ולאסור אפילו ברוב כשרים? ...

לדעת הריטב"א לא ניתן לתרץ כפי שהציע רבי פינחס

אך לדעת הריטב"א הני מילי דספיקן בודאי אסור כמו שיבואר לקמן במתניתין דף ע"ד משמע דלא גרסי הכי בדברי רבא בקהל ודאי הוא דלא יבוא ע"ש:

רבי פינחס חולק על הנחת היסוד של הרשב"א בשאלתו.

אמנם לולי דברי הרשב"א הנ"ל צריך עיון בהך סברא, כיון דאמרה התורה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי ויש להסתפק בא' קבוע כמו אאלף קבועים, כ"ש דיש להסתפק בא' קבוע ואלף בני אדם שפירשו שחשיב הא' הקבוע כמו האלף, דכיון שהחשיבה התורה קבוע נגד הרבה קבועים כ"ש שיש להחשיב קבוע א' נגד כולם שפירשו. אם כן אפילו היינו יודעים שכמה בני אדם פירשו באותו שעה שנתעברה יש לתלות בקבוע א' שבין הקבועים כמו כל אותן שפירשו. ואם כן לא הוי אלא ספק א' שמא נתעברה מאדם הקבוע וזה הספק הקבוע מבטל ספק זה שלא נתעברה מאותן שפירשו ואף אם תאמר דגם היא קבוע במקומה ולמה נימא דאזלה איהי ממקום קביעות' מ"מ מקום קביעות' ידידיה הוי כמחצה על מחצה דלא עדיף מקום קביעות' ידידיה משאר כל הקבועים וכולם הם כמחצה לגבי קביעות' ידידיה כן נראה לענ"ד.

ראיה לדברי הרשב"א מסוגיית הגמרא בנזיר

אך מסוגיא דנזיר דף י"ב משמע לכאורה כדברי הרשב"א ז"ל דהא מקש' הש"ס התם על ר' יוחנן ... נמצא מוכח כדברי הרשב"א ולא אמרינן כיון דהוי ספק אם קידש במקום הקבוע ה"ל כמחצה על מחצה.

ראיה לדעתו של רבי פינחס מפירושי רש"י ותוספות בסוגיה בנזיר

מיהו מדברי רש"י ותוס' שם משמע איפכא שהרי פירש"י שם ... כנ"ל, נמצא מדבריהם ראיה לדברינו. ...

כאמור, לדעת הרשב"א גם אם נאמר שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, עדיין יש רוב כשרים אצלה, ולכן השתוקי כשר. על הנחה זו חולק רבי פינחס. לדעתו כיון שקבוע אחד שקול אפילו נגד אלף קבועים אחרים, קל-וחומר שהוא שקול נגד אלף ניידיים. נמצא אם כן שכל עוד יש אפילו קבוע אחד, גם אם אנו יודעים שכמה אנשים פירשו ממקומם באותה שעה, עדיין הספק שקול ואין כאן רוב כשרים אצלה וממילא אזלה קושיית הרשב"א.

מחלוקת זו, בין הרשב"א לרבי פינחס, נוגעת לכמה וכמה עניינים שבש"ס. ורבי פינחס מביא ראיות לדברי הרשב"א ולדבריו בהמשך הפסקה. הוא גם מעיר שתירוצו לא מתיישב עם דעת הריטב"א, שדעתו בסוגיה שונה גם משל רבי פינחס וגם משל הרשב"א. מכל מקום אין הוא חוזר בו מהבנתו שהנחת היסוד של הרשב"א אינה נכונה. דוגמה זו חשובה מפני שהנושא הנדון בה אינו פרשני בלבד אלא גם בעל נפקא

מינה הלכתית. רבי פינחס מציג את הדעות השונות ומביא ראיות לשני הצדדים. למרות זאת הוא מביע את דעתו בניגוד לדעת הרשב"א.

דוגמה נוספת למחלוקת עם ראשונים נביא מכתובות (דף צה עמ' א ד"ה ע"כ לא קאמר רבי מאיר), שם מביא רבי פינחס את דברי הר"ן, מבארם ואחר כך חולק עליהם. גם שם יש למחלוקת משמעות הלכתית. וכך הוא כותב (בדילוגים):

הקשה הר"ן ... וניחא ליה ... מיהו לענ"ד הוי מצי הר"ן לתרץ כפשטיה ... ונראה לפי ענ"ד דזה תלוי באשלי רברבי, מחלוקת מהרש"ל ומהרש"א ... והביאום הב"ח והש"ך בח"מ סימן קטו ... וי"ל דס"ל לר"ן כדעת מהרש"ל והב"ח דלא מצי למימר ... אבל הכריע הש"ך שם כדעת המהרש"א דיכול לומר ...

רבי פינחס חולק על הר"ן ומציע תירוץ אחר לשאלת הר"ן. רבי פינחס תולה את מחלוקתו עם הר"ן, ביישוב שאלת הר"ן, במחלוקת המהרש"א ומהרש"ל ומסביר שהמחלוקת תלויה אחת בשניה. לדבריו נמצא בדברי הר"ן מתאימים לדברי המהרש"ל וכן פסק הב"ח. ואילו דברי רבי פינחס מתאימים לדברי המהרש"א והש"ך פסק כמותו.

דוגמה אחרונה לסעיף זה נביא ממחלוקתו של רבי פינחס עם הרא"ש בהבנת דברי הרי"ף. בכתובות (דף קט עמ' ב) מביא רבי פינחס את דעת הרי"ף. הרא"ש הסביר שדעת הרי"ף כשיטת הראב"ד. על כך נחלק עליו רבי פינחס, וכך הוא כותב: "והנה הרי"ף כתב ... וכתב הרא"ש שהוא כדעת הראב"ד ... אומנם לולי דברי הרא"ש נלע"ד דאין שיטת הרי"ף כפירוש הראב"ד ... ונלע"ד דס"ל כמ"ש בשיטת רש"י ז"ל ...". מיותר לומר שלמחלוקת זו, הנוגעת לפרשנות דברי הרי"ף, יש משמעות הלכתית מעבר למשמעות הפרשנית של דברי הרי"ף. בהצעתו זו של רבי פינחס, לפרש את דברי הרי"ף בדרך שונה מזו שהציע הרא"ש, חולק רבי פינחס הן על פרשנות הרא"ש לדברי הרי"ף והן על המסקנה הלכתית העולה ממפרשנות זו.

בסעיף זה הצגנו את יחסו של רבי פינחס לשילוב הפרשנות הספרדית, בעיקר מבית מדרשו של הרמב"ן, בדרך לימודו. עמדנו על החידוש שבעצם שילובם בדרך לימוד הגמרא. ספרות זו, שלא נלמדה בישיבות, ואף לא הייתה בהישג יד במשך מאה וחמישים שנה, חדרה, במאה השמונה-עשרה, אל הישיבות. שילוב זה, שהוא אחד מסימניה המובהקים של שיטת הלימוד החדשה בא בספריו של רבי פינחס בכמה אופנים: רבי פינחס בכמה מקומות מסביר את דבריהם, מיישב קושיות עליהם או מביא ראיה לדבריהם. בנוסף מקדיש רבי פינחס מקום נרחב לתירוץ הקושיות שהקשו הראשונים, הן על הסוגיה והן על שיטות רש"י ותוספות או הרי"ף והרמב"ם. תירוץ קושיותיהם מביא לא פעם את רבי פינחס לחלוק על פירושיהם, גם במקום שיש לכך משמעות הלכתית.

סוג זה של לימוד הפך לחלק מרכזי מדרך לימודו של רבי פינחס. בסוגיות רבות הוא דן בדעותיהם של

חכמי ספרד. לשם הדגמה נציין כי בעשרה הדפים הראשונים של מסכת כתובות שישנם 128 פסקאות⁵⁷. ב-33 מתוכם הוא מזכיר את דעותיהם של חכמים ספרדים, כלומר, כרבע מן הפסקאות עוסקות או לפחות מזכירות את תורתם של הספרדים הראשונים.

בספרו על מסכת קידושין המקנה הוא עוסק בדבריו של הרמב"ן ב-41 המקומות, בדבריו של הרשב"א ב-107 מקומות ואילו בדברי הר"ן הוא דן ב 96 מקומות⁵⁸. דוגמאות אלה ממחישות עד כמה חדרו הראשונים הספרדים אל דרך לימודו של רבי פינחס. עם זאת עדיין עיסוקו ברש"י ובתוספות רב יותר מעיסוקו בכל חכמי ספרד גם יחד.

יחסו אל הטור, שולחן ערוך ומפרשיו וספרי הפוסקים:

המיוחד בשיטתו של רבי פינחס הלוי, שלא רק הראשונים מפרשי התלמוד כרמב"ן ותלמידיו והפוסקים הראשונים כדוגמת הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש נכללים בלימוד הסוגיה, אלא גם השולחן ערוך ומפרשיו. כדי לעמוד על המיוחד שבשילוב זה נעמוד בקצרה על הדרך שעשה השולחן ערוך מאז פרסומו במאה השש-עשרה ועד לשילובו בלימוד הגמרא במאה השמונה-עשרה. ספריהם של רבי יוסף קארו ורבי משה איסרליש, בית יוסף, דרכי משה והשולחן ערוך עם הגהות הרמ"א התקבלו בהערכה והערצה, אך קמו להם גם מתנגדים⁵⁹. הטענות שליוו את הקודיפיקציה של ההלכה עוד קודם להופעת השולחן ערוך, שבו ונזכרו בדבריהם של מתנגדי הקודיפיקציה של ההלכה גם עתה. המתנגדים לקודיפיקציה של ההלכה טענו שסיכום ההלכה בספר אחד בדרך קצרה אינו מביא להתעמקות יתירה בסוגיה ובמקורותיה, אלא להפך, גורם לרדידות של הלימוד. תחושת הידע, המדומה לדעתם, שנותנים ספרי הסיכום ללומדים בהם, גורמת ללומדים להשקיע פחות מאמצים בלימוד ההלכה ופחות להעמיק ביסודותיה התלמודיים של ההלכה. השולחן ערוך הביא לניתוק ההלכה ממקורותיה התלמודיים. לנתק זה היו שתי משמעויות, האחת בתחום לימוד הגמרא ושנייה בתחום פסיקת ההלכה. לומדי הגמרא השתחררו מן הצורך לפסוק את ההלכה בעצמם על סמך לימודם. ההלכה נלמדה מספרי הפסיקה ואילו לימוד הגמרא הפך ללימוד שמטרתו היא עצם הלימוד והפרשנות של הסוגיה, ללא הסקת מסקנות הלכתיות ומעשיות ממנה. צורת לימוד זו התחדדה בבתי המדרש שהלכו בשיטת הפלפול. בתי מדרש אלה דחו מלכתחילה כל קשר שבין ספרי הפסיקה ללימוד הגמרא. לימוד הגמרא התרכז בסוגיה עצמה ובמפרשיה, בראשם רש"י ותוספות, ולא נכללו בו דברי הפוסקים. את החיסרון בידע ההלכתי שנגרם בעקבות שיטת לימוד זו השלימו על ידי

⁵⁷ הספירה נעשתה על פי ספר הפלאה על מסכת כתובות, הוצאת ישיבת תורה לשמה, ירושלים חש"ד. יש הבדלים קלים בחלוקה לפסקאות בין המהדורות השונות. הספירה כוללת, בנוסף לרמב"ן ותלמידיו בית מדרשו, פסקאות בהם הוא דן בדעת הרמב"ם או הרי"ף ומפרשיו.

⁵⁸ הספירה מעשתה על פי ספר המקנה, הוצאת הפלאה עם הגהות ברוך טעם, ירושלים תשנ"ב, ובעזרת פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן. את מספר המקומות שהוא דן בדברי הריטב"א לא ספרנו מפני שברוב הוא מזכיר את הריטב"א בסמוך לרשב"א.

⁵⁹ על הויכוח על הקודיפיקציה של ההלכה וקבלת השו"ח ערוך ראה: אלון, מנחם, המשפט העברי, מגנס, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1139 ואילך.

לימוד של ספרי הפסיקה. לימוד זה היה בדרך כלל מקוטע או שבא בזמנים מיוחדים לפני או אחרי סדרי הלימוד המרכזיים שעסקו בלימוד הגמרא.

לימוד ההלכה, ובעיקר פסיקת הלכה, על פי ספרי הסיכום והפסיקה הביאו לביקורת נוספת על הקודיפיקציה של ההלכה. הלומד מספרי הפוסקים בלא לדעת את המקורות התלמודיים של ההלכה אינו מבין את ההלכה לאשורה. דברים ברוח זו כתב המהרש"א *בזידושי אגדות* (סוטה כב, א): "ובדורות הללו אותן שמורין הלכה מתוך השולחן ערוך והרי הם אין יודעין טעם העניין של כל דבר אם לא ידקדקו מתחלה בדבר מתוך התלמוד, שהוא שימוש ת"ח, וטעות נפל בהוראותם והרי הן בכלל מבלי עולם ויש לגעור בהן". בפרק א' עמדנו על כך שטענה זו עמדה בבסיס ההתנגדות לפלפול. זאת ועוד, מעמדה של הגמרא כספר הפסיקה המרכזי הלך וירד. ספרי הפוסקים ירשו את בכורתה של הגמרא בעולם הפסיקה. את ההלכה יש להסיק מן הגמרא ולא מספרי הפוסקים, גם אם מוסיפים להם את הרקע הנחוץ מסוגיית הגמרא, טענו מתנגדי הקודיפיקציה. דוגמה להלך רוח זה נביא מדבריו של המהר"ם מלובלין⁶⁰ בסוף אחת מתשובותיו. לאחר שהוא מאריך בהסבר תשובתו ומפרט את מקורות ההלכה מהגמרא ומפרשיה הוא מוסיף את ההערה הבאה:

ויתר הדברים שהאריכו הבעלי דינים בטענותיהם וראיותיהם מספרי השולחן ערוך והלבושים אין לי בהם להאריך, כי אין מדרכי להעמיד שום יסוד ובניין של פסק דין על ספרים כאלו, שהם כראשי פרקים ואינם מובנים, ורבים נכשלים בדבריהם להתיר את האסור או לזכות את החייב, או בהיפוך, בעוונותינו הרבים.

קדם לו בביקורת זו המהרש"ל. בהקדמתו לספרו *ים של שלמה*, למסכת בבא קמא, מפרט המהרש"ל את הסיבות לכתיבת ספרו ואת צורת הפסיקה שבספר. וכך הוא כותב:

... אבל האמונה באמונת שמים, שהוכחתי כמה פעמים, בפרט מן הפוסקים האחרונים, שטעו בכמה מקומות מן התלמוד כאחד מן התלמידים הטועים בעיון בהלכה ... לכן לא אאמין לשום אחד מן המחברים יותר מחבריו, אף שיש הכרע גדול בין מעלותם למי שהורגל בהם בעיון רב, מכל מקום התלמוד הוא מכריע וראיות ברורות יתנו עדיהן ויצדקו.

התלמוד הוא ספר הפסיקה ולא ספרי הפוסקים. מסיבה זו כתב המהרש"ל את ספר ההלכה שלו *ים של שלמה* על סדר הגמרא, למרות הקושי שהדבר יוצר במציאת מקומה של כל הלכה, "אבל המהרש"ל ביקש להבליט בכך את פסיקתו לפי התלמוד"⁶¹. מבחינה זו ספרי הפוסקים באו במקומה של הגמרא. כעת פוסקים מתוך השולחן ערוך ולא מתוך הגמרא. מטרתם של יוצרי שיטת הלימוד, שכבשה את מקומו של

⁶⁰ שו"ת מהר"ם מלובלין, סימן קלה.

⁶¹ אלון, מנחם, לעיל הערה 59, עמ' 1157. וראה עוד: רפלד, מאיר, *המהרש"ל והים של שלמה*, חיבור לשם קבלת ד"ר לפילוסופיה, אוניברסיטת בר – אילן, רמת-גן, תשנ"א, עמ' 134 – 139, ועמ' 143 – 150.

הפלפול במאה השמונה-עשרה, לקשור מחדש את ההלכה והגמרא, הביאה לניסיון נוסף להחזיר את הגמרא למעמדה כספר הפסיקה.

דוגמה לכך נוכל למצוא אצל חכם שהיה מיוצרי שיטת הלימוד החדשה, רבי אריה לייב, מחבר שו"ת שאגת אריה וכן את הספר טורי אבן על מסכתות ראש השנה מגילה וחגיגה. בפרק הרביעי של עבודתינו זו הרחבנו על שיטתו. גם הוא, כרבי פינחס ראה כמטרה לחבר שוב את ההלכה אל הגמרא. ספרו שאגת אריה עוסק כולו בשאלות הלכתיות ופירושו לגמרא מכוון אף הוא לאותה מטרה, כפי שכתב בהקדמתו לספר: "הנה חידשתי בס"ד חידושים רבים בגפ"ת ופוסקים, הלכתא גבירתא איכא למשמע מיניה". ואכן יש בספרו התייחסות רבה למסקנות הלכתיות הנובעות מן הסוגיה. למרות העיסוק הרב בהלכה בספריו, הן בשאגת אריה והן בטורי אבן, לא נזכר כלל השולחן ערוך. הספר בית יוסף מוזכר אומנם בשו"ת אך בפירושו לגמרא, טורי אבן, הוא נזכר שלוש פעמים בלבד. על הזכרת מפרשי השולחן ערוך כמעט ואין מה לדבר. המג"א נזכר פעם אחת בלבד בספר התשובות שאגת אריה. המגמה לקשור את ההלכה במקורותיה התלמודיים באה תוך דחיקת ספרי הפסיקה והחזרת הגמרא ומפרשיה למעמדם כספרי הפסיקה.

האם השתלב השולחן ערוך בסדרי הלימוד בשיבות?

כאמור, שיטת הפלפול דחקה את השולחן ערוך מסדרי הלימוד בשיבה. גם בין מבקריה של השיטה הפלפולית, שהשתדלו להחזיר את הגמרא למעמדה כספר פסיקה, היו שדחקו את השולחן ערוך אל מחוץ לתוכנית הלימודים. אומנם לא כל מתנגדי הפלפול שוו בנקודה זו. יש ביניהם ששילבו את ספרות הפסיקה בתוך חיבוריהם. חשוב לעניין זה הוא חיבורו של הגר"א על השולחן ערוך. למרות החסר הגדול בחקר מפעלו של הגר"א והשפעתו על דרכי הלימוד בשיבות נוכל לומר כי עצם כתיבת החיבור על סדר השולחן ערוך, ולא על סדר גמרא, מלמדת על מעמדו של השולחן ערוך לא רק כספר פסיקה, אלא גם כספר לימוד⁶². ואכן בשיבת וולוז'ין, בהנהגתו של רבי חיים, גדול תלמידיו של הגר"א, למדו מתחילה פוסקים, אלא שמגמה זו הלכה והצטמצמה עם השנים. וכך כותב מרדכי ברויאר בספרו אוהלי תורה⁶³:

... לעומת זאת בולט מיעוט לימוד הפוסקים בשיבות ליטא בדורות האחרונים. נראה כי בימיו של רבי חיים מוולוז'ין היו לומדים פוסקים אגב לימוד הגמרא ... אולם במשך הזמן נתמעט לימוד הפוסקים בוולוז'ין עד שחדל לגמרי.

⁶² מגמה זו הלכה והתרחבה במאה התשע-עשרה עם חבור ספריהם של רבי אריה לייב הכהן קצות החושן ורבי יעקב לוברבוויים מליסה נתיבות המשפט. ספרים אלה נכתבו על סדר השולחן ערוך, אולם הם נלמדים בעיקר כספרי פרשנות לגמרא, עד שהיה מי שאסף את דבריהם וחזר וסידרם על סדר הגמרא. ראה: חדושי רבנו בעל קצות החושן על הש"ס, "נערך ונקלט מתוך כל ספרי רבנו", הוצאת פרדס, מכון לעריכת ספרים וכתבי יד מגנזי קדמונים, בני ברק תשנ"ז. מסידרה זו יצאו כרכים על בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, יבמות, גיטין וקידושין. ביסוד כתיבתם עמדה המגמה להפוך את השולחן ערוך מספר פסיקה לספר לימוד, שממנו יוצאים להבנת דברי הגמרא והפוסקים ולהעמקה בשיטותיהם.

⁶³ בהוצאת מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 148.

מסקירה שמביא ברויאר בספרו⁶⁴ עולה שלימוד הגמרא עמד במרכז תוכנית הלימודים בישיבה, ולימוד ספרי הפוסקים לרוב בא בשיעורים נפרדים. אומנם היו גם כאלה ששילבו לימוד שולחן ערוך ופוסקים בלימוד הגמרא, בעיקר בישיבות חסידיות, אך דרך המלך הייתה לייחד את מירב הזמן ללימוד הגמרא בלא לשלב בו את העיון בספרי הפסיקה.

סיכום קצר זה מעמיד אותנו על החידוש שבשילוב ספרות הפסיקה בספריו של רבי פינחס. על הנטייה לשלב את ההלכה בלימוד הגמרא עמדנו לעיל⁶⁵ בסעיף העוסק ב'לימוד המביא לפסיקת הלכה'. שילוב זה כלל לא רק את ההלכה עצמה אלא גם את השולחן ערוך ואת מפרשיו עד לאחרונים שבהם. הסמכת ספרות הפסיקה ומפרשי השולחן ערוך אל הגמרא, מחזירה את הגמרא למקומה כספר פסיקה. רבי פינחס מביא את פירושיהם, קושיותיהם ותירוציהם של מפרשי השולחן ערוך, לסוגיה ולשיטות השונות שעלו בפירושה. בכך הופך רבי פינחס את מפרשי השולחן ערוך למעין פרשנים של הגמרא. פסיקותיהם עולות על שולחנו תוך כדי התאמתם אל הסוגיה. בכך מעשיר רבי פינחס את לימוד הסוגיה ומביא להבנה עמוקה יותר של ההלכה ממקורותיה וסברותיה העולות מן הסוגיה התלמודית. ההרמוניה שבין הגמרא ופרשניה לשולחן ערוך ומפרשיו העשירה והעמיקה, הן את לימוד ההלכה והן את לימוד הגמרא, ובכך עיקר חידושו של רבי פינחס. בספר המקנה דן רבי פינחס יותר מ-60 פעמים בדברי הטור, ואילו את השולחן ערוך הוא מזכיר 50 פעמים⁶⁶. את הבית שמואל על השולחן ערוך הוא מזכיר קרוב ל 90 פעמים.

כיצד משלב רבי פינחס את ספרות הפסיקה בלימוד הגמרא? כמו בשילוב הרי"ף ורמב"ם, גם כאן השילוב של השולחן ערוך ומפרשיו פועל לשני הכיוונים. רבי פינחס הופך את ספרי הפסיקה לפרשנים של הגמרא ואת הגמרא לפרשנית של ההלכה. בסעיף הראשון נדגים כיצד משלב רבי פינחס את לימוד הגמרא בפרשנות השולחן ערוך.

מלימוד הגמרא לפרשנות השולחן ערוך:

רבי פינחס חיבר ספר מיוחד בו הוא מפרש את השולחן ערוך ונושא ונותן בדברי מפרשיו, אך הדוגמאות שנביא כאן לקוחות מספריו על הגמרא, ולא מפירושו לשולחן ערוך. מטרתנו היא להראות כיצד גם דרך לימוד הגמרא מגיע רבי פינחס לפרשנות של השולחן ערוך ומפרשיו.

בשולחן ערוך, הל' יום הכיפורים (או"ח, סימן תר"ו ס' א) פוסק המחבר:

עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו. אפילו לא הקניטו אלא בדברים צריך לפייסו. אינו מתפייס בראשונה יחזור וילך פעם שנייה ושלישית...

ובהגהת הרמ"א שם: והמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול אם לא שמבקש לטובת המבקש מחילה.

⁶⁴ לעיל הערה 54, עמ' 144 – 150.

⁶⁵ עמ' 96.

⁶⁶ הספירה נעתשה בעזרת פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן, ועל פי המקנה, לעיל הערה 58.

לדעת הרמ"א, מותר לאדם שלא למחול לחבירו, אם לדעתו יש בזה תועלת לחברו. מקורו של הרמ"א מגמרא במסכת יומא (דף פז ע"א-ב) שם סרב רבי חנינא למחול לרב על שפגע בו. על פי פירוש רש"י שם היה הדבר לטובתו של רב חמא עצמו, וכדלהלן:

רב הוה פסיק סידרא קמיה דרבי, עייל אתא רבי חייא - הדר לרישא,

עייל בר קפרא - הדר לרישא.

אתא רבי שמעון ברבי - הדר לרישא.

אתא רבי חנינא בר' חמא, אמר: כולי האי נהדר וניזיל? לא הדר. איקפיד רבי חנינא.

אזל רב לגביה תליסר מעלי יומי דכפורי, ולא איפייס.

והיכי עביד הכי? והאמר רבי יוסי בר חנינא: כל המבקש מוטו [בקשת מחילה] מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים? רב שאני.

רבי חנינא היכי עביד הכי, והאמר רבא: כל המעביר על מדותיו - מעבירין לו על כל פשעיו?

אלא, רבי חנינא חלמא חזי ליה לרב דזקפוהו בדיקלא, וגמירי דכל דזקפוהו בדיקלא רישא הוי.

אמר: שמע מינה בעי למעבד רשותא. ולא איפייס, כי היכי דליזיל ולגמר אורייתא בבבל.

רש"י שם:

חלמא חזא ליה לרב. ראה חלום על רב שתלאוהו בדקל, והוא סימן נשיאות ראש וגדולה, ור' חנינא ראש ישיבה היה, כדאמר רבי (כתובות קג, ב) בשעת פטירתו: חנינא בר חמא ישב בראש, וכשראה חלום זה על רב דאג למות, לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה, אמר: אדחייה מהכא, ויברח לבבל מפני, ושם יהיה ראש, ולא נדחין למות בשבילו.

פסקו זה של הרמ"א עורר את תמיהתם של האחרונים, הרי בסיפור בגמרא רבי חנינא סרב למחול לטובת עצמו, ואילו הרמ"א כתב שמותר לא למחול לטובת זה שמבקש מחילה – אך לכך לא נמצא מקור בסיפור, ומניין לרמ"א דין זה?⁶⁷

גמרא זו, שממנה הוציא הרמ"א את דינו נסתרת מדברי הגמרא במסכת כתובות. רבי פינחס עוסק בסתירת הסוגיות, מיישב אותה ועל פיה הוא מיישב את שאלת האחרונים על הרמ"א, וז"ל:

רבי פינחס מקשה שם גמרא והיינו דא"ל לרב גברא רבא וכו'. משמע להדיא דרב נחית לבבל מקמי דר' חנינא יתיב ברישא. וקשה לכאורה אהא דאמרינן בסוף מסכת יומא דף פ"ז ע"ב דאזיל רב לגבי דר' חנינא תליסר מעלי דכפורי ולא אפייס משום חלמא דחזי לרב דזקפי בגמרא ביומא. בדיקלא וכו' ופירש"י דדאג ר"ח למות לפי שאין מלכות נוגעת בחברתה ע"ש.

תירוצ' לסתירה בין וצ"ל דאף דלא היה עדיין ראש ידע דמקיים בודאי דברי רבי משום דתגזר אומר וגו' הסוגיות. כדקאמרינן בסמוך.

⁶⁷ מפרשי הטור והשולחן ערוך הרבו לעסוק בשאלה זו. סיכום דבריהם ראה במחצית השקל, על המג"א על האתר.

הסבר לייתור בלשון רש"י ביומא. היינו דפירש"י שם בד"ה אלמא וכו' כדאמר רבי בשעת פטירתו וכו' דלכאורה אינו מובן כוונתו בזה ולפמ"ש א"ש כנ"ל.

רבי פינחס מביא את קושיית האחרונים על הרמ"א (בשם הט"ז) ובזה נלענ"ד לתרץ הגהת רמ"א ז"ל בא"ה סימן תר"ו ס"א שכתב המוחל לא יהיה אכזרי אם לא שמכוין לטובת המבקש מחילה והקשה הט"ז דמנ"ל הא דהא התם הוי לטובת המוחל.

תירוצ' לקושיית האחרונים על הרמ"א לפי הסברו לסתירה בין הגמרא ביומא לגמרא בכתובות. ולפמ"ש יש לומר דמוכח שפיר כיון דעדיין ר"ח לא קיבל על עצמו להיות ראש מפני רב אפס א"כ מה היה יראתו הא כמו כן יוכל לסרב שלא לקבל להיות ראש אפילו לאחר מיתת רב אפס אלא דאז בהכרח יהיה רב ראש בתחלה וימות הוא מהר מפני מלכות דר"ח נמצא עכ"פ הוא טובת אחד מהם ושפיר מוכח אפילו טובת המבקש מחילה. וק"ל:

הגמרא בכתובות עוסקת בצוואתו של רבי יהודה הנשיא. בצוואה זו מודיע רבי כי רבי חנינא בר חמא ישב בראש, כלומר, ישמש כראש הישיבה. מדברי הגמרא שם עולה כי רב ירד לבבל לפני שרבי חנינא נתמנה להיות ראש ישיבה. אולם מפירושו של רש"י לגמרא ביומא משמע שרבי חנינא היה ראש ישיבה קודם שירד רב לבבל, ומסיבה זו לא רצה רבי חנינא למחול לרב, כדי שירד לבבל ויהיה שם ראש ישיבה, ולא יגרום למותו של רבי חנינא וירש את מקומו. את הסתירה מיישב רבי פינחס בכך שאכן בשעה שירד רב לבבל עדיין לא היה רבי חנינא ראש ישיבה, אבל ידע שהוא מיועד לכך מכוח צוואתו של רבי. לכן חשש רבי חנינא ולא מחל לרב כדי לגרום לו לרדת לבבל, שיהיה שם לראש.

על פי הסבר זה מיישב רבי פינחס את דברי הרמ"א. באמת יכול היה רבי חנינא למחול על כבודו ולתת לרב להיות ראש ישיבה לפניו ואז היה רב מת מפניו, כדי שיוכלו למנותו לראש ישיבה, כדברי רבי בצוואתו. נמצא שעצם דחיית רב לבבל על ידי אי המחילה הייתה לטובתו של רבי חנינא, אבל לא פחת מכך, היא הייתה גם לטובתו של רב. מכאן שמותר שלא למחול בין אם לטובת המוחל ובין אם לטובת מבקש המחילה. ואם כן גמרא זו יכולה להחשב מקור לדברי הרמ"א וסרה מעליו קושיית המפרשים.

דרך הלימוד כאן משלבת את פרשנות הגמרא בפרשנות השולחן ערוך. דברי הרמ"א מתפרשים על פי חידוש שעולה מלימוד הגמרא. בכך הפך רבי פינחס את הגמרא למפרשת של השולחן ערוך. דוגמה נוספת נביא בקצרה מקידושין (דף מג עמ' ב, ד"ה והשתא דתקון רבנן) שם מתרץ רבי פינחס קושיה על דברי השולחן ערוך. גם שם פותחת הפסקה בדיון על סוגיית הגמרא ופירושה על פי שיטת רש"י. לאחר הסבר הסוגיה על פי שיטת רש"י הוא כותב:

ובזה נראה לענ"ד ליישב השו"ע בחו"מ סי' קכ"א סע' ט, דאם אמר הלווה שראה שעשה שליחותו נאמן בעד אחד ולא בשניים. ותמהו עליו הרמ"א והסמ"ע, דמה לי שבועה מה לי ממון? ולפמ"ש יש לומר ...

גם כאן פרשנות הסוגיה התלמודית מביאה לפרשנות מחודשת לשולחן ערוך, להסבר דבריו ולתירוץ הקושיות שהקשו עליו. חשוב להדגיש כי דיון זה נעשה במסגרת לימוד הגמרא ופרשנות השולחן ערוך הופכת להיות חלק בלתי נפרד מפרשנות הסוגיה בגמרא.

קושיות על השולחן ערוך ומפרשיו ופרשנות הגמרא על פי דבריהם:

שילוב זה של דברי הפוסקים בלימוד הגמרא הניב לא רק תירוצים, אלא גם קושיות. בכמה מקומות מקשה רבי פינחס, תוך כדי לימוד הסוגיה, על דברי השולחן ערוך או מפרשיו. בקידושין (דף כז ע"ב) על התוספות ד"ה במה דברים אמורים). מקשה רבי פינחס על הרמ"א מכח הסברו את שיטות הראשונים בסוגיה. וכך הוא כותב: "ומהתימא על הרמ"א ז"ל שכתב סתם דבמתנה לא קנה, הוי ליה למימר דהיכא דאמר ליה קני כולן מהני ...". כלומר, דברי הרמ"א אינם מתאימים למסקנה העולה מן הסוגיה, על פי הסברו את שיטות הראשונים בסוגיה.

דוגמה נוספת נביא מקידושין, (דף מב ע"ב, ד"ה בגמרא. משום דהוי מעילה). הגמרא שם עוסקת בשאלה: מניין לומדים שאין שליח לדבר עבירה. הגמרא לומדת ממעילה ומשליחות יד בפיקדון, שבהם חידשה התורה שיש שליח לדבר עבירה, שבשאר המקומות אין שליח לדבר עבירה: "משום דהוי מעילה ושליחות יד שני כתובים הבאים כאחד וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים".

הסמ"ע בחו"מ (ס"א רצ"ב) כתב שבשליחות יד יש שליח לדבר עברה "היינו דווקא כשלא ידע השליח שהוא של אחרים או שאינו בר חיוב או שאין לו ממה לשלם ... דאם לא כן הא קיימא לן דאין שליח לדבר עברה". האחרונים תמחו על דברי הסמ"ע הללו, הרי זו גמרא מפורשת בקידושין (בסוגיתנו) שבשליחות יד יש שליח לדבר עבירה? הש"ך שם הביא תירוץ ארוך בשם אביו לדברי הסמ"ע. רבי פינחס מביא את דברי הסמ"ע ואת הסבר הש"ך בשם אביו, מקשה על דבריהם שלוש שאלות ומציע הסבר אחר לדברי הסמ"ע. נביא את דבריו בדילוגים:

שאלת האחרונים והנה ב[שו"ע] חושן-משפט, ס"א רצ"ב, כתב הש"ך (ס"ק ד) בשם אביו, ליישב דברי על הסמ"ע. הסמ"ע שכתב שם דהא דריבית התורה בשליחות יד דיש שליח לדבר עברה והנפקד

חייב, היינו דווקא כשאין השליח בר חיובא ...

קושיה ראשונה על ולענ"ד קשה טובא, דא"כ מאי קאמר הכא דהוי מעילה ושליחות יד שני כתובים ... דברי הש"ך

קושיה שנייה על ותו מנלן דבמעילה עצמה כששניהם שוגגים יתחייב בעל הבית ... דברי הש"ך

קושיה שלישית על ותו דמשמע לקמן דלשמאי הזקן דס"ל ב' כתובים הבאים כאחד מלמדים ס"ל ... דברי הש"ך

ונראה ליישב דבריו דנהי דלמ"ד שני כתובים הבאים כאחד מלמדים, ילפינן ממעילה

יישוב דברי הסמ"ע דאפילו היכא דהשליח בר חיובא, פטור השליח וחייב המשלח ... אבל למ"ד דס"ל שני

כתובים הבאים כאחד אין מלמדים ונמצא דבהני שפירטה התורה הוא חידוש, יש לנו

לומר דכל מה שאפשר למעט בחידוש עדיף טפי

הסבר	הילוך	ולפי זה י"ל דבסוגיה בא בתחילה לשנויי מתני' דפיקח חייב ... אבל אליבא דאמת ...
הסוגיה	על פי	ולפ"ז אתי שפיר השקליה וטריה (!) אליבא דמאן דאמר ב' כתובים [הבאים כאחד]
הסברו של רבי	רבי	מלמדים ...
פינחס	לדברי	
הסמ"ע.		

בתחילת הפסקה מקשה רבי פינחס על דבריו של הש"ך בשם אביו, שניסה ליישב את דברי הסמ"ע. שלוש קושיות הקשה עליהם מסוגיית הגמרא. בדוגמה זו הוא מתרץ תמיהותיו ולאחר מכן מסביר את דעת הסמ"ע באופן אחר. בנוסף, הוא מאריך להסביר כיצד יש להבין את הסוגיה על פי דברי הסמ"ע בהתאמה לתירוצו (=ולפ"ז אתי שפיר השקליה וטריה ...).

בהמשך פסקה זו ממשיך רבי פינחס לדון בחידושו של הסמ"ע ומביא ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם ("וכן נראה לענ"ד ממשמעות לשון הרמב"ם שהבאנו לעיל"). לאחר שהסביר את שיטת הסמ"ע ואת הילוך הסוגיה על פי שיטה זו, הוא מקשה על עצם הדין שהביא הסמ"ע ("מיהא בגוף הדין תמיהה לי ..."). את קושייתו על דברי הסמ"ע הוא מתרץ, אך את המסקנה העולה מכך להלכה הוא מגדיר כחידוש ("וזה ודאי חידוש הוא").

גם כאן לימוד הגמרא ולימוד מפרשי השולחן ערוך מתאחדים לכלל מסכת אחת הארוגה יפה, בדרך לימודו של רבי פינחס. דוגמה זו ממחישה ענין נוסף. רבי פינחס מרבה לפרש את הסוגיה לאור העולה מדברי הפוסקים בשולחן ערוך ומפרשיו. במקרים רבים, אגב תירוצו לשאלות העולות מהגמרא על דברי הפוסקים.

דוגמה אחרונה לדרך זו נביא מדבריו לכתובות (דף טז עמ' א), על שאלת הגמרא: "כיון שרוב נשים בתולות נישאות כי ליכא עדים מאי הוי?". הגמרא שם עוסקת באישה שבעלה טוען שלא מצא לה בתולים, והוא פטור מלשלם לה את כתובתה. אולם האישה טוענת שנאנסה לאחר שהתארסה לו, וכתובתה מאתים. במקרה זה נחלקו רבן גמליאל ורבי יהושע. לדעת רבן גמליאל האישה נאמנת ולדעת רבי יהושע אין האישה נאמנת ולא נוציא ממון מן הבעל מכוח טענתה זו. הגמרא שואלת על דברי רבי יהושע: מדוע אין האישה נאמנת הרי רוב נשים נישאות בתולות, ויש רוב המסייע לטענתה. על כך משיבה הגמרא: "כל הנישאת בתולה יש לה קול, וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא".

התוספות שם מפרשים ששאלה זו היא דווקא לדעת רב הסובר (בב"ק דף מו עמ' א-ב) שהולכים בממון אחר הרוב. אבל לדעת שמואל, שאין הולכים בממון אחר הרוב אין מקום לשאלה זו, וגם אם רוב נשים נישאות בתולות אין להוציא ממון מן הבעל על סמך רוב נשים זה. מכל מקום במחלוקת רב ושמואל זו, נפסקה ההלכה כשמואל שאין הולכים בממון אחר הרוב. נמצאת שאלת הגמרא, לדעת התוספות, שלא כהלכה. אולם בעל המאור פירש ששאלת הגמרא היא בין לרב ובין לשמואל, כיון שיש כאן רוב וחזקה הגוף, שהיא נישאה בחזקה בתולה, ובמקרה זה אף שמואל מודה שהולכים אחר רוב וחזקה.

על סמך גמרא זו כתב הסמ"ע (חו"מ סי' לה ס"ק י"א) שקטן המעיד על האישה שנישאה, שיצאה בהינומה (כלומר, הייתה בתולה) נאמן. "ומכל מקום בעינן עדות זו (של הקטן) ולא סמכין ארובא לחוד משום דאיכא רעותא קצת דאמרינן בגמרא: רוב נשים בתולות יש לו קול".

על דברי הסמ"ע מקשה רבי פינחס: "ולכאורה דבריו אינם מובנים, דבהא כתבו התוספות הכא דהקושיא אינו אלא לרב, וכן הוא מפורש בב"ב ריש פרק במוכר פירות?" כוונתו היא שההלכה היא כשמואל, ולדעת שמואל לא אמרינן שלבתולה יש קול, שכן תירוץ זה נאמר רק לדעת רב, נמצאו דברי הסמ"ע שלא כהלכה.

דרך תירוצו את הקושיא על הסמ"ע היא בעצם פירוש לסוגיה, וכדלהלן:

קושיית רבי פינחס והנה הסמ"ע בח"מ סימן ל"ה ס"ק י"א כתב גבי קטן שמעיד שיצאה בהינומא וז"ל על הסמ"ע. ומ"מ בעינן עדות זה ולא סמכין ארובא לחוד משום דאיכא ריעותא קצת דאמרינן

בגמרא רוב נשים בתולות יש לו קול עכ"ל. ולכאורה דבריו אינם מובנים דהא כתבו התוס' הכא דהקושיא אינו אלא לרב וכן הוא מפורש בב"ב ר"פ המוכר פירות.

תירוצו ראשון וצ"ל דס"ל כשיטת בעל המאור הכא דהקושיא גם לשמואל. לשאלתו על הסמ"ע.

עוד היה נראה דס"ל דאפילו לשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב, מ"מ מתניתין דנקט האשה שנתארמלה דמירי ביורשים, לא טענינן להו. דהא קי"ל בח"מ סימן ק"ח דלא טענינן ליתמי מלתא דלא שכיחא. והכא נמי כיון דרוב נשים בתולות נשאות והיא אומרת ברי לא טענינן ליתמי שמא היתה אלמנה.

תירוצו שני לשיטת הסמ"ע המתאים גם לדעת התוספות.

אלא דאפ"ה הש"ס לא מצי להקשות בב"ב על שמואל משום דאיכא למימר דלירושין טענינן דשמא היה אביהם טוען פרעתי מנה והיה נאמן במיגו דאלמנה נשאתיך כדאיתא בח"מ שם דאף דלא טענינן ליורשים נאנסו משום דלא שכיחא טענינן החזרתי במיגו דנאנסו. וה"נ אפילו במקום שאין כותבין כתובה דאינו נאמן לומר פרעתי מ"מ נאמן במיגו דאלמנה.

הסברת הסוגיות במסכת ב"ב ובמסכת כתובות על פי הסברו את דברי הסמ"ע.

ואין להקשות דא"כ למה צריכין במתניתין עדים שיצאה בהינומא אפילו בעד אחד סגי. דתו לא הוי מהימן אביהן במיגו דאלמנה דהוי ליה כנסכא דר' אבא כדאיתא בח"מ סימן ע"ה. זה אינו דהא אמרינן בשבועות דף מ"ה דשמואל פליג על הא דר' אבא וס"ל דחזרה שבועה לסיני. אבל לפי מאי דקי"ל כר' אבא שפיר מקשה הכא הש"ס סתמא אליבא דהלכתא. וצריך לשנויי משום ריעותא דלית ליה קלא.

ואתי שפיר דברי הסמ"ע אליבא דהלכתא.

בתירוצו הראשון אומר רבי פינחס שהסמ"ע סבר כדעת בעל המאור, ששאלת הגמרא, וממילא גם תשובתה, כוונתו הן לרב והן לשמואל. חסרונו של התירוצו הזה הוא שעדיין דברי הסמ"ע עומדים בניגוד לדברי התוספות. לכן מוסיף רבי פינחס הסבר אחר, המיישב את פסיקת הסמ"ע עם דברי התוספות. אומנם

אין הולכים בממון אחר הרוב, אבל זה דווקא במקום שהנתבעים טוענים שמא הייתה אלמנה וכתובתה מנה, אבל כאן שהיורשים (שמהם נתבעים דמי הכתובה) אינם טוענים שמא הייתה אלמנה וכתובתה מנה, אנו לא טוענים להם. וא"כ יש להאמין לאלמנה, ומדוע רבי יהושע לא מאמין לה? אלא על כורחנו משום שלרוב בתולות יש קול, וזו אין לה קול ואיתרע לה רובא. נמצא שתירוצו הגמרא הוא בין לרב ובין לשמואל, אע"פ ששאלת הגמרא היא לרב בלבד, כדברי התוספות. "ואתי שפיר דברי הסמ"ע אליבא דהלכתא".

גם בדוגמה זו אנו רואים את שילוב הדיון בדברי מפרשי השולחן ערוך עם בירור ופירוש דברי הגמרא.

מתרץ קושיות מפרשי השולחן ערוך:

שילוב זה של פרשנות הגמרא ובירור דברי הפוסקים, מביא את רבי פינחס לשלב בדרך לימודו גם תירוצים לקושיות שהקשו מפרשי השולחן ערוך על דברי הגמרא או מי ממפרשיה. בכתובות (דף פה עמ' ב ד"ה והנה בש"ך) מיישב רבי פינחס את קושיית הש"ך על פירושו של הר"ן לסוגיה. בכתובות (דף כב עמ' ב ד"ה והאיכא עדים במדינת הים) הוא מיישב את קושיית הב"ש על הרמב"ם והשולחן ערוך, ובקידושין (דף כז עמ' א ד"ה והלכתא צבורין לא בעינן) הוא מתרץ את קושיית הסמ"ע על דברי הלבוש. בכל הדוגמאות הללו משלב רבי פינחס פרשנות לסוגיה על מנת להוציא ממנה את תירוצו לקושיית המפרשים.

נוכיר בקצרה עוד נקודה אחת, המלמדת על דרך שילוב הפוסקים בלימוד הגמרא, בספריו של רבי פינחס. במספר מקומות מביא רבי פינחס ראייה לשיטת אחד הפוסקים מתוך הסוגיה בה הוא עוסק. בכתובות (דף ז עמ' ב ד"ה ובחידושי) הוא כותב: "ובחידושי יו"ד בהל' נידה כתבתי דמזה עצמו ראייה לדברי הט"ז דלא שייך הכה"ג חמוד ...". בהמשך הפסקה, שבמקורה נכתבה כחידושים על השולחן ערוך, מביא רבי פינחס ראייה לדברי הט"ז מתוך פרשנותו לגמרא. שילוב פסקה זו בסדר פרשנות הגמרא מלמד על המקום שדרך זו תופסת לא רק בפסיקה אלא גם בלימוד הגמרא.

דוגמה נוספת לכך נביא מקידושין (דף לג עמ' ב ד"ה איבעיא להו רכוב כמהלך דמי). רבי פינחס מביא בספרו את המחלוקת בין הט"ז והמג"א בדין הרכוב בעגלה. לדעת הט"ז דינו כמהלך ולדעת המג"א דינו כרכוב. נפקא מינה במחלוקת זו היא לעניין חובת כיסוי הראש. רבי פינחס מבאר את הגמרא ומתוך ביאורו מביא ראייה לשיטת המג"א. דוגמה זו ממחישה כיצד שילוב דברי הפוסקים בלימוד הגמרא מביא גם להכרעה הלכתית על סמך פרשנות הסוגיה התלמודית.

בסעיף זה עמדנו על השילוב של ספרות ההלכה, ובעיקר השולחן ערוך ומפרשיו, בדרך לימודו של רבי פינחס. עצם שילוב השולחן ערוך, וביותר, שילוב מפרשיו, וריבוי העיסוק בהם כחלק מלימוד הגמרא הוא כבר חידוש כשלעצמו. עמדנו על כך שבין יוצריה של שיטת הלימוד החדשה לא שוו הדעות בעניין זה, ויש שדחו את ספרות הפסיקה מלימוד הגמרא.

הסמכת דברי השולחן ערוך ומפרשיו אל לימוד הגמרא באה בספריו של רבי פינחס בכמה פנים: רבי פינחס מחד הופך את הגמרא לכלי פרשנות לשולחן ערוך. הוא משתמש בסוגיה התלמודית להסברת דברי

השולחן ערוך ומפרשיו, וליישוב קושיות שהקשו עליהם. מאידך, מקשה רבי פינחס על דברי השולחן ערוך או מפרשיו מתוך עיונו בגמרא ומתוך פרשנותו לסוגיה ומסקנותיו העולות מדרך ניתוחו והסברתו את הסוגיה. בנוסף הוא מקדיש מקום ליישוב קושיותיהם של מפרשי השולחן ערוך על הגמרא או מי ממפרשיה.

הסעיף האחרון שנעסוק בו, בתיאור של שיטת לימודו של רבי פינחס, הוא תיאור יחסו לאחרונים. יחס זה יבחן על פי דרכו בשימוש בספרי המהרש"א והפני יהושע בדרך לימודו.

יחסו למהרש"א ולפני יהושע:

קודם שנעיר על דרך השימוש בחידושיהם, נאמר כי רבי פינחס מזכיר את שני החכמים הללו כמעט בכל דף שהוא עוסק בו. לצידם מוזכרים גם אחרונים נוספים⁶⁸, אם כי לא באותה אינטנסיביות שבה עוסק רבי פינחס בדבריהם של המהרש"א והפני יהושע. ספרי המהרש"א, שנתחברו במאה השבע-עשרה, כבר קנו להם מקום בדרך לימודם של המפלפלים. הפלפול המאה השמונה-עשרה שילב בדרך לימודו את הניסיון ליישב קושיות שהעלה המהרש"א. קושיות המהרש"א סיפקו למפלפלים חומר מחשבה רב, כיון שהם מוקדשות ברובן המכריע לבירור דברי הגמרא, רש"י ותוספות. כבר עמדנו על כך שבאלה היה כמעט כל עסקם של המפלפלים. עצם שילוב דברי המהרש"א בשיטת הלימוד החדשה לא הייתה מובנת מאליה. חכמים אחרים שנמנים אף הם בין יוצריה של שיטת הלימוד החדשה כמעט ואינם מביאים מדבריו. הדברים נכונים גם ביחס לאחרונים נוספים. הניסיון להחזיר את ההלכה אל הגמרא כלל את דחיקת האחרונים לטובת פרשנות הראשונים, שנתפסה כבעלת סמכות הלכתית גדולה יותר.

שילוב ספרי האחרונים בדרך לימודו של רבי פינחס, המכוונת לפרשנות ולפסיקת הלכה, תוך שילוב בין השניים, הכלילה את האחרונים במגמה זו. כבר בזה ניכר חידושה של דרך זו, שהתווה רבי פינחס. על נטייתו ההלכתית של הפני יהושע עמד מחברו בהקדמתו⁶⁹. על זו של המהרש"א קשה יותר לעמוד. אך שניהם, כמו גם האחרונים האחרים המוזכרים בספריו של רבי פינחס, משתלבים בפרשנות הגמרא המביאה לידי חיבור שבין הגמרא וההלכה.

דוגמה לשילוב זה נביא מכתובות (דף ב עמ' א). המשנה שם קובעת את יום הנישואין לבתולה ליום רביעי. הגמרא שם דנה בטעם הדבר ומביאה ברייתא המסבירה כי "שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא [החתן] טורח בסעודה שלושה ימים, אחד בשבת ושני בשבת ושלישי בשבת וברביעי כונסה". לאחר מכן דנה הגמרא בחיוב מזונות הבעל לאישה במקום שהגיע זמן החופה אלא שהחופה נדחתה.

⁶⁸ רשימת האחרונים המוזכרים בספריו הבאנו בפרק א, עמ' 45.

⁶⁹ וראה על כך עוד במאמרו של תא-שמע, ישראל משה, "דברים אחדים על הספר פני יהושע ועל מחברו", בתוך: בקון, גרשון, שפרבר, דניאל וג'אמני, אהרון (עורכים), מחקרים בתולדות יהודי אשכנז – ספר היובל לכבוד יצחק (אריק) זימר, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשס"ח, עמ' 277 – 285.

על דברי הגמרא מעיר המהרש"א:

... ומיהו לא הוי איצטריך למימר דשקדו שיהא טורח בסעודה אלא יום אחד, ולכך אי אפשר שתנשא ביום א', אבל ביום ב' וביום ג' הוי סגי נמי בטעמא דטענת בתולים? ואפשר לומר דקושטא קאמר דבעי ג' ימים טורח סעודה. ונ"מ אם הגיע זמנה ביום ב' וביום ג' אינו מעלה לה מזונות כיון דעיכובא הוי נמי משום שמחת סעודה של חתונה דידה. אבל משום טענת בתולים ה"ל כאילו הוא המעכב, דלאו תיקון דידה הוא.

קושיית המהרש"א היא, שלא הייתה הגמרא צריכה לומר שקבעו את יום ד' לנישואין משום ששקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא אדם טורח בסעודה ג' ימים, גם אילו היו קובעים את חובת השקידה על הסעודה ליום אחד בלבד, הייתה החופה נדחית ליום רביעי משום טענת בתולים. שכן ביום א' לא ניתן לשאת אותה משום תקנת הסעודה, ובימים ב' וג' לא ניתן להנשא מחמת טענת בתולים. מדוע אם כן אומרת הגמרא שתקנו ביום ד' משום ששקדו על תקנת הסעודה שלושה ימים? על כך משיב המהרש"א שמצד האמת רצו חכמים שאדם יטרח בסעודת חופתו שלושה ימים, ולא הסתפקו בטרחה של יום אחד. אולם מתקנה זו שהיא לטובת האישה, יוצא שאם נדחו הנישואין נפטר הבעל ממזונות אשתו עד ליום ד' שבו הוא יכול לנושא.

על דברי המהרש"א הללו מקשה רבי פינחס, מיישב ומסיק מסקנה הלכתית:

הבאת סיכום דברי בגמרא שקדו חכמים וכו'. כתב מהרש"א ז"ל דהא דקאמר שקדו שלושה ימים. ולא סגי במרש"א בשקדו יום א' ואח"כ איכא משום טענת בתולים דנפקא מיניה אם הגיע זמן ביום ב' או ביום ג' דאי משום טענת בתולים הוי תקנתא דידה.

קושיית רבי פינחס ולכאורה יש לדקדק דהוי ליה למימר אפילו אם הגיע זמן ביום א' נהי דביום א' פטור על דברי דהוא תקנתא דידה. מ"מ יתחייב ביום ב' כיון דכבר ליכא תקנתא דידה אי הוי סגי ביום המהרש"א א'?

הסבר דברי וצריך לומר דסבירא ליה למהרש"א ז"ל כיון דהוא היה יכול לישא ביום א' דליכא המרש"א והסקת תקנתא דידה דיכול לבא לב"ד ביום ב' ונתעכב משום שקדו דהוא תקנתא דידה כבר מסקנה הלכתית פטור ממזונות אפילו אח"כ ביום ב' או ג' אע"ג דאח"כ העכוב מחמתו עכ"פ גרמא דידה מדבריו. הוא. דמצדו היה נושא ביום א'.

רבי פינחס מקשה שעל פי דברי המהרש"א אם היו מתקנים לשקוד על סעודת הנישואין יום אחד בלבד, אם הגיע זמן הנישואין ביום א', פטור הבעל ממזונות יום אחד בלבד, אבל בימים השני והשלישי היה חייב שהרי החופה נדחתה בימים אלה בסיבתו, משום טענת בתולים, שהיא לטובת הבעל. אלא שמכיון שהמהרש"א לא כתב כך, מסיק רבי פינחס שלדעת המהרש"א, כיון שתחילת הדחייה של החופה חלה בסיבת האישה, גם אם אחר כך נדחתה החופה עוד בסיבת הבעל, הוא פטור ממזונותיה כיוון שתחילת העיכוב נגרם על ידה.

בהמשך דבריו הוא משתמש ביסוד ההלכתי שהוציא מדברי המהרש"א להסבר דעת הרמב"ם בסוגיה זו. הערתו הפרשנית של המהרש"א הופכת להלכתית בספרו של רבי פינחס.

במקומות נוספים רבי פינחס מסביר את דברי המהרש"א. בכתובות (דף נ עמ' א על תוספות ד"ה שיהא אדם) מביא רבי פינחס הסבר לדברי המהרש"א. לאחר מכן הוא מסביר את דברי התוספות על פי הסברו את דברי המהרש"א. אולם מקומות אלה, בהם הוא מסביר את דברי האחרונים, מועטים ביותר.

במקומות רבים אחרים מיישב רבי פינחס את קושיות המהרש"א והפני יהושע:

בכתובות (דף יא עמ' א על תוספות ד"ה הדר ביה רבא) הוא כותב: "כבר תמהו מהרש"ל ומהרש"א ונדחקו לפרש בדרכים רחוקים. וכן כתב בספר פני יהושע. דעל כורחך היה להתוספות איזה יישוב להעמיד 'הדר ביה רבא מהא דקאמר זינתה מעיקרא ולא כלום', אלא שלא רצו להאריך. ואף אני אענה חלקי ...". דברי התוספות קשים, וכבר העירו לפניו על קושי דבריהם, אלא שהתירוצים שנאמרו בפתרון דברי התוספות נראים לו דחוקים ולכן הוא מציע הסבר אחר משלו.

פעמים שהוא מקשה על דבריהם או חולק על מסקנותיהם. כיון שדוגמאות אלו מצויות לרוב בספריו, לא נאריך בהם ונציין רק לשתי דוגמאות לכך: בקידושין (דף לב עמ' ב על דברי התוספות ד"ה מאי שנא) מביא רבי פינחס את דברי המהרש"א על התוספות ומקשה עליו שלפי פירושו שאלת התוספות לא קשה כלל. בכתובות (דף מז עמ' א ד"ה כתב לה פירות) הוא מביא את פירושו של הפני יהושע לגמרא ואת המסקנה ההלכתית העולה מהן. לאחר מכן הוא מאריך לחלוק על פירושו ולהסביר את מהלך הסוגיה בהתאם לשיטתו.

ונסיים בהערה אחת על שילובו של המהרש"א בדרך הלימוד. מרדכי ברויאר בספרו *אוהלי תורה*⁷⁰ סוקר את השתלבות פירושו של המהרש"א בישיבות. אומנם סקירתו נוגעת למאות התשע-עשרה והעשרים, אך דבריו חשובים גם לענייננו:

... בישיבות הונגריה ופולין לא פסקו מלעיין בחידושי מהרש"א, ואילו בישיבות ליטא נטשו את לימוד המהרש"א. בישיבת וולוז'ין בימי רבי חיים מוולוז'ין ורבי יצחק בנו, לפי עדותו של יודע דבר, היו חידושי המהרש"א 'סגורים על מסגר', ולא ניתן לתלמיד לעיין בהם אלא 'ברישיון מפורש'. תלמיד לשעבר בישיבת טלז סיפר שלא היו לומדים בה מהרש"א, אלא רק ראשונים ואחרונים האחרונים. הסיבה לכך היא בלי ספק יחסה השלילי של הישיבה אל דרכי הפלפול המקובלות.

הד למחלוקת זו, על שילוב חידושי המהרש"א, אנו יכולים למצוא גם במאה השמנה-עשרה, בין החכמים בהם אנו עוסקים. בספר פני יהושע ובספריו של רבי פינחס מוזכר המהרש"א מאות פעמים. על פי פרוייקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן מזכיר רבי פינחס את המהרש"א בספרו על מסכת קידושין 231 פעמים⁷¹. הפני יהושע מזכיר את המהרש"א, בחידושו למסכת קידושין, 156 פעמים. לעומתם, רבי אריה

⁷⁰ ברויאר, מרדכי, *אוהלי תורה*, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 110.

⁷¹ הספירה נעשתה לאחר 'איחוד התוצאות'. וכן בספר פני יהושע.

ליב בספרו *טורי אבן* לא מזכיר את המהרש"א אפילו פעם אחת. נמצא כי בנקודה זו שוו דרכיהם של רבי יהושע פלק ושל רבי פינחס.

לסיכום נוכל לומר כי, שילוב האחרונים בדרך לימודו של רבי פינחס, תואמת את מגמתו לחבר בין הגמרא להלכה במובן הרחב שלה, הכולל את שילובם בפרשנות הגמרא, בהסבר שיטות הראשונים ובפסיקת ההלכה.

סיכום:

פתחנו פרק זה בעמידה על המהפך שחל בסגנון הלימוד בישיבות באירופה, במאה השמונה-עשרה. הפלפול, שכבש את ליבם של מורים ותלמידים כאחד, בישיבות, למן המאות החמש-עשרה והשש-עשרה, החל דועך ואת מקומו תפסה שיטת לימוד חדשה, שיש הרואים את ראשיתה בספרו של רבי יהושע פאלק *פני יהושע*. חכם זה, שפעל במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה, יצא נגד צורת הלימוד המקובלת בזמנו, קרי: הפלפול, וקרא לשינוי בצורת הלימוד בישיבות. אומנם היו חכמים שקדמו לו בביקורתם על הפלפול, אך המיוחד במפעלו היה, הצעת שיטה חלופית ללימוד בישיבות. בניגוד לקודמיו שביקרו את הפלפול, אך לא הציעו דרך לימוד שהצליחה לשנות את סגנון הלימוד בישיבות, הצליח רבי יהושע ליצור שיטה, שתוך תקופה קצרה יחסית שינתה את פני עולם הישיבות. ספרו הוא פרי השיטה החדשה, כפי שהוא מצהיר בהקדמתו.

מסתבר כי פעולתו של רבי יהושע לא הייתה נושאת פירות אם לא היו חכמים נוספים מצטרפים אל מפעלו. במאה השמונה-עשרה פעלו כמה מגדולי ראשי הישיבות, להפיכת שיטת הלימוד החדשה, לדרך הלימוד המקובלת בישיבות. בין החכמים אלה, נזכיר את פעולתו של הגר"א, שחי ופעל בוילנא ואת מלחמתו בפלפול. כן נזכיר את מפעלו של רבי אריה ליב, שבאחרית ימיו כיהן כרבה של העיר מז' שבצפון צרפת. חכם זה עמד בראש כמה ישיבות, כשהאחרונה בהם בעיר מז'. בתקופת שהותו במז' הוציא לאור את חיבוריו, *שו"ת שאגת אריה*, וכן את הספר *טורי אבן על הש"ס*. במקביל לשני חכמים אלה, פעל בגרמניה, בפרנקפורט דמיין, רבי פינחס הלוי איש הורביץ. בישיבתו נדחה הפלפול ואת מקומו תפסה שיטת הלימוד החדשה, שגם נחקקה בספריו על הש"ס. במה הייתה שונה שיטת הלימוד החדשה, מדרך הפלפול, שהייתה מקובלת בישיבות לפניו?

יעדו המרכזי של הפלפול היה פרשנות הטקסט לשמה. בשונה מן הלימוד על מנת לפסוק את ההלכה, שהיה מקובל בישיבות קודם שהתפשטה שיטת הפלפול ופלפול החילוקים. ניתוח ופרשנות של כל שלב בסוגיה, ושל מהלך הסוגיה בכללותו, היו היעד המרכזי, שלרוב לא הוביל לשום מסקנה הלכתית. מטרת הלומד הייתה להבין את דרך מחשבתם של בעלי הגמרא, ואת דרך מחשבתם של רש"י ותוספות. פרשנות זו התבססה על שלושה עקרונות מרכזיים:

- ד. לימוד עצמאי של הסוגיה בלא עיון במפרשים כלל.
- ה. בשלב שני: עיון בדברי רש"י ותוספות בלבד.
- ו. העיון היה מקומי ובשום אופן לא חרג מגבולות הסוגיה.

ראשיתה של שיטת הלימוד החדשה בפריצת המסגרת הפלפולית. הכבלים הפלפוליים הוסרו. מרכז הכובד של הלימוד עבר מעיסוק בסוגיה עצמה וביחסים שבין מרכיביה, אל עיסוק במקומה של הסוגיה בתוך ים התלמוד כולו. השוואת הסוגיה, ובעיקר המסקנות העולות ממנה, אל מקומות אחרים באותה מסכת ובמסכתות אחרות, הפכה לאחת מדרכי הלימוד המרכזיות. זאת ועוד, בנוסף לעיסוק ברש"י ותוספות, הורחב הדיון אל שיטותיהם ופירושיהם של הראשונים הספרדים מבית מדרשו של רמב"ן. אל חדירת חידושי הספרדים אל עולם הישיבות האשכנזי נוסף העיון ברמב"ם תוך כדי לימוד הגמרא. שילוב זה של חכמי הספרדים ובתוכם הרמב"ם בלימוד הגמרא הוא מחידושיה הבולטים של שיטת הלימוד החדשה. ואף ששילוב זה נעשה בצורות שונות, הוא משותף לכל החכמים שפנו מהפלפול לדרך החדשה.

מטרת הלימוד הוסבה מן הפרשנות אל ההלכה. מעתה מטרתה של הלמידה הייתה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. מתוך הלימוד נדחקו הדקדוקים והחידושים, שהלכו ופינו את מקומם לסברות וניתוחים החותרים לברר את מושגיה הבסיסיים של הסוגיה ואת הסברות המרכזיות שעליהן ההלכה נסמכת. במרכז הדיון הועמדו שאלות צודקות ואמיתיות ששום לומד לא יכול להתעלם מהם. השאלות הטכניות שהיוו את יסודו של הפלפול, ובעיקר פלפול החילוקים, נדחו ואת מקומם תפסו שאלות של תוכן ומהות.

לימוד זה, המכוון להלכה, הצריך בקיאות מפליגה בספרות חז"ל כולה וכן בפירושיהם של הראשונים. ואכן אחד מהבולטים שבמאפייני שיטת הלימוד החדשה הוא, הבקיאות המפליגה שדרשו מחדשיה מעצמם ומההולכים בדרכם. בקיאות בכל ספרות חז"ל ובפירושי הראשונים, ויש שגם התרחבו אל ספרי הפוסקים ואל ספרות האחרונים והשו"ת. לא בכל בתי המדרש ישמו עקרונות אלה בדרך דומה, וניתן לעמוד על פערים בסגנונות הלימוד שהלכו וכבשו את עולם ישיבות במאה השמונה-עשרה. אולם המאפיינים הללו באו לידי ביטוי אצל כל החכמים שנמנים בין מחדשי שיטת הלימוד במאה השמונה-עשרה.

בתחילתו של פרק זה עמדנו על כך, שהופעתה של שיטת הלימוד החדשה לא דחקה לחלוטין את הפלפול וגם במאות התשע-עשרה והעשרים עדיין ניתן לראות מאפיינים פלפוליים מובהקים כשהם משולבים בסגנונות הלימוד החדשים. כשם שביישום עקרונות הלימוד עליהם עמדנו קודם נמצאו הבדלים בין בתי המדרש השונים, כך גם ביחס לשילוב הפלפול בדרך הלימוד החדשה מצאנו הבדלים. יש שדחו את הפלפול מכל וכל ויש שהצליחו לשלב חלק מדרכי הפלפול בדרך הלימוד החדשה.

דרך הלימוד של רבי פינחס

בספריו על הגמרא מסכם רבי פינחס את שיעוריו בישיבתו וספריו הן עדות לדרך לימודו. ודוק: לא רק דרך כתיבתו אלא גם דרך לימודו בעל פה בישיבה, כפי שהוא מעיד בפתיחתו לספר. מאפייניה של שיטת הלימוד החדשה ניכרים מדרך לימודו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בספריו. הלימוד אינו מצומצם לסוגיה בה הוא עסוק, אלא מתרחב אל הש"ס כולו. הוא מרבה לדון בדעתו של הרמב"ם ובפירושיהם של הרמב"ן ותלמידיו. הדקדוקים והחידושים המבריקים והמפולפלים נדחו, ואת מקומם תפסו שאלות של מהות ותוכן. כתיבתו חותרת להבנת האמת של הסוגיה, ושל הפרשנויות השונות העולות מדברי הראשונים והאחרונים לסוגיה. בקיאותו הרבה בספרות חז"ל כולה, בספרות הראשונים, האחרונים ובספרות השו"ת מפליאה בהיקפה ובדיקנותה. וכתיבתו כולה מכוונת לבירור ההלכה ממקורותיה התלמודיים וליצירת שילוב בין

ההלכה והגמרא, ולא פחות מכך היא חותרת לשילוב בין ספרי הפסיקה, עד המאוחרים שבהם, לבין ספרות חז"ל.

כבר ממבנה ספריו ניכר החידוש שבהם. לספריו על מסכת כתובות ועל מסכת קידושין שני חלקים: האחד מפרש את הגמרא והשני את ההלכות הנוגעות לאותה מסכת, כפי שהן סוכמו בשולחן ערוך. בשני חלקי הספר מצויים דיונים הלכתיים ופרשניים והשילוב של גמרא והלכה ניכר כבר מצורתו החיצונית של הספר ומבנה פסקאותיו. כתיבתו רציפה ואינה פוסחת על אף סוגיה או נושא העולה מדברי הגמרא או השולחן ערוך.

מהלך הלימוד רצוף בספרות פרשנית והלכתית עשירה. ספרות זו אינה מצוטטת בספר ורבי פינחס סומך על המעיין בספרו שהוא כבר רכש לעצמו ידיעה מספיקה בתכני הסוגיה, על מפרשיה ועל המסקנות ההלכתיות העולות ממנה. השילוב של הפרשנות עם הפסיקה מחייב הבנה ראשונית של שניהם קודם שבאים ללמוד את החידושים שבספר. פעמים רבות שלצורך הבנת דבריו יש צורך להרחיק ולעיין בספרות הראשונים או ספרות הפסיקה למן השולחן ערוך ועד אחרוני מפרשיו. עם זאת במקומות בהם דברי הגמרא, רש"י, תוספות או פרשן אחר מוקשים הוא מסביר אותם ואף פורש את המסקנות העולות מפירושם, לפני שהוא מציע את חידושו.

הנושא המרכזי שנדון ברוב מכריע של הפסקאות בספריו הוא הסברה העומדת ביסוד הדין. רבי פינחס מקדיש דיונים ארוכים להבנת שורשי המחלוקת שבין הדעות המוזכרות בסוגיה או בין מפרשיה. מתוך עמידה על הסברה שביסוד הדעות השונות שבסוגיה יוצא רבי פינחס להסביר את השתלשלות השלבים בסוגיה. רבי פינחס מרבה לעסוק בסוגיה המקומית ובחשיפת הסברה שעומדת ביסודותיה. אך לצד עיון זה, קטעים רבים ונרחבים פורצים את תחומי העיון אל סוגיות מקבילות או סוגיות העוסקות בנושאים קרובים וכן אל ספרות ההלכה שמשמשת בידיו ככלי לפרשנות.

ברוב הפסקאות בספריו הדיון נפתח בקושיה. על מנת לתרצה הוא מרחיב את היריעה בעזרת דברי הפרשנים או הפוסקים ואז מציע את תירוצו. פעמים שהוא מציג יותר מתירוץ אחד לקושייתו.

תיאור כללי זה של הספר ומבנה הפסקאות שבו, מעיד על גישתו של רבי פינחס ללימוד הגמרא. כיצד מיישם רבי פינחס את העקרונות העולים מתיאור זה בעבודתו הפרשנית?

חלקנו את הדיון בשאלה זו לכמה סעיפים:

פרשנות והלכה:

בסעיף זה עמדנו על דרכו לשלב את ההלכה בדרך לימוד הגמרא. מניתוח פסקאות, המשלבות בלימוד הגמרא דיונים הלכתיים, הסקנו את המסקנות הבאות:

- א. רבי פינחס דחה מספרו את הפלפול המחווד שאינו מכוון לפסיקת הלכה.
- ב. רבי פינחס אינו נמנע מלעסוק בשאלות בעלות גוון פלפולי כאשר הן נחוצות להבנת ההלכה או לפסיקתה.
- ג. הלימוד אינו מצומצם לסוגיה המקומית אלא פורץ את תחומי הסוגיה הן אל סוגיות אחרות, והן אל ספרות פרשנית נוספת על רש"י ותוספות.

- ד. הלימוד מוביל אל הסקת מסקנות הלכתיות ופסיקת הלכה.
- ה. פרשנות הגמרא מותאמת להלכה כפי שהיא נפסקה בספרי הפוסקים. בכך קושר רבי פינחס את ההלכה אל פשט הסוגיה.
- ו. בדרך לימודו הוא משלב את העיון ברמב"ם ובשולחן ערוך, הוא מברר את פסיקותיהם וגם מסביר כיצד יש לפרש את הגמרא לאור פסיקותיהם, ובכך הוא הופך להיות פרשן לא רק של הגמרא, אלא גם של הרמב"ם והשולחן ערוך.
- ז. בדרך לימודו הוא פורש בפני הלומד את האפשרויות השונות לפרשנות הסוגיה. הוא עומד על יתרונותיה וחסרונותיה של כל שיטה פרשנית ומסביר מדוע העדיף דרך אחת על חברתה.
- שילוב זה שבין הצגת פרשנות הסוגיה לבין העיסוק בהלכה הוביל לכמה דרכים של שילוב ההלכה בלימוד הגמרא, וכפי שנפרט להלן:

לימוד המביא לפסיקת הלכה:

מטרת הלימוד של רבי פינחס בספריו היא להגיע לפסיקת הלכה מתוך הסוגיה. את החידוש שבהעמדת מטרה זו במרכז לימוד הגמרא יש לבחון על רקע הפלפול שהיה רווח קודם לתקופתו ודחה פן זה של הלימוד. מטרת הלימוד בישיבות במאות הארבע-עשרה והחמש-עשרה הייתה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. חדירתו של הפלפול אל תוככי הישיבות הביא לא רק לשינוי בדרך הלימוד, אלא בעיקר הביא לשינוי במטרת הלימוד. הפרשנות הפכה למטרה המוצהרת של הלימוד ולא הסקת המסקנות הלכתיות העולות ממנו, שאכן כבר לא הוסקו ולא עלו על שולחן הדיונים בישיבה. הפלפול הפך את הגמרא מספר הלכה לספר לימוד שכל מטרתו הוא הלימוד עצמו. לימוד העטוף במקסם של כבוד ויוקרה לצד אתגר אינטלקטואלי מתוחכם ומושך.

שינוי זה גרר בעקבותיו ביקורת קשה. במוקד הביקורת על הפלפול עמד הנתק שנוצר, בעקבות הפלפול, בין הגמרא לפסיקת ההלכה. ואכן אחד מהסממנים המרכזיים של שיטת הלימוד החדשה הוא הלימוד המביא לפסיקת הלכה. זה הקשר הראשוני והבסיסי ביותר שבין הגמרא וההלכה. בכך חזרה הגמרא למעמדה כספר פסיקה. אומנם פעולתם של רבי פינחס וחכמי דורו להשבת הגמרא אל מעמדה כספר פסיקה, לא יכלה להתעלם עוד מספרות הפסיקה הנרחבת שבזמנם, בזכות העושר הגדול של דיונים הלכתיים, סיכומים וחידושים, שנצברו בה. ולכן ניסיונם להשיב את הגמרא למעמדה כספר פסיקה בא בעיקר כדי לבסס את מקורה של ההלכה על הגמרא. הפסיקה היא מתוך הגמרא אך לימוד ההלכה למעשה יוכל לעבור אל ספרי הפסיקה. מגמה זו באה לידי ביטוי גם בכתיבת פרשנות לספרי הפסיקה, ובעיקר לשולחן ערוך.

מציאת מקור להלכה והצדקת הפוסקים

פן נוסף של קישור בין הגמרא וההלכה, בא לידי ביטוי בדרכו של רבי פינחס להביא מתוך הסוגיה מקור או ראייה להלכה, כפי שהיא מופיעה בספרי הפוסקים. מגמה זו, למצוא מקור להלכה, נוגעת לסוגיה

נוספת המאפיינת את הדיון ההלכתי של רבי פינחס. במקומות רבים מקדיש רבי פינחס מאמצים להגן על ההלכה הפסוקה, ובעצם להגן על הפוסקים וליישב את המנהג ואת הכרעת ההלכה, מקושיות שהקשו עליה ראשונים ובעיקר אחרונים. הסקנו כי נטייה זו של רבי פינחס, להביא ראיות, להצדיק ולתרוץ את דברי הפוסקים, מלמדת על המקום החשוב שתפסו ספרי הפסיקה, ההלכה והמנהג בדרך לימודו. מקום חשוב זה לא מנע מרבי פינחס לדחות הסברים או ראיות שלדעתו אינם מתאימים לסוגיית הגמרא.

ההלכה ככלי פרשני:

שילוב לימוד ההלכה בלימוד הגמרא הניב גם פירות בתחום הפרשנות, ולא רק בתחום פסיקת ההלכה. רבי פינחס מרבה להשתמש בדברי הפוסקים ובעקרונות ההלכתיים העולים מדבריהם, כדי לתרוץ קושיות שונות וכן כדי להסביר את מהלך הסוגיה. שילוב זה הוא בכיוון הפוך מן האמור בסעיף הקודם. לא רק הגמרא מובילה אל ההלכה אלא גם ההלכה משמשת ככלי פרשנות לגמרא. שילוב זה מלמד על תפיסתו של רבי פינחס את ההלכה ואת הגמרא כיחידה אחת הרמונית המשפיעה הן על פרשנות הגמרא והן על פסיקת ההלכה. דרך זו מצויה לרוב בספריו. במקומות רבים מתרוץ רבי פינחס קושיות, במקרים רבים קושיות התוספות, תוך שהוא משתמש בעקרונות הלכתיים.

קושיות העולות מדברי הפוסקים על הסוגיה:

נקודה אחרונה שעמדנו עליה בהקשר של שילוב הלכה בלימוד הגמרא היא שילוב ספרות הפסיקה בדרך הלימוד של רבי פינחס. במקומות רבים תשומת הלב של רבי פינחס נתונה לא רק להלכה, אלא גם לקושיות על הסוגיה שהעלו הפוסקים. לדעת רבי פינחס, ספרות ההלכה במלואה, צריכה להיות נלמדת בצמוד ללימוד הגמרא, למן הפוסקים ועד לספרות השו"ת. השילוב של הגמרא וההלכה אינו מתמצה להסקת מסקנות הלכתיות מן הסוגיה אלא חותר להרמוניה מלאה בין הגמרא ומפרשיה לבין ספרות הפסיקה הענפה, עד שספרי הפסיקה והשו"ת משמשים כספרי פרשנות לגמרא מחד, ופרשני הגמרא משמשים מקור לפסיקת ההלכה מאידך.

נמצאנו למדים שאחדות הגמרא וההלכה בדרך לימודו של רבי פינחס באה לידי ביטוי בלימודם המשותף, ולא רק בלימוד המכוון לפסיקת הלכה. הראינו כיצד הוא משלב את דברי הפוסקים בלימוד הסוגיה וכיצד פרשנות הגמרא מביאה לפסיקת הלכה. האידיאל החינוכי לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא מקבל משמעות רחבה במשנתו של רבי פינחס.

כאמור, אחד הגורמים המרכזיים שהביאו להתפתחותה של שיטת הלימוד החדשה במאה השמונה-עשרה היה הנתק שנוצר בין לימוד הגמרא לבין ההלכה, בבתי המדרש הפלפוליים. במוצהר חתרו מעצביה של שיטת הלימוד החדשה להחזיר את הלימוד המביא לידי פסיקת הלכה. אלא שרבי פינחס העניק משמעות חדשה ורחבה למגמה זו, בכך שיצר מסלולים שונים של שילוב הגמרא וההלכה, שאינם מסתפקים בהסקת מסקנה הלכתית בסופו של הלימוד.

פרשנות הגמרא

בסעיף זה נעמוד על ארבע נקודות הקשורות לדרך פרשנות הגמרא של רבי פינחס. הראשונה שבהם היא: מקומה של הסברה בדרך לימודו.

הסברה:

רבי פינחס בהקדמתו לספרו עמד על מקומה של הסברה בדרך לימודו, וכך הוא כותב: "כי באמת על ידי עומק ההלכות ועיון רב בכל תוצאותיהם, נזכה להבין לשון הפוסקים הראשונים ועומק שיטותיהם, ועל מה יסבבו אופניהם". הבנת "עומק שיטותיהם" של "הפוסקים הראשונים" עומדת ביסוד שיטת לימודו של רבי פינחס. "עומק השיטה", היא הסברה המונחת ביסוד הדין או השיטה הנדונה. בדרך לימודו חותר רבי פינחס להבנת הסברה העומדת ביסוד שיטתם ודרך פירושם של המפרשים והפוסקים. בכמה דוגמאות הראינו כיצד מרכזו של הדיון, כמו גם בסיסה של פסיקת ההלכה בדרך לימודו של רבי פינחס, היא הסברה העולה מן השיטות השונות שבפירוש הסוגיה. מכאן שעיקר הלימוד מכוון לחשיפת הסברות העומדות ביסוד הדעות השונות, הן הדעות הנזכרות בסוגיית הגמרא, והן הדעות שהובאו להלכה בנושאים הנדונים.

פרשנות הטקסט:

בספריו של רבי פינחס נמצאות גם פסקאות העוסקות בפרשנות הטקסט של הגמרא. פסקאות אלו אינן רבות ובדרך כלל הן באות במקומות בהן יכול הלומד לטעות בהבנת הדברים, או כהתנגדות לפרשנות המצויה, בדרך כלל של התוספות, או כשיש צורך בפרשנות כהקדמה להרצאת חידושו. סוג אחר של פרשנות הטקסט מצאנו במקומות בהם מסביר רבי פינחס את מהלך הסוגיה על פי חידושו או תירוציו לקושיות שונות.

מבנה הסוגיה:

רבי פינחס היה ער למבנה הסוגיה ולסדר השתלשלות העניינים בתוכה. בכמה מקומות פרשנותו נוגעת בקשר שבין תוכן הסוגיה לבין הצורה שבה היא מוצגת.

יחסו לגרסאות שונות:

בפתיחת הסעיף העוסק ביחסו של רבי פינחס לגרסאות עמדנו על הפער שבין היחס לגרסאות שונות של הסוגיה ומשמעותן, בעיני לומד בן המאה העשרים ואחת, לבין יחסו של לומד בן המאה השמונה-עשרה. במאה השמונה-עשרה האפשרות לבדיקת נוסח התלמוד על ידי השוואת כתבי יד ודפוסים ראשונים כמעט ולא הייתה קיימת. הערות הנוגעות לטקסט התבססו על פי רוב על הסברה. את יחסו של רבי פינחס לטקסט התלמודי יש לבחון במסגרת המקובל אצל חכמי דורו. ככלל הוא ממעט לעסוק בגרסאות שונות. אומנם במקום שכבר העירו הראשונים על שינויי גרסה, יש וגם הוא מתייחס לכך. אולם התייחסותו בדרך

כלל לא באה כדי להכריע בין הגרסאות אלא דווקא כי להראות שיש מקום לשתייהן. הבדלי הנוסחאות נתפסו כמחלוקות בין תפיסות שונות של הסוגיה.

יש והוא מציע גרסה חדשה על סמך דין המפורש בראשונים, שאינו מתאים לגרסת הגמרא שלפנינו. לא מצאתי שהוא משנה גרסה על מנת ליישב קושי או להשיב על שאלה, אך במקום שהגרסה עולה מדברי הראשונים הוא מצביע על כך, גם אם הראשונים לא העלו את שינוי הגרסאות במפורש. סוג נוסף של עיסוק בגרסאות, הוא העיסוק בסוגיות מקבילות. רבי פינחס עומד על השונה שבגרסאות שבשני המקורות. לרוב הוא תולה את שינוי הגרסאות במחלוקת בין המקורות השונים על הסברה הבסיסית שעליה נסובה הסוגיה.

יחסו למפרשי התלמוד:

כאמור, אחד הסימנים האופייניים ביותר לשיטת הלימוד החדשה הוא הרחבת מספר הפירושים המשולבים בלימוד הגמרא, ביניהם שילובם של פירושי הספרדים, מבית מדרשם של הרמב"ן ותלמידיו. כבר בפרק א' עמדנו על נטייתו של רבי פינחס לשלב בדרך לימודו את דברי הפרשנים, כולל הספרדים, ואת הפוסקים. שילוב נעשה בכמה אופנים, וכדלהלן:

יחסו לרש"י ותוספות:

מכלל הפרשנים הנזכרים בספריו, תופסים רש"י ותוספות חלק בראש. הוא עוסק בהם יותר מכל מפרש או פוסק אחר, ודומה שהוא רואה בהם חלק מהסוגיה התלמודית עצמה. ואכן במקרים רבים פרשנות הסוגיה נעשית תוך כדי פרשנות דבריהם של רש"י ותוספות. אולם מרכזיותם של רש"י ותוספות בדרך לימודו של רבי פינחס לא מנעה ממנו גם להקשות עליהם וגם להציע פירושים אחרים לסוגיה או להציע תירוצים חדשים לקושיות שהעלו.

במקומות שונים רבי פינחס מבאר את שיטתם של רש"י ותוספות לסוגיה. תוך כדי ביאור הוא גם מיישב קושיות שעולות על פירושם מהילוך הסוגיה וכן מסביר מה הכריח את רש"י או תוספות לפרש כפי שפירשו. פעמים שבדרך הסברתו את רש"י ותוספות הוא משתמש במתודות הקרובות לדרך הפלפול, כגון: מדוע הביאו התוספות ראיה מסוימת בשאלתם השנייה ולא בשאלתם הראשונה, כיצד אי הבאת ראיה מסוימת על ידי התוספות מלמדת על מחלוקת עם ר' תם שהביא ראיה זו, או מה הכריח את רש"י או תוספות לפרש כפי שפירשו.

חלק נרחב מקדיש רבי פינחס ליישוב קושיות שהקשו תוספות על רש"י או שאלות שהעלו ראשונים או אחרונים על רש"י ותוספות. עיסוק זה, של יישוב קשיים שונים בשיטות רש"י ותוספות, מצוי בספרו לרוב וכמעט שאין דף גמרא שבו לא מיישב רבי פינחס את שיטותיהם של רש"י ותוספות. בנוסף, במקומות רבים מביא רבי פינחס ראיה או חיזוק לדברי רש"י או תוספות וכן מסביר כיצד תתפרש הסוגיה, על שלביה השונים, על פי פירושיהם. מה שמלמד על המקום החשוב שתפסו רש"י ותוספות בדרך לימודו. אלא שלמרות המקום המרכזי שתפסו רש"י ותוספות לא נמנע רבי פינחס להקשות עליהם, ואפילו לדחות את פירושם ולהציע פירוש אחר לדבריהם. במקומות רבים הוא מיישב את קושיות

התוספות בצורה אחרת ממה שתירצו התוספות עצמם, תוך שהוא מצביע על נקודת החולשה שבתירוצי התוספות עצמו. או על סתירה בין דברי התוספות כאן לדבריהם בסוגיה אחרת או אפילו ממסכת אחרת. יחסו דו-צידי זה, הכולל הגנה על רש"י ותוספות מחד ומצד שני חירות אינטלקטואלית לחלוק ולהציע פירושים אחרים, הפכה לאבן יסוד בדרך לימודו. בשלב הראשון של הלימוד יש לנסות להבין את השיטות לעומקן ולנסות ליישב את הקשיים העולים מהן. אולם פעולה זו היא הקדמה לשלב השני של הלימוד הכולל את ההבנה העצמאית של הלומד ובעקבותיה את היצירה והפרשנות החדשה. להלן נראה שגם ביחסו אל שאר החכמים המוזכרים בספרו חוזר יחס דו צידי זה של כבוד לפרשן מחד, המביא לדיוק בהבנת דבריו ולהגנה עליהם מפני קשיים שנתלו בהם, ומאידך חירות ועצמאות מחשבתית המביאה לעיתים להקשות על דבריהם או אפילו לחלוק עליהם והציע פירושים חלופיים לפירושיהם. על עצמאות מחשבתית זו הערנו כי היא שונה בשניים מהחשיבה העצמאית שנהגה בדרך הפלפול, ומקורה ב'סברה מבחוח'. הבדלים אלה מהותיים לדרך לימודו של רבי פינחס ולכן נשוב על הערתנו זו: ה'סברא מבחוח' נזכרה כבר בדברי רבי יצחק קנפנטון בספרו *דרכי הגמרא*, וכך הוא מבאר אותה: וראה גם ראה בכל מאמר ומשפט מה הייתה סובר מסברתך או מבין משכלך בטרם שיבוא התנא או האמורא ההוא, כי יבוא לך מזה תועלת רב כי אם היית סובר מעצמך כמותו תיקשי לו: מאי אתא לאשמועינן, פשיטא? ואם סברתך מנגדתו, יש לך לדעת ולחפש מהו ההכרח שיש לו לומר כן, ומה היא החולשא או הריעותא שיש במה שאתה הייתה סובר. וזהו הנקרא 'סברא מבחוח'. וככה תעשה כאשר תעיין בגמרא או במקרא, כי בתחילה תעיין בכל מאמצי כוחך, והוי משתדל להבין בשכלך כל מה שתוכל, בטרם תבוא לראות מה שפירשו בו המפרשים על אותה משנה או גמרא או מקרא. כי יצא מזה התועלת הנזכר.

שני עקרונות עומדים ביסוד הלימוד העצמאי, ה'סברא מבחוח': האחד – שהוא בא בתחילת העיון, והשני – שהוא נעשה בלי לעיין בפירושי מי שקדם ללומד. בחינת דרך הרצאת חידושי של רבי פינחס מעלה כי הוא מקדים לחידושי את פירושי מי שקדמו לו, ובעיקר רש"י ותוספות, ורק לאחר בחינתם הוא מרצה את חידושי. בנוסף חידושי כמעט תמיד נסמכים על דברי הפוסקים וברוב המקרים הוא משלב עקרונות הלכתיים או פרשניים שנתבארו במקומות אחרים, בפירושו או בתירוץ שהוא מציע. בקיאותו המופלאה בכל הספרות התורנית, הן זו הסדורה על דף הגמרא והן זו החונה סביב *השולחן ערוך*, איפשרו לו לשלב בלימוד הגמרא ובבחינת דברי הראשונים את מסקנות הפוסקים המיישבות את דבריהם. הבדלים אלה אינם מקריים. דרך הפלפול שאימצה את ה'סברא מבחוח' מצאה בה כלי חשוב להתפתחות הלומד, להקנות לו יכולות הבחנה בדקויות שבטקסט ולפתח בו את יכולת החשיבה והחידוש. החידוש עמד במרכז וצורת הלימוד באה כדי לפתח בלומד יכולת ליצור את הפירוש המחודש. אצל רבי פינחס לא החידוש עומד במרכז אלא ההלכה. פירושי וחידושי תואמים את ההלכה והלימוד מכון ליצירת הרמוניה בין הגמרא וההלכה. מכאן שגם החידוש צריך להיות נסמך על דברי המפרשים שקדמו ולהתאים לשיטת ההלכה. אין בידינו לדעת האם רבי פינחס השתמש ב'סברא מבחוח' ככלי לפיתוח תלמידיו, אך יכולים אנו

לומר שהעצמאות המחשבתית שעמדה ביסוד פירושו חיברה את יכולת המחשבה שביסוד ה'סברא מבחון' עם הבקאות המפליגה בספרות התורנית כולה.

יחסו לרי"ף והרמב"ם:

קודם שעסקנו ביחסו אל הרי"ף והרמב"ם עמדנו על החידוש שבעצם שילובם בדרך לימוד הגמרא. בעוד שדרך הלימוד המקובלת בישיבות כללה את לימוד פירושיהם של רש"י ותוספות, לימוד דבריהם של הרי"ף והרמב"ם, כמו גם של חכמים הספרדים, לא נכללו בתוכנית הלימודים. כשם שהעיסוק בגמרא מתוך כוונה להסיק ממנה את המסקנה ההלכתית היה מחידושיה של התקופה, במאה השמנה-עשרה, כך גם עצם שילוב הרי"ף והרמב"ם בלימוד הגמרא נחשב לחידוש ולסממן מובהק של שיטת הלימוד החדשה שכבשה את הישיבות במאה השמונה-עשרה. העיסוק של רבי פינחס בדברי הרי"ף והרמב"ם בא כדי להסמיק את ההלכה אל הסוגיה התלמודית. בזה חרג רבי פינחס מן החשיבה הפלפולית שאינה מנסה להסיק מסקנות הלכתיות מתוך הסוגיה. אולם החידוש לא מתמצא בעצם הבאת הרי"ף או הרמב"ם אל לימוד הגמרא. צורת שילובם באה בכמה פנים שאף בהם יש מן החידוש, כפי שנפרט להלן:

השלב הראשון בשילוב הרי"ף והרמב"ם, בדרך לימודו של רבי פינחס, לאחר לימוד הסוגיה העצמה, הוא לימוד שיטותיהם והסברתם. בכמה מקומות מקדיש רבי פינחס דיונים, לעיתים ארוכים, להסברת פירושיהם ושיטותיהם בהבנת הסוגיה ופסיקותיהם. הסברה זו של שיטתם כוללת גם יישוב קושיות שונות שהעלו המפרשים על דבריהם. המקום החשוב שתפסו הרי"ף והרמב"ם בעולם ההלכה הביא לריבוי דיונים, קושיות ותירוצים, שהקדישו הפוסקים והפרשנים, לביור דבריהם, אם בחיבורים המוקדשים לפירוש דבריהם ואם בחיבורים אחרים שנזקקו לדון בדבריהם, למן מפרשי השולחן ערוך ועד לספרות השו"ת. רבי פינחס משלב בלימוד הסוגיה את הערותיהם, קושיותיהם ותירוציהם של המפרשים והפוסקים על דברי הרי"ף והרמב"ם. לרוב הוא עושה כן כדי ליישב את שיטותיהם מקושיות שהקשו כנגדם. ויש שהוא עצמו מקשה על דבריהם ומתרץ.

רבי פינחס מקדיש מספר רב של פסקאות ליישוב קשיים אלה.

בשלב השני משלב רבי פינחס את הרי"ף והרמב"ם בלימוד הגמרא, תוך הפיכתם מפוסקים לפרשנים של הגמרא. הוא מסביר כיצד הם הבינו את הסוגיה וכיצד הסיקו ממנה את מסקנותיהם. דרכם בהבנת הסוגיה היא הפרשנות שלהם לגמרא. נמצא שבה בשעה הוא גם משמש פרשן של הרי"ף והרמב"ם, כאשר בצמוד ללימוד הסוגיה הוא לוקח על עצמו ליישב קשיים העולים מן סוגיה על דברי הרי"ף והרמב"ם, וגם הופך את הרי"ף והרמב"ם לפרשנים של הגמרא.

פעמים שאין הוא מסתפק בהסברת דבריהם אלא גם מביא ראייה לפירושיהם או פסיקותיהם מהסוגיה בה הוא עסוק, או מסוגיות אחרות.

סוג נוסף של שילוב דברי הרי"ף והרמב"ם בלימודו הוא העיסוק בהם אגב פסיקת ההלכה. פעמים שהוא מביא את דבריהם כדי להראות את מגוון הדעות הנוגעות להלכה, בנושא הנדון בסוגיה. כבר עמדנו על כך שמטרתו של רבי פינחס בפירושו הוא לשלב את ההלכה בלימוד הגמרא. מאפיין חשוב בדרך לימוד זו

הוא פסיקת ההלכה. פסיקת ההלכה, לדעתו של רבי פינחס, צריכה להיעשות תוך בחינת השיטות השונות שבדברי המפרשים והפוסקים ולצורך כך יש להביאם תוך כדי לימוד הגמרא, כחלק ממטרות הלימוד.

יחסו לראשונים:

לדיון על עיסוקו של רבי פינחס בראשונים, ובעיקר בראשונים הספרדים כרמב"ן, הרשב"א והריטב"א, הקדמנו את סקירתו של ישראל משה תא-שמע על השתלבותם של חידושי הראשונים הספרדים בלימוד בישיבות. במאמרו "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד"⁷² עומד תא-שמע על הקשר שבין שינויה של שיטת הלימוד המקובלת בישיבות מאמצע המאה השמונה-עשרה ואילך לבין חזירת חידושי הספרדים לאירופה. ראשונים לעלות על מזבח הדפוס היו חידושי האשכנזים. מעט מתורתם של הרשב"א והריטב"א נדפסה אף היא עוד במאה השש-עשרה, אלא שאז נפסקה הדפסת פירושי הראשונים הספרדיים לתלמוד ליותר מ- 150 שנה. לדעת תא-שמע, חסרון הדפסתם הוא עדות על חוסר העניין שהיה בהם. הלימוד בישיבות התבסס בעיקרו על הספרות הפרשנית האשכנזית, ואילו חידושי חכמי הספרדים נלמדו כסניף בעלמא.

במשך כמאה וחמישים שנה נשארו חידושי הראשונים הספרדיים בשולי הלימוד. במאה השמונה-עשרה נפתח דף חדש בפרשה זו. במשך מאה זו נדפסו חידושי הראשונים הספרדיים. תפוצתם מעידה על קליטתם בישיבות ועל חזירתם אל תוך סדרי הלימוד של הישיבה האשכנזית. שינוי זה מסמן את נקודת המפנה שבין שיטת הלימוד הפלפולית שהייתה מקובלת עד אז בישיבות, לבין שיטת הלימוד החדשה שהלכה והתפתחה למן המאה השמונה-עשרה. כבר עמדנו בפרק א' על כך שרבי פינחס משלב את הפרשנות הספרדית בדרך לימודו וראינו בכך עדות לנטייתו מדרך הפלפול. שילוב זה של הראשונים בדרך לימודו נעשה כמעט בכל סוגיה תוך בחינת שיטותיהם והשוואה בין דעותיהם כפרשנים וכפוסקים. הזכרת שיטות הראשונים באה לא רק לצורך פרשני אלא בעיקר לצורך בירור ההלכה. שילוב הפרשנות של חכמי הספרדים מביא לאיחוד לימוד הגמרא עם פסיקת ההלכה ובכך תואם למטרתו של רבי פינחס בדרך לימודו החדשה.

דרך שלוב הראשונים בלימוד הגמרא של רבי פינחס דומה לדרך שילובו את דברי הרי"ף והרמב"ם. רבי פינחס מסביר את דבריהם, מיישב את שיטותיהם מקושיות שונות שהקשו עליהם אחרים או הוא בעצמו וכן נעזר בהם כדי ליישב תמיהות וקשיים העולים בדרך לימודו. יש שהוא מזכירם כדעה נוספת, החשובה לצורך בירור ההלכה ופסיקתה.

חלק חשוב בשילובם הוא התירוץ של הקושיות שהעלו. פעמים רבות שרבי פינחס מציע לקושיותיהם תירוצים אחרים מאלו שהציעו הם עצמם ומסיק מכך גם מסקנות הלכתיות שונות משל אותם ראשונים שהוא עוסק בדבריהם. מצאנו שהוא חולק על דברי ראשונים הן בפירושיהם והן במסקנותיהם ההלכתיות.

⁷² תא-שמע, ישראל משה, קרית ספר, 1 (תשל"ה), עמ' 325 – 336.

יחסו אל הטור, שו"ע ומפרשיו וספרי הפוסקים:

דרכו של רבי פינחס הייתה לשלב את דברי הפוסקים בלימוד הגמרא, ובעיקר את דברי השולחן ערוך ומפרשיו כחלק מלימוד הגמרא. את עצם לימוד השולחן ערוך בשיבה כבר הנהיגו לפניו, אולם החידוש בדרכו הוא שילוב השולחן ערוך, ולא פחות מכך, גם מפרשיו, כספר הנלמד בצמוד אל סוגיית הגמרא. כדי לעמוד על המיוחד שבשילוב זה סקרנו בקצרה את הדרך שעשה השולחן ערוך מאז פרסומו במאה השש-עשרה ועד לשילובו בלימוד הגמרא במאה השמונה-עשרה. דרכו של השולחן ערוך אל שולחנו של הלומד בשיבה לוותה בביקורת רבה. מתנגדי הקודיפיקציה של ההלכה טענו שסיכום ההלכות בספר אחד מביא לירידת המתח הלימודי. תחושת הידע, שנותנים ספרי הסיכום ללומדים בהם, גורמת ללומדים להשקיע פחות מאמצים בלימוד ההלכה ופחות להעמיק ביסודותיה התלמודיים של ההלכה. כמו כן, השולחן ערוך הביא לניתוק ההלכה ממקורותיה התלמודיים. לנתק זה היו שתי משמעויות, האחת בתחום לימוד הגמרא ושנייה בתחום פסיקת ההלכה. לומדי הגמרא השתחררו מן הצורך לפסוק את ההלכה בעצמם על סמך לימודם. ההלכה נלמדה מספרי הפסיקה ואילו לימוד הגמרא הפך ללימוד שמטרתו היא עצם הלימוד והפרשנות של הסוגיה, ללא הסקת מסקנות הלכתיות ומעשיות ממנה. צורת לימוד זו התחדדה בבתי המדרש שהלכו בשיטת הפלפול. בתי מדרש אלה דחו מלכתחילה כל קשר שבין ספרי הפסיקה ללימוד הגמרא. לימוד הגמרא התרכז בסוגיה עצמה ובמפרשיה.

עוד טענו כנגד הלימוד מן השולחן ערוך כי הספר ערוך בצורה מקוצרת ובלא טעמים ולכן הלומד בו אינו מבין את ההלכה לאשורה. זאת ועוד, מעמדה של הגמרא כספר הפסיקה המרכזי הלך וירד. ספרי הפוסקים ירשו את בכורתה של הגמרא בעולם הפסיקה. אולם לדעת המתנגדים לקודיפיקציה של ההלכה, התלמוד הוא ספר הפסיקה ולא השולחן ערוך. מסיבה זו כתב המהרש"ל את ספר ההלכה שלו ים של שלמה על סדר הגמרא, למרות הקושי שהדבר יוצר, במציאת מקומה של כל הלכה. מבחינה זו ספרי הפוסקים באו במקומה של הגמרא. מטרתם של יוצרי שיטת הלימוד, שכבשה את מקומו של הפלפול במאה השמונה-עשרה, לקשור מחדש את ההלכה והגמרא, הביאה לניסיון נוסף להחזיר את הגמרא למעמדה כספר הפסיקה.

דוגמה לכך, הצענו לראות בספריו של רבי אריה ליב, מחבר שו"ת שאגת אריה ושורי אבן על מסכתות ראש השנה מגילה וחגיגה. גם הוא, כרבי פינחס ראה כמטרה לחבר שוב את ההלכה אל הגמרא. למרות העיסוק הרב בהלכה בספריו, הן בשאגת אריה והן בשורי אבן, לא נזכר בהם כלל השולחן ערוך. המגמה לקשור את ההלכה במקורותיה התלמודיים באה תוך דחיקת ספרי הפסיקה והחזרת הגמרא ומפרשיה למעמדם כספרי הפסיקה.

האם השתלב השולחן ערוך בסדרי לימוד הגמרא בשיבות?

כאמור, גם בין מחדשיה של שיטת הלימוד החדשה יש שדחו את השולחן ערוך ולא שילבו אותו בלימוד הגמרא. ואין צריך לומר שהמפלפלים לא כללו את השולחן ערוך בסדר לימוד הגמרא. חשוב לעניין זה הוא חיבורו של הגר"א על השולחן ערוך. נראה כי עצם כתיבת החיבור על סדר השולחן ערוך, ולא על סדר גמרא, מלמדת על מעמדו של השולחן ערוך לא רק כספר פסיקה, אלא גם כספר לימוד. ואכן בשיבת

וולוז'ין, בהנהגתו של רבי חיים, גדול תלמידיו של הגר"א, למדו מתחילה פוסקים, אלא שמגמה זו הלכה והצטמצמה עם השנים.

רבי פינחס שילב את השולחן ערוך לא רק כספר פסיקה אלא גם כספר הנלמד בצמוד אל סוגיית הגמרא ומפרשיה. הסמכת ספרות הפסיקה ומפרשי השולחן ערוך אל הגמרא, מחזירה את הגמרא למקומה כספר פסיקה. רבי פינחס מביא את פירושיהם, קושיותיהם ותירוציהם של מפרשי השולחן ערוך, לסוגיה ולשיטות השונות שעלו בפירושה. בכך הופך רבי פינחס את מפרשי השולחן ערוך למעין פרשנים של הגמרא. פסיקותיהם עולות על שולחנו תוך כדי התאמתם אל הסוגיה. בכך מעשיר רבי פינחס את לימוד הסוגיה ומביא להבנה עמוקה יותר של ההלכה ממקורותיה וסברותיה העולות מן הסוגיה התלמודית. ההרמוניה שבין הגמרא ופרשניה לשולחן ערוך ומפרשיו העשירה והעמיקה, הן את לימוד ההלכה והן את לימוד הגמרא, ובכך עיקר חידושו של רבי פינחס.

שילוב של השולחן ערוך ומפרשיו בדרך לימודו של רבי פינחס הוא בעל שני פנים. מחד, רבי פינחס הופך את ספרי הפסיקה לפרשנים של הגמרא ומאידך הוא הופך את הגמרא לפרשנית של ההלכה ומרבה לפרש את הסוגיה על פי עקרונות העולים מדברי השולחן ערוך ומפרשיו. שילוב זה של דברי הפוסקים בלימוד הגמרא הניב לא רק תירוצים, אלא גם קושיות. בכמה מקומות מקשה רבי פינחס, תוך כדי לימוד הסוגיה, על דברי השולחן ערוך או מפרשיו.

סוג נוסף של שילוב דברי הפוסקים בדרך לימודו הוא תירוצי קושיותיהם של מפרשי השולחן ערוך על דברי הגמרא או מי ממפרשיה.

יחסו למהרש"א ולפני יהושע:

את יחסו של רבי פינחס לאחרונים בחנו דרך בדיקת יחסו אל המהרש"א והפני יהושע. רבי פינחס מזכיר את שני החכמים הללו כמעט בכל דף שהוא עוסק בו. לצידם מוזכרים גם אחרונים נוספים, אם כי לא באותה אינטנסיביות שבה עוסק רבי פינחס בדבריהם של המהרש"א והפני יהושע.

עצם ההתייחסות אל חיבוריהם של האחרונים אינה מובנת מאליה. חכמים רבים התעלמו מחידושיהם ושיקעו את ראשם בהבנת דברי הגמרא ומפרשיה הראשונים. ספרי המהרש"א, אומנם קנו להם מקום בדרך לימודם של המפלפלים. אך לא כך דינו של הפני יהושע. חכמים אחרים, שנמנים אף הם בין יוצריה של שיטת הלמוד החדשה, כמעט ואינם מביאים מדבריהם. הניסיון להחזיר את ההלכה אל הגמרא כלל את דחיקת האחרונים לטובת פרשנות הראשונים, שנתפסה כבעלת סמכות הלכתית גדולה יותר.

שילוב ספרי האחרונים בדרך לימודו של רבי פינחס, המכוונת לפרשנות ולפסיקת הלכה, תוך שילוב בין השניים, הכלילה את האחרונים במגמה זו. כבר בזה ניכר חידושה של דרך זו, שהתווה רבי פינחס. הוא מתרץ את קושיותיהם של האחרונים מחד, ומאידך הוא משתמש בתירוציהם לקושיות הראשונים בדרך לימודו. הוא לומד את שיטותיהם, חולק ואף מציע הסברים ותירוצים חלופיים לקושיותיהם.

סוף דבר

בפרק זה השתדלנו לתאר את המאפיינים של שיטת הלימוד של רבי פינחס. עמדנו על החידוש שבהם והשתדלנו להדגיש את המיוחד שבשיטה הן על רקע הפלפול, אותו דחה רבי פינחס, והן על רקע חידושיהם של חכמים אחרים שנחשבים בין יוצריה של שיטת הלימוד החדשה. משיטת לימודו של רבי פינחס מתגלה גם גדולתו. בקיאותו הרבה בספרות התורנית כולה, למן ספרות חז"ל ועד לחיבוריהם של אחרוני זמננו. בקיאות שיצרה שיטה המשלבת ומאחדת את הפנים השונות של הספרות התורנית לכלל יחידה אחת הרמונית.

פרק ג - יחסו של רבי אריה לרב אל הפלפול

בפרק הראשון של עבודתנו זו סקרנו את התפתחותו ומאפייניו של הפלפול, החל מן המאה הארבע-עשרה ועד למאה השמונה-עשרה. עמדנו על יחסו של רבי פינחס אל הפלפול שנהג בזמנו והעלינו שיחסו לפלפול מורכב. מחד הוא דוחה את הפלפול כשיטת לימוד מוגבלת במבנים קבועים ובמסגרות מחייבות. הוא דוחה גם את מטרות הלימוד שמציב הפלפול וקובע כי מטרת הלימוד היא בירור ההלכה ובעיקר קשירתה עם מקורותיה התלמודיים. עם זאת הוא אינו דוחה מתודות פלפוליות ומשתמש בפלפול ככלי לחינוך ולחידוד התלמידים. הוא משלב את הפלפול גם בבירורים ההלכתיים שהוא עושה ומקדיש קטעים לא מבוטלים בספרו לחשיבה פלפולית. למרות זאת טענו כי רבי פינחס הוא ממייסדיה של שיטת הלימוד החדשה הואיל ואת עקרונותיה ומאפייניה המרכזיים הוא מיישם בדרך לימודו.

פעלו של רבי פינחס הצטרף לפעולתם של חכמים אחרים שפעלו בשלהי המאה שבע-עשרה ובמאה השמונה-עשרה, להניח תשתית מחשבתית ומתודית לשיטת הלימוד החדשה. ביניהם רבי יהושע פלק, בספרו *פני יהושע*, הגר"א וכן רבי אריה לייב מחבר הספרים *שאגת אריה* ו*טורי אבן*. המשותף לכולם הוא שהתנגדותם לפלפול אינה נשאת במישור ההצהרתי, אלא הם פונים להניח תשתית מחשבתית לשיטת לימוד אחרת. אולם למרות הזהות במטרות מסתבר כי כל חכם בחר לעצמו דרך ייחודית, אותה הציע כתחליף לפלפול. ישנם אומנם מאפיינים משותפים לשיטות הלימוד שהוצעו, אך היו ביניהם גם הבדלים ניכרים. כדי לעמוד על המיוחד בדרכו של רבי פינחס, נשווה את פעלו לזה של רבי אריה לייב, שאף הוא היה מתנגד חריף לשיטת הפלפול וממייסדיה של שיטת הלימוד החדשה.

לצד חיבור השו"ת של רבי אריה לייב, הוא הדפיס חלקים מחיבורו על הש"ס בספרו *טורי אבן*. חיבור זה עוסק במסכתות מגילה חגיגה וראש השנה ויש בו פירוש מלא לכל המסכתות, מתחילתן ועד סופן. כבר בהקדמתו לספר ניכר כי הוא מכוון את דרך לימודו לבירור ההלכה:

הנה חידשתי בס"ד חידושים רבים בגפ"ת ופוסקים [בפרשנות הגמרא רש"י ותוספות, ופוסקים, כלומר, בדברי הלכה] הלכתא גבירתא איכא למשמע מיניה... והנה קראתי חבורי בשם 'טורי אבן', ובסוף כל מסכתא ומסכתא הוספתי נופך מה שאינו שייך כל כך לגוף ההלכה, קראתיו בשם 'אבני שוהם' ראשי תיבות שלהי מסכתא. ועוד שאר חידושים הבאים אגב גררא, קראתיו בשם 'אבני מילואים' למלאות את כל מה ששייך לעניין ההלכה.

לא רק שימת דגש על לימוד המכוון להלכה יש כאן, אלא גם הבחנה ברורה בין עיקר הספר המכוון לפסיקת הלכה לבין "מה שאינו שייך כל כך לגוף ההלכה", שנדחה לסוף הספר. אולם למרות שתי הערות אלה עדיין יש למקום לבחון כיצד מיישם רבי אריה לייב את הצהרתו זו. האם הספר *טורי אבן* ערוך בשיטת הפלפול או שהוא מציע שיטת לימוד חדשה?

המעין בספר יבחין, גם ללא בדיקה יסודית, כי שלושת מאפייניו העיקריים של הפלפול¹ חסרים מן הספר. מרבית הדיונים בספר עוסקים בהשוואה בין הסוגיה הנלמדת לבין סוגיות הנושקות לה בדרך זו או אחרת, כגון בראש השנה (דף כט ע"א ד"ה כל הברכות)². במקרים רבים אין המחבר דן כלל בסוגיה אלא מרחיק בעינו אל מסכתות אחרות או אל נושאים הפרושים על פני מקומות רבים בתלמוד. לצורך הדגמה נציין כי בפירושו לדף הראשון של מסכת חגיגה הוא ממביא ראיות, מקשה או דן בסוגיות ממסכתות ראש השנה, חגיגה דף ד'³, משנה ביכורים פ"א, פסחים, קידושין, גיטין, בכורות, ערכין, יבמות, נדרים, נדה, מגילה, בבא בתרא, ביצה, שבת, מכות, זבחים, סוטה, ברכות, בבא מציעא ומשנה במסכת תרומות. הרבה מן המסכתות הוא מזכיר יותר מאשר פעם אחת. ופעמים שעיקר הדיון נסוב על סוגיה ממסכת אחרת או על נושא שאינו קשור לסוגיה כלל, כגון בראש השנה (דף כו ע"ב) על המשנה: "שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדין, שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצוות היום בשופר" הוא כותב (בד"ה ושתי חצוצרות מן הצדדים):

חצוצרות שנאמרו כאן ובכל מקום לא נתבאר ממה נעשו. ובפרק ג' דעבודה זרה בעי רב פפא ... והקשו התוספות: הא תני בפרק הקומץ רבה חצוצרות היו באים מן העשת של כסף ... ותרצו ... ובשם ר"י תרצו ... וקשה לי ... אלא ודאי של כסף היו ... וכן כתב הרמב"ם דחצוצרות שתוקעין בראש חודש ובמועדות בשעת קרבן הייתה נעשית מן העשת של כסף ...

הוא מאריך לדון בדברי התוספות בעבודה זרה ובדברי הרמב"ם בשאלה שאינה נוגעת כלל לסוגיה הנדונה במשנה ובגמרא.

דוגמא נוספת נביא ממסכת ראש השנה (דף כח ע"ב ב, אבני מילואים ד"ה מצוות אין צריכות כוונה), כאן דן המחבר באריכות יתירה בסוגיה הלקוחה ממסכת עירובין הדנה בדרכים להכנסת תפילין בשבת אל תוך רשות היחיד, מבלי לעבור על איסור הוצאה מרשות לרשות, ומסתעף משם לדיון ארוך בדיון זקן ממרא. דין זה התעורר אגב הזכרת הסוגיה בעירובין תוך כדי דיון בדיון מצוות אם צריכות כוונה או לא:

בפנים הבאתי הא דתנן ריש פרק י' דעירובין המוצא תפילין מכניסם זוג זוג ... וקשה לי על זה מהא דתנן בפרק הנחנקים גבי זקן ממרא ... ועוד יש לי להביא ראיה דלרבי יהודה גם על שאר מצוות שבתורה נעשה זקן ממרא ... מיהו ראיה זאת יש לדחות ... אבל הדבר ברור דרבי יהודה

¹ (א) עיון המתמקד בגבולות הסוגיה בלבד, (ב) ראשיתו בעיון עצמאי ללא מפרשים, (ג) ובהמשכו עיון ברש"י ותוספות בלבד.

² הדוגמאות לכך רבות. נוסף כמה דוגמאות מתחילת מסכת חגיגה: חגיגה דף ב ע"א ד"ה טומטום ואנדרוניס ונשים "כאן הקדים ... ובפרק קמא דביכורים "וכו', וכן שם ד"ה ועבדים שאינם משוחררים "וק"ל הא אמר רב אמי בפסחים", וכן שם ד"ה כאן כמשנה ראשונה בתוך דבריו מקשה "וכ"ל הא בסוף פרק ג' דראש השנה "וכו', וכן שם בע"מ ב ד"ה לישא שיפחה אינו יכול "וק"ל על זה הא בפרק י' דיבמות אמר "וכו', וכן שם דף ג ע"ב ב ד"ה איזה שוטה? היוצא יחידי בלילה "וקשה לי בדפרק י' דפסחים תניא "וכו'. ועוד.

³ אומנם מקור זה הוא במסכת חגיגה עצמה, אך הוא מהווה יציאה מגבולות הסוגיה. וכן מפנה לחגיגה דף ד, ח, ט ועוד.

אית ליה דרבי מאיר דעל ידי דבר של כרת וחטאת נעשה זקן ממרא, ומוסיף עליו, על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים

עוד הוא מאריך בביאור שיטת רש"י על הגמרא בעירובין הנ"ל. דוגמאות אלו ואחרות שלא הזכרנו כאן מלמדות שרבי אריה כלל לא ראה את עצמו ככול לגבולותיה של הסוגיה אותה הוא מפרש, אלא ראה בסוגיה בסיס לדיון בנושאים שונים, אפילו רחוקים מפשט הסוגיה או קשורים אליה קשר רופף. מלבד הרחבת הסוגיה על ידי פנייה למקומות נוספים בתלמוד, מרחיב רבי אריה לרב את מעגל הפרשנים שהוא לומד ומפרש. בניגוד לפלפול שהתמקד ברש"י ותוספות בלבד דן המחבר בראשונים רבים אחרים ומביא את שיטותיהם תוך כדי לימודו ועיסוקו בסוגיה. לשם הדגמה נציין כי בפרק שלישי של מסכת ראש השנה, שאורכו ארבעה דפים בלבד, מזכיר רבי אריה לרב, מלבד רש"י ותוספות, את הר"ז"ה, הרמב"ן, הרשב"א, הרשב"ם, הר"ן, הרמב"ם ביד החזקה ובפירוש המשניות, הר"ף, הראב"ד, הרא"ש, ר"ן בשם הרא"ה, ר' יונה, ר"ש, רשב"א בשם רב האי גאון ובשם הר"י בן גיאת, רבי אליעזר ממין בספרו יראים, רש"י על התורה ובה"ג המוזכר בתוספות בברכות. חלקם הוא מזכיר יותר מפעם אחת. רשימה ארוכה זו המלמדת על מפנה בסגנון הלימוד שהיה נהוג עד תקופתו, דוחה כל אפשרות לכלול את הספר ברשימת ספרי הפלפול. נציין כי עצם התעסקותו בראשונים הספרדים ובעיקר בדבריו של הרמב"ם מהווה סימן מובהק לנטישת הפלפול וציון דרך במעבר אל שיטת הלימוד החדשה.

סימן היכר נוסף ניתן לראות בהיעדרותם של המונחים המיוחדים לפלפול מן הספר. על זאת יש להוסיף את הצהרתו של המחבר בהקדמתו לספר (שהובאה לעיל): "הנה חדשתי בס"ד חידושים רבים בגפ"ת ופוסקים, הלכתא גבירתא איכא למשמע מיניה". על פי הצהרה זו הספר עוסק בענייני הלכה רבים ויש בו חידושים בהלכה. ואכן במקומות רבים מסיק המחבר מסקנות הלכתיות מפירושו וביאוריו לסוגיה. נביא כמה דוגמאות לפסיקת הלכה בספר טורי אבן:

א. בחגיגה (דף ב עמ' א ד"ה כאן כמשנה ראשונה) מבואר בגמרא כי מן הסיפא של המשנה ניתן לדייק שמי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה ואילו מן הרישא ניתן לדייק שהוא חייב. בישוב סתירה זו אומרת הגמרא: "כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה". ונחלקו רש"י ותוספות עם הרמב"ם האם מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור למשנה ראשונה או למשנה אחרונה. לדעת הרמב"ם למשנה ראשונה היה מי שחציו עבד וחציו בן חורין חייב בראיה ולמשנה אחרונה הוא פטור. ולדעת רש"י ותוספות דווקא למשנה ראשונה היה מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה אך למשנה אחרונה הוא חייב. הנ"מ היא בחיובו לאחר שנשנית משנה אחרונה, לרמב"ם הוא פטור ולרש"י ותוספות חייב. רבי אריה לרב מביא מחלוקת זו, דוחה את דעת הרמב"ם ומסכם: "ומלבד הא אין פירוש זה [של הרמב"ם] נכון ואינם דברים של טעם, אלא ודאי עיקר כפירוש רש"י ותוספות, דלמשנה אחרונה דינו כבן חורין לכל דבר, כיון שהיו כופין את רבו לשחררו והוי ליה כמשוחרר לכל דבר וחייב מן התורה במצוות, בין להקל בין להחמיר, דבזמן הבית הפקר בית דין הפקר".

ב. בחגיגה דף ב עמ' ב (ד"ה הכל חייבים בראיה ובשמחה) הוא מחדש ש"טומטום אע"ג דאי אפשר לו לאכול משלמי שמחה דהוי ליה ספק ערל וערל אסור בקדשים ... מכל מקום יכול לקיים שאר מיני שמחות, כדאמר בפרק י' דפסחים (דף קט עמ' א) בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר: וזבחת שלמים ואכלת ושמחת, עכשיו שאין בית המקדש אין שמחה אלא ביין. וטומטום אפילו בזמן הבית דאי אפשר לו בשלמי שמחה חייב לשמוח בשאר שמחות".

יש בדבריו חידוש לדינא שמי שאינו יכול לקיים את השמחה בבשר השלמים מחויב לשמוח באופנים אחרים אפילו בזמן הבית.

ג. בראש השנה (דף כח עמ' ב ד"ה מאי לאו אם כיוון לבו לצאת) הוא עוסק בכוונה הנצרכת לקיום קריאת שמע ומכריע: "אלא ודאי דכוונה גבי קריאת שמע מכוונת הלב מיירי ולא בכוונה לצאת, ודווקא קריאת שמע בעי כוונת הלב משום דגלי קרא: על לבבך, אבל שאר מצוות לא".

לפנינו דוגמאות של פסיקת הלכה המלווה בהכרעה בין שיטות ראשונים, שהיא עצמה סממן בולט של חשיבה אנטי פלפולית. הפלפול לא נדרש להכריע בין שיטות אלא לפרש את מהלך הסוגיה על פי כל שיטה, ואילו כאן לפנינו דחייה של שיטה אחת ופסיקה כאחרת.

לימוד וכתובה מתוך רצון לחדש הלכות נוגד את אופי הפלפול, שביסודו מונחת הכוונה לפרש את הטקסט ותו לא. הפלפול העביר את כובד משקלו של העיון מן ההלכה אל הפרשנות, ועסק בפרשנות שלבי הסוגיה, פירוש של אמת או של שקר, ולא בהסקת מסקנות הלכתיות.

דומה שדי בהערות אלו כדי להראות כי הספר טורי אבן אינו ערוך בשיטת הפלפול. עם זאת יש לבחון האם יש כאן דחייה מוחלטת של צורת החשיבה הפלפולית? וכן מה היחס שבין שיטת הלימוד שבספר לבין הפלפול?

עוד ננסה לעמוד על דעתו של רבי אריה ללב על הפלפול שהיה נוהג בזמנו? נבחן את הדבר משני צדדים: האחד – נעיין בהצהרותיו של רבי אריה ללב על הפלפול ונסיק מהם מסקנות.

והשני – ננתח את סגנון כתיבתו והלך המחשבה שבספרו ונבדוק האם הוא שונה או דומה להלך החשיבה הפלפולי.

הצהרותיו של רבי אריה ללב ביחס לפלפול:

הפלפול אינו נזכר בשמו בספר טורי אבן כלל. אומנם מן ההקדמה הקצרה שצירף המחבר לספרו ניתן ללמוד כי מטרתו המרכזית של הספר היא העיסוק בהלכה, ולא בפרשנות הטקסט, וממילא לראות בכך רמז לדעתו על הפלפול. אולם מלבד רמז קלוש זה לא נמצאת בספר הצהרה ברורה ביחס לפלפול.

אולם בספרו *שאגת אריה*⁴, מתייחס רבי אריה לייב במספר מקומות לפלפול. הראשון שבהם הוא בהקדמתו לספר, וכך הוא כותב:

אמר אריה המכונה לייב ... תחילת כל חיבור וראשית כל דיבור לבקש רחמים מאת ה' שלא אכשל בדבר הלכה, כמאמר הכתוב: גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך (תהילים קי"ט, יח), ונאמר: עבדך אני הבינני ואדעה עדותיך (שם קיט, קכה). והנה ראוי לכל אדם לתור ולדרוש בחוכמה עד מקום שיד שכלו מגעת, והנה דרך זה אחזתיו מנעורי וגם עד זיקנה ושיבה לא אעזבנה ולא ארפנה ללון בעומקה של הלכה. והנה כל מה שכתבתי מנעורי והיה רשום אצלי, וממה שחידשתי על גפ"ת ופוסקים, כי זולת זה מה שפלפלתי לחדד את התלמידים או דרך דרוש לא העלתי על ספר, כי את הכל ישא רוח ואין זה אלא הבל ורעות רוח. אף שנזהרתי בכל מה דאפשר שיהיה עיקר הפלפול באמיתה של תורה, מכל מקום אי אפשר שלא יתערבו בו דברים שאינם לאמיתה.

מדברים אלו אנו למדים כי רבי אריה לייב הכיר את הפלפול מקרוב, ואף עסק בהוראת הפלפול לתלמידיו, אלא שלא כתב את מה שפלפל מפני שהוא "הבל ורעות רוח". אולם אף בשעה שעסק בפלפול הבחין בין הלימוד הפלפולי לבין העיסוק בגפ"ת ופוסקים שהוא מכוון לפסיקת ההלכה. ובלימוד זה, של גפ"ת ופוסקים, התמיד "מנעורי וגם עד זיקנה ושיבה לא אעזבנה ולא ארפנה ללון בעומקה של הלכה". לדבריו ללמוד הפלפול אופי דידקטי מובהק: "לחדד את התלמידים"⁵, אולם סכנתו היא הסטייה מן האמת. חשש זה גדול בעיקר מפני שלדעתו יש לכוון את הלימוד לפסיקת הלכה ולהבנת יסודותיה ולימוד זה אינו יכול שלא לכוון אל האמת. רבי אריה לייב אינו ראשון בביקורתו זו על הפלפול⁶. אולם מרבית המבקרים של הפלפול, בעיקר במאה החמש-עשרה והשש-עשרה, תקפו את הפלפול מכוונים אחרים. המהר"ל ב"דרוש על התורה" שפורסם בשנת 1592, כתב דברים קשים נגד הפלפול בכלל ופלפול החילוקים בפרט. עיקר בקורתו היא חינוכית. לדעתו הפלפול מחנך לגאווה ויוהרה והוא משבש את סדרי הלימוד והחינוך בישיבות. במקום לעסוק בספרי היסוד, קרי: משנה תלמוד וספרי פסיקה, עוסקים מגיל צעיר בלימוד הפלפול. הלומדים אינם חוזרים על תלמודם ואינם בקיאים בדברי התלמוד. ומעל הכל חרה לו החידוד של שקר שהורגלו בו המפלפלים, וכך הוא כותב:

אבל אלו שעושין תורת אלוהינו פלסתר ואומרים שהם דברי חידוד, בודאי דברי חידודין הן לכל שומען, אשר לב השומע נשבר ונקרע מזה. כי יאמרו באיזה סוגיה בתלמוד ציור מה שיודעין ואומרים בעצמם שאינו כי אם צבועי [=שקרי] רק שעושים זה להראות כוח מעשה חידודים ומתוך כך ילכו בגויים אין תורה ... ואם על זה [עשיית פסוקים כמין זמר] חוגרת [התורה] שק,

⁴ הספר *שאגת אריה* נדפס לראשונה על ידי רבנו בשנת תקט"ז (1756). מאז נדפס עוד 16 פעמים. במבוא ל*שאגת אריה*, מכון חתם סופר, ירושלים תשל"ג, מובא פירוט המהדורות ופרטים נוספים על הספר.

⁵ על פן נוסף של הפלפול המוזכר בהמשך דבריו "או בדרך דרוש" נעיר בהמשך.

⁶ כבר רבי יעקב וייל בתשובתו (לעיל פרק א' עמ' 17 ושם הערה 3) תמה על עירוב דקדוק פלפולי בתשובה הלכתית.

מה תעשה על שעושין אותה פלסתר ח"ו כאילו אין לנו תורה. באין ספק חוגרת שק על מותניה ואפר מקלה על ראשה, הלוך וזעוק קינה ויליל, וכי אין לנו תורת אמת שילכו אחר ההבל ויהבלו.

מתוך כך תבע המהר"ל להפסיק את הוראת הפלפול ולשוב ללמוד את הטקסטים היסודיים. גם מבקרי הפלפול שבאו אחריו הצטרפו אל ביקורתו זו.⁷ אולם דווקא הביקורת על עירוב סברות ודקדוקים פלפוליים בפסיקה תפסה מקום שולי או לא תפסה מקום כלל בביקורתם על הפלפול. אולם רבי אריה ליב מדגיש דווקא את הפגיעה בפסיקת ההלכה. מסתבר כי רבי אריה ליב שעמד בראשם של כמה ישיבות⁸ היה מודע לביקורת זו על הפלפול ואע"פ כן בהקדמה לספרו הדגיש את הנזק שגורם הפלפול לפסיקת ההלכה. נראה לנו כי יש בכך יותר מרמז על דרך לימודו, הקשור אל ההלכה, וכן על כוונתו בספרו לעסוק בתלמוד מתוך נטייה ברורה לברר את הסוגיה כדי להסיק ממנה מסקנות הלכתיות. ואכן ספרו *שאגת אריה* הוא ספר הלכתי מובהק. ספרו *טורי אבן* הוא המשכו הישיר של *השאגת אריה* כפי שעולה מן ההקדמה לטורי אבן:

אמר המחבר... הנה חדשתי בס"ד חידושים רבים בגפ"ת ופוסקים, הלכתא גבירתא איכא למשמע מיניה, אומנם לא עלתה בידי עד הנה להביאם על מזבח הדפוס. רק זה שנים רבות הבאתי בדפוס סנסן קטן מהם, נקרא שמו *שאגת אריה*, והנה שנה שעברה שנת תק"ם עלה על רעיוני להביא אל בית הדפוס קמא קמא דמטי לידי⁹.

למרות ההבדלים שבין שני הספרים, ראה מחברם את שניהם פונים לבירורי הלכות מתוך סוגיות הש"ס, כפי שעולה מן הקטעים שנביא בהמשך, בניגוד לפלפול העוסק בסוגיות בלא להסיק מהם מסקנה הלכתית. המכשול הגדול שמניח הפלפול לפתחם של העוסקים בהלכה הביא את רבי אריה ליב להסתייג מדבריהם של פוסקי הלכה שערבו את הפלפול בתוך דיוניהם ההלכתיים. הערה חשובה בעניין זה נמצאת בתשובותיו שבשו"ת *שאגת אריה החדשות*¹⁰ (סימן ג), בו דן רבי אריה ליב ב"עניין אם חדש נוהג בשל נוכרי או לא". עיקר תשובתו מוסבת על דברי רבי יואל סרקיס, מחבר *בית חדש על הטור*, שהורה "חדש אינו נוהג בשל נוכרים". בתוך דבריו כותב רבי אריה:

⁷ על הביקורת על הפלפול ראה: מאמרו של ריינר, אלחנן, (לעיל פרק א' הערה 2), עמ' 62 ואילך. איסוף הדעות השונות בעניין הפלפול נעשה בידי רפל, דב, לעיל פרק א' הערה 41.

⁸ עיין במבוא, בקורות חייו, עמ' 9 ואילך. נוסף כאן שבנדודיו באירופה התחכך בגדולי התורה שבדורו, שאף מזכירים את פגישתם עמו, כגון החת"ס בתשובותיו חיו"ד סי' ע מזכיר קושיא שהקשה הגאון שאגת אריה לרבו רבי נתן אדלר זצ"ל בעוברו דרך פרנקפורט.

⁹ על ההבדלים שבין הטורי אבן ל*שאגת אריה* יש מקום לבירור נרחב, אלא שהוא חורג מגבולות עבודה זו.

¹⁰ שו"ת *שאגת אריה החדשות*, בתוך שו"ת *שאגת אריה* השלם, מכון להוצאת ספרים וחקר כתבי יד על שם החתם סופר ז"ל, מהדורה שנייה, ירושלים תשל"ג, עמ' 54.

ועוד האריך בזה הרבה בדברים שאינם של טעם, ואין צורך להעתיקם. והנה מהבאים אחריו פלפלו בדבריו, זה בונה וזה סותר. גם דודי אחי אמי, הגאון מו"ה יחזקאל ז"ל, בספרו *כנסת יחזקאל*, סי' מא, כתב בזה הרבה. ואינני אכניס (!) ראשי בפלפולים ודקדוקים כאלו, שאין זה דרכן (!) של תורה, ולא דרכו בה רבותינו הגדולים הקדמונים, רק דקדוקים קלושים שלמדו את עצמם בדורות אחרונים לחדד את התלמידים משנתמעטו הלבבות וננעלו שיערי בינה והרגילו עצמם בזה עד שהרגל נעשה טבע, ודורכים בה ומשתמשים בזה הדרך בפסקים ודינים. ומעתה בטל כבוד התורה וכל איש חכם בעיניו, אף שאינו יודע צורתא דשמעתתא מחבר חיבורים בתשן[בות] ודינים, ובוודאי ראוי לקרוע על זה כמו על ספר תורה שנשרף, והתורה חוגרת שק עליהם, וה' הטוב יכפר בעד.

הלשון החריפה שנקט בה מלמדת על גודל השבר לדעתו. מסתבר כי לא היה זה מקרי יחידי אלא תופעה שהלכה והתגברה, לשלב בתוך שיקולי הפסיקה דיוקים ודקדוקים שמקורם בחשיבה הפלפולית, וכנגדה יוצא רבי אריה לרב. בקטע הוא מעלה ברמיזה מספר טענות כנגד הפלפול:

- א. אין זו דרך המקובלת בלימוד התורה מדורות ראשונים.
 - ב. עיסוק מרובה בדקדוקים קלושים
 - ג. פסיקת ההלכה משתבשת וכבוד התורה יורד¹¹.
 - ד. לומדי הפלפול אינם יודעים צורתא דשמעתתא. טענה זו יכולה להתפרש בשני אופנים: לומדי הפלפול אינם מבינים את הסוגיה על בוריה מרוב עסקם בדקדוקים קלושים, או שלומדי הפלפול אינם בקיאים בסוגיות כיון שהם מבזבזים את זמנם בדיוקים שאינם נחוצים להבנה ולפסיקת ההלכה. נראה ששני ההסברים נכונים לדעתו.
 - ה. כל היודע לפלפל חכם בעיניו ושולח ידו בפסיקת הלכה.
- נראה שמסיבה זו נמנע רבי אריה לרב לתת הסכמות לספרים כפי שכתב בהסכמתו לספר *כתנות אור* – המובאת בסוף *שאגת אריה*¹²:
- והנה מעודי אין דרכי ליתן הסכמה למחברי דורנו שרובם מקלקלים נייר ודיו, ומבזים התורה, ישפילנה ישיביענה עד עפר בעו"ה.

¹¹ הטענות כי הפלפול מביא לירידת כבוד התורה נשמעה כבר מפי המהר"ל, "דרוש על התורה", ספר *דרשות מה"ל*, ספרי יהדות, ירושלים תשמ"ד, עמ' מ: "שאם נשמע מאחד מהם על איזה דבר תורה ביאור מזויף ושקר, יהיה כלל החכמים ללעג ולבזו, לומר על הכלל שאין תורת אמת בפייהם". והיו שטענו כי התורה מתבזה מפני שדברי הפלפול נראים כנלעגים. ביקורת זו הופנתה בעיקר כלפי הפלפול בדרשות, אולם נמצא שהופנתה אף כלפי המפלפלים בתלמוד, בפי ר' שפטיל, בנו של רבי ישעיה הורביץ בעל השל"ה. עיין: רפל, דב, *הויכוח על הפלפול*, לעיל פרק א, הערה 41, סע' 40, עמ' 110. רבי אריה לרב אינו רואה בכך את ירידת כבוד התורה, אלא בשיבוש ההלכה ופסיקה שאינה מכוונת אל האמת.

¹² שו"ת *שאגת אריה השלם*, (לעיל הערה 10), קובץ הוספות שבסוף הספר, הסכמות רבנו על ספרים שונים.

ביזוי התורה והשפלתה היא פסיקת ההלכה על פי דקדוקים קלושים וחלולים, שמקומם בחינוך לחשיבה ולחידוד התלמידים אך לא בתשובות הלכתיות. חוסר ההבחנה בין סברא שניתנת להיאמר במשא ומתן הלכתי לבין סברא מחודדת שאינה מתאימה להלכה, הביא את הרגילים בפלפול לדחיית דברי הפוסקים שלומדים לאמיתה של תורה, בטענה שלא ירדו לעומקה של סוגיה. חשש מעין זה הביא את רבי אריה לרב לכתוב את הדברים הבאים, בתוך תשובתו (שו"ת החדשות עמ' 45, סימן ב) בדין עורלה ובדין מרכיב ילדה בילדה:

ועוד יש לחלק בכמה גווני דלא דמי הא דשמעתין להא דפרק ד"מ (=דיני ממונות) בסנהדרין, ואין להאריך בזה כי אין כדאי בדקדוק קלוש כזה לדחות את מה שפירשתי אליבא דהר"ש והר"ן על פי קושיות גדולות ועצומות, ולא הייתי מעורר זאת רק שלא יתפאר עלי אחד מן המתעקשים שנעלם ממני זאת, ויהיה חכם בעיניו, כי כן דרך בעלי עיקש ופתלתול, כמאמר הכתוב: זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח. כי תה"ל (=תהילה לאל) פירושי הוא כפתור ופרח.

לאחר שפרש את החילוק שבין הסוגיה בה הוא עוסק לסוגיה בסנהדרין הוא מוסיף כי אומנם ישנם דרכים אחרות לביאור החילוק שבין הסוגיות הנדונות, אולם אין מקומם בחיבור הלכתי. יתכן ובשיעורו בישיבה היה מזכיר אפשרויות אלו, אך כאן אין הוא מפרשם כלל, אלא מסתפק בהערה על כך כדי שלא יתפסוהו בעלי הפלפול "שנעלם ממני זאת".

את הביטוי "דקדוק קלוש" יש להשוות לנאמר בהערות על דברי דודו (הובא לעיל) "ואינני אכניס (!) ראשי בפלפולים ודקדוקים כאלו". וכן לנאמר בהקדמתו לשאגת אריה "כי זולת זה מה שפלפלי לחדד את התלמידים או דרך דרוש לא העליתי על ספר, כי את הכל ישא רוח ואין זה אלא הבל ורעות רוח". אם נכונה ההשוואה בין שלושת המקורות הרי שהיא מקרבת אותנו להבנה בהירה יותר של הפלפול אותו נהג רבי אריה לרב להשמיע בשיעוריו בישיבה, אך דרש להרחיקו מלימוד ההלכה, והרחיקו מספרו. מן הדברים שהובאו לעיל ניתן להסיק כי רבי אריה לרב הרחיק את לימוד הפלפול בעיקר מפני שמטרת הלימוד בעיניו הייתה פסיקת ההלכה ואילו לימוד הפלפול, לא רק שאינו מכוון ללימוד ההלכה, אלא אף פוגע בהסקת המסקנות ההלכתיות מן הסוגיה. מאחר והוא ראה בספרו ספר הלכה הוא דחה את החשיבה הפלפולית ממנו. אולם הוא העיד על עצמו כי בישיבתו הוא השתמש בפלפול כדי לחדד את התלמידים.

מלבד חידוד התלמידים, תחום נוסף שבו נטה רבי אריה לרב להשתמש בדרך הפלפול הוא: הדרשנות בציבור. תיאור הדרשנות הפלפולית היא פרשיה המצריכה הרחבה בפני עצמה ואינה כלולה בעבודתו, אולם נעיר כי זו התפתחה במקביל להתפתחות הפלפול התלמודי, ואף נתחברו ספרים בתחום זה. לדוגמא נזכיר שני חידודים קצרים. אחד מהם הוא מהספר לקט יוסף, ובו הדרכה לדרשנים כיצד לערוך את דרשותיהם. הספר ערוך לפי ערכים כגון: ערך אדם, אברהם, משה וכד'¹³:

¹³ גינצבורג, יוסף בן מרדכי, לקט יוסף, קראקא תרס"ד - 1904, דף א עמ' ב, ודף ט עמ' א. יעללינעק, אהרון, ביכורים של קלר, תרכ"ד, הביא קטעים מספר זה, ממהדורה שנדפסה בפפד"א בשנת תע"ו (1716) וצורף אליה קונטרס סוגיות התלמוד

אדם הראשון יש לו תירוץ על שאכל מעץ הדעת משום שהטעם שאנו מצווים לעשות מצוות משום שאנו קרויים עבדים ומוכרחים לקיים גזירות המקום, אבל אדם הראשון נתן לו הקב"ה כל העולם ודינו הכותב כל נכסיו לעבדו יצא לחירות. אבל קשה, א"כ למה נענש, הא אין הקב"ה עבד דינא בלא דינא? אלא משום שהקב"ה שייר לעצמו פירות עץ הדעת, ודינו הוא אם שייר קרקע כל שהוא אינו יוצא לחירות. אבל קשה, דילמא דווקא קרקע כל שהוא, ולא פירות? אלא מוכרח דקניין פירות כקניין הגוף דמי. ואדם הראשון סבר לאו כקניין הגוף דמי.

... ערך אסתר. ... הטעם דעשה המן את עצמו לע"ז למרדכי, כי ידוע דהמן מכר את עצמו לעבד למרדכי בהיותם במלחמה יחד, והמן וזרש אשתו ... היה כל תחבולותם להפקיע את עצמו מקניית מרדכי, והיו באותו עצה לעשות המן את עצמו עבודה זרה ובזה יפקיע שיעבודו של מרדכי, כמ"ש התוספות בגיטין דף מ עמ' ב דהיכי דעשה ביתו אפותיקי לאחרים והשתחוה לו דמפקיע מידי שעבוד. לכן אמרה זרש: אם מזרע היהודים מרדכי וגו', ממילא אם הוא יהודי הוי ליה ע"ז של ישראל שאין לה ביטול ולא מפקיע, כי אם איבוד ולכן נפול תפול.

דוגמא זו ממחישה את הסגנון הפלפולי שנהג בדרשות. דרשה אחת בסגנון כזה מרבי אריה לייב נשתמרה לנו בספרו של הרב אלעזר בן אלעזר קאליר *אור חדש* על פסחים (דף ה עמ' ב ד"ה אולם)¹⁴, ואע"פ שאין היא רחוקה מן ההיגיון כדוגמה הקודמת, יש בה הדגמה של עירוב דיון הלכתי בפרשנות המקרא, ב"פירוש מחודד במקרא קודש בפרשת מקושש":

ושמעתי משם הגאון בעל שאגת אריה פעם אחת דתוספות הקשו במכילתין (פסחים דף מו עמ' ב) לרבה דאמר הואיל, בטלת כל מלאכת שבת דחזי לחולה? ותירצו: דלא שכיח, משום הכי לא אמרינן הואיל. והקשה הנ"ל: הא מילה שכיח כדאייתא בפרק כל התדיר (דף צא עמ' א) א"כ אמאי נהרג מקושש דהיה תולש עצים, [לחד מ"ד שבת דף צו עמ' ב] נימא הואיל וחזי למילה, דס"ל לר"א (מתניתין שבת דף קל עמ' א) כורתים עצים לעשות פחמים וכלי ברזל בשבת? וצריך לומר דבמדבר לא מלו [כיהושע ה, ה] ולא שייך הואיל זה. מש"ה נהרג. וזה כוונת הפסוק [ויהיו בני ישראל במדבר וגו' – במדבר טו, לב] בשביל שהיו בני ישראל במדבר דלא מלו, נהרג.

נוכל לסכם ולומר כי במישור ההצהרתי דוחה רבי אריה לייב את הפלפול הן ככלי ללימוד ההלכה וקל-וחומר לפסיקתה, והן כשיטת לימוד שלא רק שאינה מכשירה את הלומד להסקת מסקנות הלכתיות בדרך האמת, אלא גם מרגילה אותו בדקדוקים קלושים.

המוקדש לכללי לימוד הגמרא על פי פלפול החילוקים. קודמת לה מהדורה שנדפסה בשנה 1678. במהדורה זו לא צוין מקום הדפוס. מהדורה זו נמצאת גם באתר <http://www.hebrewbooks.org>. במהדורה זו לא נדפס הקונטרס 'סוגית התלמוד'. עיון במפתח של הספרייה הלאומית מלמד על מהדורות נוספות של חיבור זה. ריבוי המהדורות של החיבור מעידות עד כמה דרך דרשה זו הייתה נפוצה.

¹⁴ מהדורת צילום, נדפסה בירושלים חש"ד. הקטע הובא גם בסוף שו"ת שאגת אריה, מכון חתם סופר, ירושלים תשל"ג, עמ' פט.

כיצד מיושמות מסקנות אלה בספר? האם אכן נדחתה השיטה הפלפולית מן הספר?

ניתוח הספר על פי דוגמאות מתוכו:

בעיון מדוקדק בכמה מן הפסקאות שבספר ניתן לראות פה ושם סימנים ברורים של חשיבה פלפולית השקועה בספר, לצד מאפיינים ברורים של דחיית השיטה הפלפולית.

סברה מבחוח:

אחד היסודיות של החשיבה הפלפולית הוא 'הסברא מבחוח'¹⁵. הלימוד ניסמך על סברות והסברים אפשריים שמציע הלומד בכל שלב של הלימוד, מדעתו, ובחינתם ביחס להמשך מהלך הסוגיה. חשיבה מעין זו מצויה גם בטורי אבן. הסברא מבחוח אינה מוזכרת בשמה במהלך הדיון, אולם כמה פעמים מציא רבי אריה לרב סברא חדשה או מציאות מיוחדת ומקשה מדוע לא פרשה כך הגמרא, ולרוב מבאר מה גרם לגמרא לסטות מן הפירוש שהציע. פעמים שהדברים מובאים בצורה ישירה ופעמים בצורה עקיפה, וכפי שנדגים להלן:

דוגמה א – החייבים בראיה:

המשנה בחגיגה (דף ב עמ' א) מונה את החייבים בראיה, וז"ל המשנה והגמרא שם: משנה: "הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדרוגינוס ונשים ועבדים שאינם משוחררים, החיגר והסומא והחולה והזקן ומי שאינו יכול לעלות ברגליו". ובגמרא: "הכל לאתויי מאי?" כלומר, למי רמז התנא במילה 'הכל' שאף הוא חייב בראיה פרט לאלה המפורטים במשנה? בגמרא מובאים מספר תירושים לשאלה זו: "לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין ... לאתויי חיגר ביום הראשון ונתפשט ביום השני ... לאתויי סומא באחת מעיניו, ודלא כהאי תנא "וכו' על מהלך הגמרא מקשה רבי אריה לרב¹⁶:
הכל לאתויי מאי. ק"ל לימא לאתויי ערל ודלא כר"ע דמרבה לערל כי טמא כדאמרינן לקמן (דף ד עמ' ב)?

כוונתו: הגמרא יכולה הייתה לתרץ שהתנא בא ללמדנו שאף ערל חייב בראיה, ושלא כדעת רבי עקיבא (להלן דף ד עמ' ב) הסובר שערל פטור מחובת הראיה. מדוע לא תרצה הגמרא כך? תוכן תירושו הוא שאף לדעת חכמים ערל פטור מן הראיה (ולא רק לדעת רבי עקיבא) ונמצא שלכו"ע ערל פטור מן הראיה, ולא יכול היה התנא שלנו לכוללו בין אלה החייבים בראיה. אולם עצם הנחתו זו תלויה בשני פירושי התוספות ביבמות (דף עב עמ' ב ד"ה התם משום דמאיס). לפירוש הראשון שם אף לרבנן ערל פטור מן הראיה, אולם לפירוש השני שם רבנן חלוקים על רבי עקיבא ולדעתם ערל חייב בראיה.

¹⁵ בפרק א עמ' 24 עמדנו על מהותה של דרך זו ומקומה בשיטת הפלפול.

¹⁶ טורי אבן, חגיגה דף ב עמ' א ד"ה הכל לאתויי מאי.

רבי אריה לרב מטעים שקושייתו על סוגייתנו היא ראייה שפירושם הראשון של התוספות ביבמות הוא הנכון, ומכוח קושייה זו עצמה הוא דוחה את פירושם השני, וזה לשונו:

ומכאן אני אומר הא דאמרינן בפ' הערל (יבמות דף עב ב) אהא דאמר התם ערל פסול לקודש ומוקי לה רב יוסף כר' עקיבא דמרבה לערל כי טמא, ופריך לה רבא לא לישתמיט תנא ולתני הערל והטמא ולימא כר' עקיבא, ופריך ולא והא תניא הערל והטמא פטורין מן הראייה, ודחי התם משום דמאוס, היינו משום דלכ"ע פטור מה"ט ואפי' לרבנן וכן פי' שם התוספות בתחילה. הלכך אליבא דרבא אי אפשר לומר כאן דלאתויי ערל אתי דהא פטור הוא לכ"ע ודלא כדפי' התוספות אח"כ דמהאי טעמ' דמאוס הוא דמרבה לערל כטמא, אבל לרבנן ערל חייב בראייה, דא"כ הוי לי' למימר הכל לאתויי ערל לחייב בראייה ורבנן אלא ודאי כדפירשתי.

דוגמה ב – החייבים בראייה:

באותה סוגיה עצמה חוזר רבי אריה לרב על קושייתו זו ומציע תירוץ נוסף לשאלת הגמרא "הכל לאתויי מאי?". להבנת קושייתו נקדים את דברי הגמרא ופירוש רש"י שעליה:

<p><u>גמרא:</u> הכל לאתויי מאי? לאתויי חגיר ביום ראשון ונתפשט ביום שני. - הניחא למאן דאמר כולן תשלומין זה לזה, אלא למאן דאמר כולן תשלומין דראשון - הכל לאתויי מאי? - לאתויי סומא באחת מעיניו.</p>	<p>רש"י ד"ה הניחא למאן דאמר כו' - לקמן אמרינן בפירקין (חגיגה דף ט, א) שיש לקרבנות החג תשלומין כל שבעה, ואיפליגו בה אמוראי, איכא למאן דאמר תשלומין זה לזה ואיכא למאן דאמר תשלומין דראשון הן, ואמרינן: מאי בינייהו - חגיר ביום ראשון ונתפשט ביום שני איכא בינייהו, מאן דאמר כולן תשלומין לראשון, מי שמחויב בראשון ולא הביא - יביא באחד משאר הימים, ומי שאינו מחויב - אינו צריך תשלומין, ומאן דאמר תשלומין זה לזה, קסבר: החובה מוטלת על כל אחד מן שאר הימים, ולא על הראשון לבדו, הלכך, אף מי שפטור בראשון ונראה בשני - חייב להביא, ואם לא יביא בו ביום - יביא למחר.</p>
---	--

על קושיית הגמרא ותירוצה מקשה רבי אריה לרב כך:

אלא למ"ד כולן תשלומין דראשון הכל לאתויי מאי. ... וקשה לי לימא לאתויי נעשה חגיר בליל יו"ט ראשון קודם עמוד השחר ולא נתפשט עד יום ב' דאע"ג דהיה חגיר כל יו"ט ראשון אפ"ה יש לו תשלומין אפי' למ"ד כולן תשלומין דראשון, דלילה אין מחוסר זמן והוי ליה בר חיובא בראשון,

דהא לקמן (דף ט א) פריך לר"י דאמר כולן תשלומין דראשון ודלא חזי בראשון לא חזי בכולן, האמר ר"י נטמא בלילה מביא, ואנזיר קאי שאם נטמא בליל ח' לטומאה ראשונה מביא ב' קרבנות, אלמא אע"ג דלא חזי להקריב בלילה יש לה תשלומין, ומשני קסבר ר"י לילה אין מחוסר זמן וה"ל מחויב בקרבן אלא שהלילה מעכבו מלהקריב, אבל חגיר ביום ראשון אין עליו חובת ראייה מש"ה אין לו תשלומין.

משמע להדי' אם נעשה חגיר בתוך ליל יו"ט ראשון כיון דלילה אין מחוסר זמן הוי ליה מחויב בקרבן באותה מקצת הלילה קודם שנעשה חגיר ויש לו תשלומין, דומיא דנטמא בליל ח' דנזיר. והל"ל [=והוי ליה למימר] דלאתויי הא אתא, וטובא קמ"ל לאפוקי ממ"ד [=ממאן דאמר] התם לילה מחוסר זמן וחגיר לא חזי בראשון ולית ליה תשלומין למ"ד כולן תשלומין דראשון?

לכאורה יכולה הייתה הגמרא לומר שלמאן דאמר "כולן תשלומין דראשון" בא התנא ללמדנו שאף מי שנעשה חגיר בליל יו"ט ראשון קודם עמוד השחר ולא נתפשט עד יום ב' חייב בראייה, כיון שבלילה לא היה חגיר והיה חייב בראייה, ורק לפני עלות השחר נעשה חגיר ולכן לא היה יכול להראות ביום, אולם מאחר ונתפשט ביום השני חזר חיובו, ואף למ"ד "כולן תשלומים דראשון" חייב בתשלומים, שהרי היה חייב בראייה ביו"ט ראשון.

האריכות הגדולה שבקטע השני שבשאלה, באה כדי להוכיח שאף שאותו אדם היה חייב בראייה בליל היום הראשון בלבד, שאינו זמן ראייה, אעפ"כ הוא נחשב חייב לעניין תשלומים, וחייב בתשלומים אף למ"ד "כולם תשלומים דראשון".

בתירוצו הוא מבאר שאכן תירוץ זה נכון, אלא שהגמרא רצתה לחפש ריבוי המתאים לכל השיטות ולא לדעה אחת בלבד, ואילו תירוצו מתאים רק לסוברים שלילה אינו מחוסר זמן, אולם לסוברים שלילה הוא מחוסר זמן אין תירוצו עולה יפה. ממהלך הסוגיה הוא מוכיח שאכן הגמרא מחפשת אוקימתא שתתקבל על דעת כולם. ואע"פ שהוא דוחה את הראייה שהביא ממהלך הסוגיה הוא מסיים "מכל מקום בלאו הכי יש לומר כדפירשתי". וכך הוא כותב:

וי"ל דהגמ' ר"ל [=רצתה לומר] דלא נפשט ממתניתין ולא חדא, דאפי' אם ת"ל [=תמצא לומר] כולן תשלומין דראשון ולילה מחוסר זמן אפילו הכי אתא לאתויי הא דמסיק ואזיל. תדע הא מצי למימר מאן דאית ליה כולן תשלומין דראשון לית ליה הא דרבינא ולאתויי מי שחציו עבד אתא. ורבינא לית ליה כולן תשלומין דראשון ולאתויי חגיר ביום ראשון אתא. אלא ודאי כדפי' דר"ל דלא נפשט ולא חדא. מיהו ראייה זו יש לדחות דלקמן דייק ממתניתין הא דרבינא מש"ה לא ר"ל דמ"ד כולן תשלומין דראשון לית ליה דרבינא מכל מקום בלאו הכי יש לומר כדפי'.

המשותף לשתי הדוגמאות הוא שבשתיהן מעלה רבי אריה לרב 'סברא מבחוק' ובוחר מדוע לא הביאה הגמרא את סברתו. בדוגמא האחרונה, ניכרת חריפותה של הקושיא והקושי שבהוכחת אפשרות התירוץ

שהוא בעצם ה'סברא מבחון'¹⁷.

בלא זאת:

קושיא שהייתה נפוצה בשיטת הלימוד הפלפולית היא המכונה "בלא זאת". קושיא זו כבר נזכרת בכללי הגמרא מן הבית יוסף¹⁸:

מצינו שיניח הגמרא איזו הנחה, להקשות איזה קושיא, ובלא שיניח ההנחה ההיא הוא מקשה בטוב.

וכך מסביר קושיא זו חיים זלמן דימיטרובסקי¹⁹:

אם מתברר שהסוגיה לא תסבול על ידי העדר אחד (או יותר מאחד) מן הפרקים [=השלבים בסוגיה] מתעוררת קושיית 'בלא זאת' – למה נמצא פרק זה בסוגיה והרי גם 'בלא זאת' הסוגיה באה יפה.

קושיא זו יכולה להיות על המשנה והגמרא או על רש"י ותוספות שמקשים או מפרשים דבר על סמך הנחה מסוימת, וקושייתם או פירושם עומדים יפה גם בלעדיו.

גם כאן אין הביטוי הפלפולי 'בלא זאת' נזכר בספר במפורש, אולם מצאנו שאף רבי אריה ללב דן בקושיות מעין אלו ומנסה ליישבם. אולם עלינו לומר כי קושיות מעין אלו מועטות מאוד בספר זה. להלן נדגים את קושיית 'בלא זאת' כפי שהיא מופיעה בטורי אבן:

דוגמה א – שיר של יום בשחרית של יום טוב:

דוגמה זו מוסבת על פירוש רש"י ותוספות לדברי המשנה והגמרא בראש השנה (דף ל ע"ב). קודם שנביא את דבריו נציג את דברי המשנה, הגמרא ופירוש רש"י שעליהם:

משנה: בראשונה היו מקבלים עדות החדש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר. התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה.

גמרא: מה קלקול שקלקלו הלויים בשיר? הכא רש"י שם: שלא אמרו שירה כל עיקר - בתמיד של תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר. רבי זירא אמר: בין הערבים, לפי שלא ידעו מה שיר יאמרו, שמא שאמרו שירה של חול עם תמיד של בין הערבים. עוד סוף העדים לבוא היום ושיר של יום טוב יש לומר, או לא יבואו, ונמצא שהוא חול, אבל בתמיד של שחר - אין ספק, שמתוך שברוב השנים אין

¹⁷ דוגמאות נוספות לסברא מבחון ניתן לראות בחגיגה דף ב ע"א א ד"ה כאן כמשנה ראשונה, וכן בדף ד ע"א א בד"ה ועוד קשה לי על פירוש התוספות.

¹⁸ הובא על ידי וינגרטן, שמואל הכהן, (לעיל פרק א, הערה 2), עמ' רעד, ושם הערה 18.

¹⁹ "על דרך הפלפול", (לעיל פרק א, הערה 2), עמ' קמט. דוגמא יפה לקושיא זו נמצאת שם בהערה 222.

העדים באין קודם תמיד של שחר, וספק יתקדש
 היום ספק לא יתקדש - לא תקנו שיר של יום טוב
 שחרית בראש השנה, כדתני לקמן: תמיד של ראש
 השנה שחרית קרב כהלכתו, אבל לתמיד של בין
 הערבים תקנו שיר של יום טוב, שכבר באו העדים,
 לפיכך, אותה שנה שנשתהו לבא לא ידעו מה
 יאמרו.

רש"י בפירושו מדגיש שהלוויים קלקלו בשיר של תמיד של בין הערביים, ולא בשיר של שחרית, שכן
 בשיר של שחרית לא התקינו כלל שיר מיוחד לראש השנה, והיו קוראים בו את השיר הרגיל באותו יום
 בשבוע. ובטעמו של דבר כתב רש"י: "שמתוך שברוב השנים אין העדים באין קודם תמיד של שחר, וספק
 יתקדש היום ספק לא יתקדש - לא תקנו שיר של יום טוב שחרית בראש השנה, כדתני לקמן: תמיד של
 ראש השנה שחרית קרב כהלכתו". ביאורו של רש"י נחוץ להבנת המשך הסוגיה, בה נדון שיר של מוסף
 ולא שיר של שחרית, כפי שכתב רש"י עצמו בפירושו. על טעם זה שנתן רש"י ואומץ אף על ידי התוספות
 מקשה רבי אריה ליב:

תמיד של ר"ה שחרית קרב כהלכתו. הא דלא תיקנו לומר שיר של י"ט פ' רש"י ותוספות מפני
 שברוב שנים אין עדים באין קודם תמיד של שחר וספק אם יתקדש היום אם לא.
 וקשה לי למה ליה האי טעמא הא בי"ט ור"ח לא תיקנו שיר מיוחד בתמידי היום אלא במוספין
 בלבד הבאים בשביל י"ט ור"ח אבל בתמידין אומרים השיר הקבוע לאותו היום דכה"ג מצינו
 בכה"מ של סוכות דאומר הומבה"י²⁰ כדאית' בספ"ה דסוכה (דף נה ע"א) והיינו דווקא במוספין
 כדפי' רש"י התם, אלא דבר"ה מלבד שיר המיוחד שתיקנו למוסף המדבר מענין היום ראו חכמים
 לתקן עוד שיר המדבר מענין שופרות של מתן תורה כדי להזכיר זכות מתן תורה ולא מצאו לו
 מקום מש"ה עקרו לשיר המיוחד ליומו מן תמיד הערב וקבעו אותו במקומו אבל שיר של תמיד
 הבקר כדקאי קאי ושוה לשאר י"ט דאומרים בשחר שיר המיוחד ליומו ולמה לן לעקרו?

קושייתו של רבי אריה ליב היא: "למה לי האי טעמא ...?", כלומר, לשם מה נצרך הטעם שהביאו רש"י
 ותוספות בפירושם, הרי גם בלא פירושם של רש"י ותוספות היה המשך הסוגיה ברור, ולא היינו סבורים
 שאף בשחרית נתקלקלו הלוויים בשיר, שכן לשחרית לא תקנו שיר מיוחד בשום מועד כולל ראש חודש

²⁰ סימנם של השירים שהיו הלוויים אומרים בחג הסוכות, סוכה דף נה ע"א: "תניא: בחולו של מועד, בראשון מה היו
 אומרים? הבו לה' בני אלים (תהלים כט), בשני מה היו אומרים? ולרשע אמר אלהים (תהלים נ), בשלישי מה היו אומרים? מי
 יקום לי עם מרעים (תהלים צד), ברביעי מה היו אומרים? בינו בוערים בעם (תהלים צד), בחמישי מה היו אומרים? הסירותי
 מסבל שכמו (תהלים פא), בששי מה היו אומרים? ימוטו כל מוסדי ארץ (תהלים פב). ואם חל שבת באחד מהם - ימוטו ידחה.
 רב ספרא מנח בהו סימנא: הומבה"י, רב פפא מנח בהו סמנא: הומבה"י וסימנך: אמבזהא דספרי".

וממילא ראש השנה אינו שונה מהם. פירושם של רש"י ותוספות מיותר ואף 'בלא זאת' היינו מבינים שהלוויים לא התקלקלו בשיר של שחרית. אומנם בהמשך דבריו הוא מסביר מדוע היו צריכים רש"י ותוספות לפרש כפי שפירשו, ולא היה מובן הדבר בלא פירושם. וזה לשונו:

ואפשר דמש"ה פי' [=דמשום הכי פירשו] כן, דא"כ מ"ט תיקנו שיר המיוחד בשביל ר"ה בתמיד של ערב ושיר של יומו בשל בקר, ה"ל [=הוי ליה] לתקן להיפך, בבקר של ר"ה ולערב של יומו. אבל הא לאו מילת' היא דשיר של יומו ה"ל תדיר וקי"ל תדיר ושאינו תדיר קודם. ואפשר דס"ל דאפ"ה ראוי להקדים לשל ר"ה בשחר ולית לן בה משום תדיר קודם דהא ר"ה הוא בר"ח וראוי להקדימו כדי לידע שהוקבע ר"ח ור"ה בזמנו, דהכי אמרינן שם בפ"ה דסוכה למ"ד שאומרים שיר על כל מוסף ומוסף ר"ח שחל בשבת אע"ג דבשבת תדיר שיר של ר"ח קודם לשיר של שבת מה"ט לידע שהוקבע ר"ח בזמנו משום הכי לא פי' רש"י ותוספות כן.

עם זאת הוא מסיים את פירושו בהערה: "מיהו לא דמי הא כל כך להאי דפ"ה דסוכה ולא ראיתי להאריך בזה", ובכך הוא רומז כי אין הוא רוצה להאריך בקושיות פלפוליות גם כשהוא מעורר אותן ודן בהם.

דוגמה ב – שיר של שבת:

בראש השנה (דף ל עמ' א) נחלקו רבי עקיבא ורבי נחמיה בטעם תקנת חכמים לומר ביום שבת את מזמור שיר ליום השבת, כשיר של יום. נביא את דברי הגמרא במלואם:

תניא, רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא:

בראשון מה היו אומרים – לה' הארץ ומלואה (תהלים כד), על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו. בשני מה היו אומרים גדול ה' ומהלל מאד (תהלים מח), על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן. בשלישי היו אומרים אלהים נצב בעדן אל (תהלים פב), על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו.

ברביעי היו אומרים אל נקמות ה' (תהלים צד) - על שם שברא חמה ולבנה, ועתיד ליפרע מעובדיהן.

בחמישי היו אומרים הרנינו לאלהים עוזנו (תהלים פא) - על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו.

בששי היו אומרים ה' מלך גאות לבש (תהלים צג) - על שם שגמר מלאכתו, ומלך עליהן.

בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת (תהלים צב) - ליום שכולו שבת.

אמר רבי נחמיה: מה ראו חכמים [גי' רש"י: רבי עקיבא] לחלק בין הפרקים הללו?

אלא: בראשון - שקנה והקנה ושליט בעולמו.

בשני - שחילק מעשיו ומלך עליהם,

בשלישי - שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו,

ברביעי - שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן,

בחמישי - שברא עופות ודגים לשבח לשמו,

בששי - שגמר מלאכתו ומלך עליהם,

בשביעי - על שם ששבת.

וקמיפלגי בדבר קטינא. דאמר רב קטינא: שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב, שנאמר: ונשגב

ה' לבדו ביום ההוא (ישעיהו ב, יא). אביי אמר: תרי חרוב, שנאמר יחיינו מימים (הושע ו, ב).

רבי נחמיה אינו מקבל את שיטתו של רבי עקיבא "בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת - ליום שכולו שבת". מפני שהוקשה לרבי נחמיה "מה ראו חכמים [ג' רש"י: רבי עקיבא] לחלק בין הפרקים הללו?" וכך באר רש"י את שאלתו של רבי נחמיה: "שכל ששת ימים נאמרין הפרקים הללו על שם העבר ושל שבת על שם להבא?" על כן פרש רבי נחמיה "בשביעי - על שם ששבת".

בהמשך מבארת הגמרא שמחלוקתם נובעת ממחלוקת אחרת: האם "שית אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב" או "תרי חרוב". על ביאור זה של מחלוקתם מעיר רבי אריה ליב:

ק"ל הא טעם פלוגתייהו מפרש בברייתא להדיא אמר ר"נ מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו ופירש"י שכל ששת ימים נאמרין פרקים הללו על שם שעבר ושל שבת על שם להבא אלמא טעמא דר"נ מש"ה הוא?

כוונתו שהסבר הגמרא "וקמיפלגי בדבר קטינא" מיותר ואף 'בלא זאת' מובן טעם מחלוקתם של רבי עקיבא ורבי נחמיה. את תירוצו נביא להלן תחת הכותרת יחסי מקשן ותרצן, דוגמא ב.

יחסי מקשן ותרצן:

סגנון השאלות שיצרו בעלי הפלפול הוביל אותם למציאת תבניות קבועות לתשובות הבנויות על מערכת היחסים שבין המקשן לתרצן. בעלי הפלפול התייחסו אל המקשן והתרצן כדמויות שונות הנתונות בויכוח חי, ואת הטקסט התלמודי ראו כתיעוד של ויכוח חי בין שתי דמויות אלה. קשיים רבים המתעוררים במהלך הסוגיה הסבירו כאי הבנות שנתגלעו בשקלא וטריא שבין המקשן לתרצן: התרצן לא הבין את שאלתו של המקשן או המקשן טעה בהבנת תשובתו של התרצן, או שקטע האחד את דברי חברו וכדומה. דוגמאות ליחסים אלה שבין המקשן לתרצן נוכל לראות בדברי בעל שארית יוסף²¹: "כאשר יביא סתמא דגמרא קושיות זו אחר זו ויש סתירה מקושיא לקושיא דרך קצת ראשי הישיבות לומר ששני מקשנים הם. אבל הליכות עולם²² ימאן, וזה לשונו: שיטת הגמרא לעולם בסוגיה אחת הוא מקשה אחד". ובדברי

²¹ בן וירגא, רבי יוסף, שארית יוסף, הוצאת ר' ירוחם מאיר ליינער, ווארשה תרס"ט, עמ' 23, כלל א. הובאו במאמרו של דימיטרובסקי, חיים זלמן, (לעיל פרק א, הערה 2), עמ' קמג.

²² רבי ישועה ב"ר יוסף הלוי, הליכות עולם, מהדורת ר' שמריהו פורטנוי, ירושלים תשמ"ד, שער שני, פרק ב אות א.

השל"ה²³ שחולק על דבריו של בעל הליכות עולם וכותב: "אין שום דוחק בעיני לומר שהם תרי גברי והתרצן נהפך למקשן, וכן אני מאמין בכל שיטת התלמוד שאף שאומרים סתם מקשן סתם תרצן ... אלא העניין הוא: אלו שני בני עליה עסקו ביחד בפלפולים, להבין ולירד לעומק העניינים, ולפעמים היה זה מקשה וזה מתרץ, ולפעמים איפכא, כדרך שנים שעוסקים בתורה ביחד". הגדרתו של השל"ה נובעת דווקא מהתנגדותו לפלפול, אולם היא מלמדת על תפיסת הדיון התלמודי בין בעלי הפלפול. מצאנו שאף רבי אריה לרב מתייחס אל הנושאים והנושאים בסוגיה באופן דומה, ונדגים להלן: בראש השנה (דף כח ע"א) מובאת דעת רבא שמצוות אין צריכות כוונה. ובגמרא שם (ע"ב) מקשים על רבא מברייטא:

איתיביה: היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא [של קריאת שמע שחרית] אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. מאי לאו כיון לבו לצאת? לא, לקרות. לקרות? והא קא קרי? בקורא להגיה.

בסוגיה שתי תשובות לקושיא: בתחילה השיב התרצן "לא, לקרות" – דהיינו, אם כיון לבו לקרות יצא. ועל כך מקשה המקשן: "לקרות? והא קא קרי?" ומשיב התרצן: "בקורא להגיה". רש"י ותוספות נחלקו בביאור תירוץ זה. רבי אריה ליב בספרו מביא את פירושי רש"י ותוספות ודוחה אותם: "התוספות פירשו ... ואין טעם לפירוש זה. ורש"י פירש ... וגם זה אינו במשמע". ולכן הוא מציע פירוש משלו:

אבל על דרך שפירשתי נחא וה"פ [=והכי פירושן] מאי לאו אם כיון לבו לצאת דקס"ד דהיה קורא בתורה היינו כדרך קריאה ולימוד שמגמתו להבין מה שהוא קורא דאל"כ טורח זה למה א"כ הא וודאי איכא כוונת הלב ומה אם כיון לבו דקתני בע"כ כיון לצאת קאמר וש"מ מצות צריכות כוונה. ומשני לקרות, והשת' לפי"ז אם כיון לבו, בכוונת הלב מיירי. הדר פריך לקרות הא קא קרי? ומשני בקורא להגיה. פירוש לאו כדסלקא דעתך דקורא ללמוד דא"כ א"א בלא כוונת הלב להבין מה שקורא וא"כ האי אם כיון לבו אכוונה לצאת קאמר דתקשה לך, אלא בקורא להגיה מיירי דבזה א"צ לידע ולהבין מה שהוא קורא ואינו משים לבו להבין אלא לדקדק אם אין טעות בכתיבה ולהגיה.

לדעת רבי אריה ליב, מתחילה הבין המקשן שהברייטא מדברת על מי שקורא את הכתוב כדי ללמוד ולהבין, ואף הוא אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע אא"כ כיון לבו לצאת. ולכן הקשה "מאי לאו כיון לבו לצאת?", דהיינו: לא מספיק שיכוון להבין את מה שקורא אלא צריך גם לכוון לצאת ידי חובת קריאת שמע, וא"כ מצוות צריכות כוונה? והשיב התרצן: "לקרות", דהיינו, אין צריך לכוון לצאת ידי חובת קריאת שמע אלא לכוון לקרות כדי להבין את מה שהוא קורא. על כך הקשה המקשן: "והא קא קרי?", כלומר, זה מה שהוא עושה – קורא! השיב התרצן: "בקורא להגיה", כלומר הברייטא אינה מדברת בקורא כדי ללמוד אלא בקורא כדי להגיה שאין עניינו בהבנת הכתוב, אלא קורא כדי לברר שאין טעויות. לאחר

²³ רבי ישעיהו ב"ר אברהם הלוי הורוויץ, שני לוחות הברית, ירושלים (תשל"ה), תורה שבעל-פה, דף ט ע"א, ד"ה הרבה מקומות. במהדורת ר' מאיר כ"ץ, מכון 'יד רמה', חיפה (תשנ"ז), כללי התלמוד, ט, כלל א.

שהוא מבאר את פירושו הוא מוסיף:

והא דמשני בתחילה לקרות היינו הך תירוצא בתרא גופיה דקאמר להגיה דמסיק ולקרות דקאמר היינו דהיה קורא בתורה להגיה דאין כאן כוונת הלב והאי דאם כיון לבו דקאמר היינו אם כיון לקריאה גמורה כסתם קורא בתורה.

אלא דהמקשה לא הניח לאסיק התירוץ שפיר וקדים ואקשי ליה: והא קרי, ואז ביאר לו המתירץ בקורא להגיה איירי מתני' והאי אם כיון לבו דקאמר לקרות כדרך הקורין בתורה ללמוד קאמר. וכן דרך הגמ' בכל מקום שאכתי לא סיים המתירץ דבריו קדים ומקשה ליה ובתירוץ בתרא גומר התירצן לבאר לתירוץ קמא. והיינו דלא קאמר אלא בקורא להגיה דלא הדר ביה מתירוץ קמא אלא מסיק ומבאר לתירוץ קמא, ואלו לפרש"י ותוספות הדר ביה מתירוץ קמא לגמרי.

על פי פירושו התירוץ האחרון הוא המשכו של התירוץ הראשון, ויש לראותם כפירוש אחד, משא"כ לשיטת רש"י ותוספות. ומדוע נחלק הפירוש לשניים? מפני שעוד בטרם סיים התירצן את תירוצו התפרץ המקשן לדבריו והקשה "הא קא קרי?" ורק לאחר שאלתו השניה השלים התירצן את תירוצו. על פי פירושו סוגיית הגמרא היא העתק מדויק של השיחה כפי שנערכה, כולל התפרצות המקשן לתוך דברי התירצן. הוא מקפיד להדגיש כי זה דווקא לפירוש, אולם לפירוש רש"י ותוספות אין צורך בהסבר זה. העדפת הסברו, למרות ההיזקקות לתבנית פלפולית הנוגעת ליחסי המקשן והתירצן, מלמדת כי אין הוא דוחה את הפלפול לחלוטין.

דחיית השיטה הפלפולית:

לצד דוגמאות אלה עלינו לבחון את אותם מקומות בהם ניכרת דחיית השיטה הפלפולית. אין כוונתנו לקטעים שאינם ערוכים על פי השיטה הפלפולית. כבר הערנו כי מרביתו של הספר אינו ערוך בשיטה הפלפולית. כוונתנו למספר מקומות בהם החשיבה הפלפולית מתבקשת מעצם הילוך הסוגיה, ואע"פ כן רבי אריה לרב מתעלם מהם. להבהרת הדברים נביא דוגמא אחת²⁴:
בראש השנה (דף כז עמ' א) דנה הגמרא בכשרותו של שופר שציפוהו בזהב. נציג תחילה את דברי המשנה והגמרא:

משנה: שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב.

גמרא: ופיו מצופה זהב. והתניא: ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול, שלא במקום הנחת פיו כשר? אמר אביי: כי תנן נמי מתניתין שלא במקום הנחת פה תנן.

²⁴ לדעתנו ישנן בספר דוגמאות נוספות לכך, כגון בראש השנה (דף כט עמ' ב - דף ל עמ' א) בה מקשה רבא קושיא שתשובתה ברורה מאליה, ועולה השאלה: מה ראה רבא להקשות קושיא זו? ועוד.

על השאלה והתשובה מעיר רבנו משה בן חביב²⁵ בספרו *שמות בארץ*, יום תרועה, על הגמרא כאן: איכא למידק דמאי פריך והלא התירוץ היא (!) ברור, ודקארי לה מאי קרי לה? ותו קשה באריכות לשון אביי דמשני מתני' שלא במקום הנחת פה תנן, דלא הול"ל [=הוי ליה למימר] אלא: אמר אביי: מתני' שלא במקום הנחת פה כו'?

שתי שאלותיו של המהר"ם בן חביב הן שאלות בעלות אופי פלפולי, וכדלהלן: שאלה א: מלבד היותה דומה לשאלת 'בלא זאת'²⁶, היא שאלה פלפולית בעלת שם ידוע: 'רגנסבורגר'. וכך מבאר שמואל הכהן וינגרטן²⁷ את תוכן השאלה הזו בשם בעל *סוגיות התלמוד*: "פעמים רבות נמצא בתלמוד ששואל איבעיא לי על עניין אחד והפשטן משיב לו מותר, ושואל אחר כך איתביה מברייטא אוסרת. והנה תימה על השואל: אם ידע הברייטא למה שאל האיבעיא?". במילים אחרות, תוכן שאלה זו הוא: איך המקשן מקשה כשהוא עצמו מכיר ברייתא המתרצת את קושייתו? בענייננו, זהו תוכן שאלת המהר"ם בן חביב: כיצד המקשן מקשה מברייטא שממנה עולה התירוץ לקושייתו בצורה כל כך פשוטה וברורה?

שאלה ב: גם לשאלה זו, ששאל המהר"ם בן חביב, מצוי מונח המאפיין את השאלה: ה'קיצור'. מונח זה נתבאר בדבריו של חיים זלמן דימיטרובסקי²⁸ ומשמעותו: מדוע האריך התנא או האמורא או הסתמא בדבריו, הלא אף אם היה מקצר לא הייתה המשמעות משתנה. מונח זה נזכר בתיאורו של נתן נטע הנובר²⁹ "ואחר שאמר כל החידושים אמר הר"י [=הראש ישיבה] חילוק, דהיינו שמקשה בגמרא או ברש"י או בתוספות ... ומקשה **קיצורים** או סתירות". זו ממש שאלת המהר"ם על אריכות דבריו של אביי. קושיות אלו פתחו בפני המהר"ם פתח רחב להצגת מהלך שלם בו מתבררת המחלוקת שבין המקשן והתוצן. וזה לשונו בדילוגים:

וי"ל דכבר נודע דיש פירושים רבים בהך ברייתא מה נקרא מקום הנחת פה ומה שלא נקרא במקום הנחת פה, עיין ב"י, ואחד מן הפירושים הוא מ"ש הרא"ש ... וזה הפירוש ס"ל למקשן בברייטא, ולכן פריך מברייטא אמתניתין ... ותירץ אביי ... א"כ יש לומר דאביי חידש לו פירוש הר"ן ... ולפירוש זה אתי שפיר לישנא דמתניתין ... והמקשן ס"ל כפירוש הרא"ש ז"ל ואביי חידש לו פירוש הר"ן ודו"ק.

²⁵ על חכם חשוב זה ועל תרומתו למעבר מן הפלפול אל השיטה החדשה עיין: הבלין, שלמה זלמן, "לתולדות ישיבות ירושלים וחכמיה בשלהי המאה הי"ז וראשית המאה הי"ח", שלם, ב (תשל"ו), עמ' 113 – 192. על הפלפול הספרדי עיין לעיל פרק א, הערה 23.

²⁶ דהיינו: אף בלא קושיית המקשן היינו מבינים שכך יש להעמיד את המשנה כדי שלא תחלוק עם הברייטא. משאלתו נראה כאילו הן השאלה והן התשובה מיותרות.

²⁷ לעיל (פרק א הערה 2) עמ' רעא והלאה.

²⁸ לעיל (פרק א הערה 2), עמ' קנה.

²⁹ בחתימת ספרו *יון מצולה*, לעיל (פרק א, הערה 19 - 20), עמ' 83. הובא גם במאמרו של דימיטרובסקי, חיים זלמן, (לעיל פרק א הערה 2) עמ' קנו.

הקטע כולו ערוך בשיטת הפלפול, המגדירה את היחסים שבין המקשן לתרצן. המקשן התרצן נחלקו בהבנת הברייתא, ומכאן נובעות השאלה והתשובה.

הייחוד בקטע גמרא זה הוא שהשאלות עולות מן הטקסט, ואף לומד מתחיל, שאינו אמון על החשיבה הפלפולית מתקשה בהם. קטע גמרא זה אכן מתמיה ומזמין את הלומד לעמוד על הקשיים שבו ולפרשן, ויש מקום להניח שמחבר ספר פירושים לתלמוד יעמוד על הקושי הבולט וינסה לתת ביד הלומד כלים לפתור את הבעיה המתעוררת מן הקטע. אולם רבי אריה לייב מתעלם לחלוטין מקטע זה, ואין בספרו אפילו הערה אחת להסבר שאלה ותשובה תמוהים אלו. הימנעות זו היא אף מציון של הקושי בלבד, בלא להשיב עליו, כפי שנהג במקומות רבים אחרים. נראה כי שתיקתו זו אינה מחמת שראה שעסקו בכך אחרים לפניו, שכן במקומות רבים הוא מעיר הערות שכבר העירו קודמיו³⁰. לדעתנו אף שתיקתו זו יכולה ללמד על יחסו לסוג זה של לימוד. יתכן ונוכל ללמוד מכך כי בעיניו אין זו קושיא כלל. שתיקתו זו יכולה להצטרף לשאר הראיות המראות את התרחקותו של רבי אריה לייב מן הפלפול.

שתיקה זו של רבי אריה לייב קשורה גם בעניין נוסף. בפרק א' עמדנו על התפתחות הפלפול במאה השבע-עשרה והשמונה-עשרה. עמדנו על כך שבמידה רבה ה'סברה מבחוץ' הוחלפה על ידי קושיות שהעלו האחרונים בספריהם על ש"ס, וראש לכולם, המהרש"א. המפלפלים הרבו לעסוק ביישוב קושיות המהרש"א, ואף מחברים אחרים, כולם מן האחרונים. רבי אריה לייב אינו נוהג כך. כמעט ואין מזכיר אחרונים בספרו טורי אבן ואין הוא מקדיש מקום לתירוץ קושיותיהם, או קושיות שהקשו 'העולם'. כמעט בכל הסוגיות עסקו הוא בגמרא ובראשונים ומשם להסקת המסקנה ההלכתית. דחיית העיסוק בקושיות האחרונים היא דחיית המתודה הלימודית העוסקת בקושיות ותירוצים שאינם מכוונים לפסיקת הלכה, כדרך המפלפלים.

סיכום והסקת מסקנות:

עיון בהצהרותיו של רבי אריה לייב ובדוגמאות שהבאנו מספרו מלמדות על דחיית הפלפול כשיטה. אולם נראה כי דחייה זו אינה מוחלטת. לצד התנגדותו התקיפה לשיטה זו מצאנו בספרו שקיעין למהלך החשיבה הפלפולי. אומנם מקומות אלה מועטים אך יש בהם כדי ללמד על השפעת השיטה הפלפולית על הספר. ומכאן אנו יכולים ללמוד שלא היה בדעתו לפסול את הפלפול פסילה גורפת, כפי שמצאנו בדברי המהר"ל והבאים אחריו. לדעתו, גם בשיטת הפלפול יש תוכן שיכול להשתלב בלימוד הגמרא.

³⁰ קשה לדעת האם הכיר רבי אריה לייב את המהר"ם חביב ואת ספריו. ספרו של המהר"ם שמות בארץ נדפס לראשונה, לאחר מותו, בקושטא בשנת תפ"ז (1727). עיון בקטלוג של הספריה הלאומית מלמד כי כל המהדורות הבאות, יצאו לאור לאחר פטירת רבי אריה לייב (1785). ספרו גט פשוט נדפס לראשונה בשנת 1719. רבי אריה לא מזכיר אותו או את חיבוריו כלל. דרכו של רבי אריה לייב הייתה לעיין בגמרא ובראשונים, והיה ממעט מאוד לעיין באחרונים, וקל-וחומר להביאם בספריו. ראה על כך לקמן, פרק ד, עמ' 221 – 222.

אלו חלקים של הפלפול נדחו על ידו? ראשית נדחתה על ידו המטרה של שיטת הפלפול. כאמור לעיל, העבירו המפלפלים את מרכזו של הלימוד מלימוד 'לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא', אל עבר הפרשנות. מטרת הפלפול היא פרשנות הטקסט ולא הסקת מסקנות ופסיקת הלכה. רבי אריה ליב מחזיר את הלומד אל העיון המביא לידי פסיקת הלכה. הן בהקדמתו לספר והן בספר עצמו חוזרת ההלכה אל מעמדה כמטרת הלימוד. החזרת ההלכה אל מעמדה גררה דחייה של דרכי הלימוד שאינם מביאים לפסיקת הלכה, כגון אותם דקדוקים קלושים שנזכרו בדבריו על דודו, מחבר הספר *כנסת יחזקאל*.

הלימוד הפלפולי המקובל הציב בפני הלומד שורה של הגדרות שבתחומם אמור הלומד לרכז את לימודו. הלימוד הוגבל אל תוככי הסוגיה ונכפתה על הלומד צורת חשיבה שהיו לה תבניות קבועות, שלחלקם אף היו שמות וצורות חשיבה ידועות. מסגרת זו נדחתה על ידי רבי אריה ליב. אין הוא מגביל את עיסוקו הגבולה כל שהיא, והוא מרחיב את הסוגיה לכל מקום בש"ס ובפוסקים, וכן אין הוא קבול לצורת חשיבה מוגדרת מראש.

עם זאת הוא מוכן לקבל את עזרת הפלפול בהוראת הישיבה כדי לחדד את התלמידים, כפי שהעיד על עצמו בהקדמתו לשו"ת *שאגת אריה*. כמו כן, לדעתו, יש מקום לקטעי פרשנות הלקוחים מעולם הפלפול או קרובים לו בלימוד הגמרא, בתנאי שאינם מפריעים לפסיקת ההלכה. המצאות קטעים אלו בספרו מלמדת כי הוא ראה צורך לאחד בספרו את הפרשנות עם הלכה.

בסיכום לפרק א' עמדנו על הקשר שבין ניתוק ההלכה ממקורותיה התלמודיים לבין הפלפול. אין ספק שמגמה זו הייתה לזרא בעיני רבי אריה ליב. ספריו הם מחאה חיה כנגד הקודיפיקציה של ההלכה. תפיסתו את ההלכה הייתה בראיית מקור ההלכה, קרי: התלמוד, וההלכה עצמה, באחדות אחת. אחדות שנפגעה על ידי הפלפול. נראה לנו שבביקורתו על הפלפול אין הוא מתנגד לאי אילו הלכות שנפסקו על סמך חשיבה פלפולית מפני שמסקנתם שונה משלו, יש כאן התנגדות לעצם תפיסת ההלכה בידי השיטה הפלפולית. ביקורת זו מהווה יסוד לניסיונו להחזיר את ההלכה אל מקורותיה, ובסיס להתנגדות המשתמעת מספריו ומכתיבתו לפסיקה מספרי קיצורים. נראה לנו שכאן אנו יכולים לומר כי קשר זה (בין הפלפול לניתוק שבין ההלכה לגמרא) עמד בבסיס התנגדותו של רבי אריה ליב לפלפול.

פרק ד - שיטת לימודו של רבי אריה ליב

שיטת הלימוד החדשה, שהחלה כובשת את הישיבות במאה השמונה-עשרה הלכה והתגבשה מתוך שיטות לימודם של חכמים רבים, שבחרו להפסיק להורות בדרך הפלפול בישיבותיהם ולהציע במקומו שיטת לימוד חדשה. למרות המשותף הרב שבקביעת מטרות השיטה החדשה, ניתוח שיטותיהם של חכמים אלה מלמד כי בדרך יישום של עקרונות השיטה החדשה היו הבדלים בין בתי המדרש השונים ובין החכמים שעמדו בראשם. בפרק זה נבחן את שיטתו של רבי אריה ליב, מחברם של שו"ת שאגת אריה וספר חידושים על מסכתות ראש השנה, מגילה וחגיגה, טורי אבן. חכם זה היה בין מחדשיה של שיטת הלימוד החדשה. תפוצתם הגדולה של ספריו תעיד על השפעתו הגדולה של חכם זה על עיצוב שיטת הלימוד שהתפשטה בישיבות ובאה במקומו של הפלפול. על פי הרשימה בקטלוג של הספרייה הלאומית נדפסו 17 מהדורות של הספר טורי אבן. המהדורה הראשונה יצאה בעיר מץ על ידי רבי אריה ליב עצמו בשנת 1781 והאחרונה יצאה לאור בשנת 2007.¹ ספרו שאגת אריה נדפס 19 פעמים. לראשונה בשנת 1756 בפפד"א והאחרונה בשנת 2008. בספירה שנעשתה על ידי פרוייקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן, (גרסה +19) נמצא כי ספריו מוזכרים מאות פעמים על ידי פרשני התלמוד האחרונים. בספרי שאלות ותשובות שבגרסה זו של פרוייקט השו"ת הספר שאגת אריה נזכר² קרוב לאלף פעמים והספר טורי אבן יותר מאלף פעמים. למרות שספירה זו אינה מדויקת היא מלמדת על תפוצת ספריו ועל השימוש הרב שעושים בהם הן בלימוד בישיבות והן פוסקי ההלכה. תפוצה זו היא עדות להשפעתו הגדולה על אופייה של שיטת הלימוד החדשה.

מטרתו של פרק זה לתאר את המאפיינים העיקריים של שיטת לימודו של רבי אריה ליב. ננסה לתאר את מהלך החשיבה שהוא הולך בו ואת הכלים המחשבתיים בהם הוא משתמש. נפתח בתיאור המאפיינים החיצוניים הנוגעים לאופן כתיבתו ומשם נעבור לתיאור סגנון החשיבה שלו. נייחד דברים על תרומתו של רבי אריה ליב לשיטת הלימוד החדשה, שהלכה והתגבשה בזמנו של רבי אריה ליב, והחליפה, אט אט, את שיטת הפלפול שהייתה נהוגה בישיבות עד אז.

מסקנותיו של פרק זה יתנו בידינו אפשרות לבחון את שיטת הלימוד של רבי פינחס הלוי בהשוואה לדרך לימודו של רבי אריה ליב, ומתוך כך לעמוד על התפתחות שיטת הלימוד החדשה.

מאפיינים חיצוניים:

טורי אבן הוא אוסף ביאוריו וחידושיו של הגאון רבי אריה ליב למסכתות ראש השנה, חגיגה ומגילה. ספר זה אינו כולל את כל תורתו ואפילו לא את רובה. לצערנו חלקים גדולים מחיבוריו אבדו במרוצת השנים, כפי שהוא מספר בהקדמתו לספרו שאגת אריה³:

¹ בחלק מהמהדורות יצאו כל פירושו לשלושת המסכתות: ראש השנה חגיגה ומגילה, ובחלקן למסכת אחת בלבד.

² איחוד תוצאות.

³ מהדורה ראשונה של הספר שאגת אריה יצאה לאור בשנת ה'תקט"ז (1756) בהיות רבי אריה ליב בן שישים ואחת שנים.

והנה כל מה שכתבתי מנעורי והיה רשום אצלי הוא מה שחידשתי על גפ"ת ופוסקים ... הכל נאבדו ממני ולא נשאר בידי מהן מאומה. והנה זה ימים לא כבירים שנתתי אל לבי לומר קרבו ימי הזקנה והאדם לא ידע את עתו, ומתי אעשה גם אנוכי לביתי לבנות לי בית נאמן ויחוקו מילי בספר. ואתפלל לאלוהי השמים והנה שמע ה' לתפילתי וחנני אלוהים במתנת חינוך ונתן לי כפליים לתושייה יותר מכל מה שהיה רשום אצלי, וכתבתי על הספר בדיו ואמרתי יעשנה בדפוס ויקבענו כיון (ע"פ פסחים לז עמ' א) ולא עלתה בידי רק מעט מזער חלק קטן מחיבורי, וגם זה החלק עדיין לא נגמר בשלמות כאשר יראה הרואה, מפני הוצאת הדפוס כי כבד עלי.

במשך השנים המשיך רבי אריה ליב להעלות את תורתו על הכתב ובשנת תק"מ (1780), והוא בן שמונים וחמש, ניגש להוציא את שאר כתביו, וכך הוא כותב בהקדמתו לספר *טורי אבן* על נסיבות הדפסתו:

אמר המחבר ארי' ליב בהגאון המפורסם מוהר"ר אשר זצלה"ה הנה חדשתי בס"ד חידושים רבים בגפ"ת ופוסקים. הלכתא גבירתא איכא למשמע מיני'. אמנם לא עלתה בידי עד הנה להביאם על מזבח הדפוס (!). רק זה שנים רבות הבאתי בדפוס סנסן קטן מהם שמו נקרא *שאגת אריה*. והנה שנה שעברה שנת תק"מ עלתה על רעיוני להביא אל הבית הדפוס קמא קמא דמטי לידי. והתחלתי להדפיס חידושים על ארבע מסכתות תענית, ראש השנה, חגיגה, מגילה, וסימנא מילתא היא, כמה שנאמר: "עתה תקם⁴ תרחם⁵ ציון" שבו נרמז השנה וראשי תיבות על המסכתות. ויען כי מן השמים עכבונני כי הייתי מוטל על ערש דוי כמה חדשים. ואף שקמתי בעזה"ת אמנם עדיין מאור עיני אין אתי כ"כ וחלישות הראות השיבני אחור מלהדפיס על מסכת תענית. ואם רחם ירחמני ה' להחליף כח אשלם את נדרי אשר נדרתי להדפיס על מסכת תענית שחברתי ואוסיף עוד כהנה וכהנה על שאר מסכתות וגם שו"ת רבות אליבא דדינא.

חידושי וביאוריו למסכת תענית שנשארו בכתב יד נדפסו לאחר מותו, בשנת תרכ"ב (1862) בוילנא ואח"כ נדפסו שנית על ידי רבי ישראל מאיר הכהן מראדין, בעל *הזפץ חיים* בתרס"ז (1907) בספר *גבורת ארי* שכולל חידושים וביאורים למסכת יומא, מכות ותענית. מלבד שש מסכתות אלו⁶ כותב רבי אריה ליב כי יש עמו חידושים עוד "כהנה וכהנה". ואכן מזכיר רבי אריה ליב בספריו *טורי אבן* ו*גבורת ארי* את חידושי למסכתות: סוכה⁷, ביצה⁸, סנהדרין⁹, ברכות¹⁰, כריתות¹¹, נדרים¹², הוריות¹³, שבועות¹⁴,

⁴ רומז לשנת הדפוס תק"מ (1780).

⁵ ראשי התיבות של ארבעת המסכתות: תענית, ראש השנה, חגיגה, מגילה.

⁶ ראש השנה, חגיגה, מגילה, יומא, מכות ותענית.

⁷ ראש השנה דף טו עמ' א ד"ה רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי, מגילה דף כא עמ' ב ד"ה דתנן בג' קופות, מגילה דף כט עמ' ב ד"ה כמאן דלא כרשב"ג, חגיגה דף יז עמ' ב ד"ה ופנית בבוקר, יומא דף עט עמ' ב ד"ה אם השלים במיני תרגימא ועוד.

סוטה¹⁵, פסחים¹⁶, מועד קטן¹⁷ ותמיד¹⁸. יש להצטער על כי ביאוריו וחידושי אלו, וכן התשובות הרבות שכתב, אבדו מאתנו¹⁹. למרות חסרונם של רבים מכתביו ניתן לעמוד על עיקרי שיטתו בלימוד ובפסיקה הלכה מתוך מה שנמצא בידינו.

הספר טורי אבן מכיל ביאורים לסוגיות הש"ס, חידושים בהלכה והסקת מסקנות שונות העולות מן הסוגיות המפורשות בספר. אין בספר פרשנות רציפה לסוגיה על כל שלביה, ולרוב אף לא ביאור לפשט הגמרא. הספר מורכב מפסקאות המצוינות על ידי ציטוט דיבור המתחיל, הלקוח ברוב הפעמים מן הגמרא או מרש"י ותוספות. 'דיבור המתחיל' זה מציין את המקום, ובעיקר את הנושא, בו רוצה המחבר לדון. ממנו מרחיב המחבר את הסוגיה בסברה, בהשוואה לסוגיות אחרות או דיון בשיטות ראשונים והעלאת מסקנות הלכתיות. מעיון בספר נראה כי הספר מיועד למי שכבר רכש לעצמו ידיעה מספיקה בפשט הסוגיה ובפירושי רש"י ותוספות. על גבי ידיעה זו בא רבי אריה ליב לבנות את הקומה העליונה של העיון בסוגיה המקומות בהם רבי אריה ליב מייחד את דבריו לביאור הגמרא, רש"י או תוספות מועטים ביותר. בנקודה זו שונה ספר זה משני מחברים חשובים שקדמו לו: המהרש"א ורבי יעקב יהושע פלק בעל הספר פני יהושע²⁰. שני המחברים הללו הקדישו חלק גדול מספרם לביאור פשט הגמרא, רש"י ותוספות. הלומד המתקשה בהבנתה של סוגיה תלמודית מוצא בהם עזרה רבה להבנת פשטה של הסוגיה. אין כוונתנו לומר ששני מחברים אלו שווים בדרך לימודם, ניתן לעמוד על כמה וכמה הבדלים בין פרשנותו של המהרש"א לבין זו של הפני יהושע, אולם בנקודה זו יש דמיון בניהם. שניהם ראו את עצמם כפרשנים המבארים את

⁸ ראש השנה דף כ עמ' א ד"ה משום מתיא, ראש השנה דף לא עמ' ב ד"ה ביקש ר"א להפקירו, מגילה דף ז עמ' א ד"ה אין בין יו"ט לשבת, חגיגה דף ד עמ' א, אבני מילואים, ד"ה איצטריך קרא, חגיגה דף יז עמ' ב, אבני מילואים, ד"ה ופנית בבוקר, יומא דף עט עמ' ב ד"ה נכתוב רחמנא חמץ.

⁹ ראש השנה דף כב עמ' א ד"ה ומשחק בקוביא.

¹⁰ ראש השנה דף כז עמ' ד"ה הוא כותב.

¹¹ ראש השנה דף כד עמ' א ד"ה מ"ט אימר כוביתא, ראש השנה דף לא עמ' א ד"ה צריך שיפריש.

¹² ראש השנה דף כח עמ' א ד"ה בשופר של שלמים, חגיגה דף י עמ' א ד"ה דאי מדרכי אליעזר, תענית דף ח עמ' א ד"ה מיהו קושיא ראשונה ועוד.

¹³ מגילה דף ט עמ' ב ד"ה רבי היא, מגילה דף כח עמ' א ד"ה והאמר ר"י, יומא דף נד עמ' א ד"ה אני נראיתיה והיו.

¹⁴ מגילה כא עמ' א ד"ה לא עומד.

¹⁵ מגילה דף כד עמ' ב ד"ה כהן שיש בידו.

¹⁶ חגיגה דף יח עמ' א, אבני מילואים, ד"ה מכלל דתרוייהו, שם הוא מעתיק קטע מחידושי לפסחים. חגיגה דף כג עמ' ב ד"ה הכלי מצרף מה שבתוכו.

¹⁷ חגיגה דף יח עמ' א ד"ה ת"ל ביום השביעי.

¹⁸ חגיגה דף כו עמ' ב ד"ה שלא תגעו בשולחן, יומא דף יד עמ' ב ד"ה מאן תנא תמיד.

¹⁹ רובם של הכתבים כנראה אבדו בשרפה, כפי שסיפר בנו, ועיין במבוא לשו"ת שאגת אריה, הוצאת מכון חת"ס, ירושלים, תשל"ג. ושם רשימה של קובצי הלכה שחיבר רבי אריה ליב ואף הם אבדו.

²⁰ אל שניהם ניתן להוסיף את רבי מאיר מלובלין (1558 – 1616) שספרו נדפס עם התלמוד הבבלי בדפוס וילנא מתחת לביאור המהרש"א. גם הוא מרבה לפרש את דברי רש"י ותוספות במקומות שדבריהם קשים להבנה.

הגמרא עצמה, את רש"י וגם את תוספות. הם הקדישו חלק גדול מעבודתם לביאור דבריהם ולפענוח כוונתם. במקום שדברי הגמרא, ובעיקר דברי רש"י או תוספות, קשים להבנה מנסים המהרש"א ובעל פני יהושע להסביר את כוונתם. אולם רבי אריה לייב ראה עצמו, בדרך כלל, פטור ממלאכה זו, ולרוב לא פרש את דברי הגמרא, רש"י ותוספות. במקומות המעטים שבהם הוא עוסק בהסבר דבריהם, אין הוא עושה זאת אלא כדי לחדד ולהעמיק את קושייתו. לצורך המחשה נציין את ביאוריהם לתוספות במסכת ראש השנה (דף כט ע"א ד"ה חכמה ואינה מלאכה). דברי התוספות קשים להבנה וכבר העיר על כך בעל הפני יהושע: "הרבה מפרשים נתקשו בדברי התוספות בזה". ואכן הן בחידושי הלכה למהרש"א והן בספר פני יהושע מוצע הסבר לדברי התוספות הללו. אולם רבי אריה לייב בספרו טורי אבן מתעלם לחלוטין מתוספות זה.

כלל זה אינו מוחלט, וגם בספר טורי אבן מצאנו הערות פרשנות כגון בחגיגה (דף ב ע"א ב ד"ה כדתנן חרש שדברו בו חכמים בכל מקום), בו מעתיק המחבר את הסברו של הרמב"ם בפירוש המשניות וזה לשונו: משנה היא בפרק קמא דתרומות, ופירש שם הרמב"ם הא דקרי אינו מדבר ואינו שומע חרש, לפי שסיבת האילמות היא החרשות, יתחדש לעובר בעודו בבטן אמו ולא ישמע מה שמדברים עמו.

לפנינו קטע פרשנות לגמרא, אולם אין הוא עומד בפני עצמו. בהמשך דבריו נזקק רבי אריה לייב לפירוש זה על מנת לבסס את תירוצו לקושיות שהקשה (שם בד"ה תנינא להא דתנו רבנן). ונראים הדברים שמפני כך הקדים פרשנות זו לדבריו בסוגיה.

דוגמא נוספת מצאנו בחגיגה (דף ג ע"א א בד"ה שבת של מי היתה) על דברי הגמרא "שבת של מי היתה? שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה":

רש"י לא פירש, והדבר מבואר מהא דאמר בפרק ד' דברכות (דף כח ע"א א) דהורידו לרבן גמליאל מנשיאותו מפני שציער לרבי יהושע ומינו לרבי אלעזר בן עזריה, אח"כ פייס לרבי יהושע ועשו שרבן גמליאל דרש ג' שבתות וראב"ע שבת אחת. משום הכי שאלו שבת של מי הייתה: של רבן גמליאל או של ראב"ע²¹.

ודוגמא שלישית²², אף היא בחגיגה (דף ג ע"א א) על דברי הגמרא "חיגר ברגלו האחת פטור מן הראייה שנאמר רגלים²³". בקטע מוסבר כיצד מפסוק זה ניתן ללמוד שהחיגר ברגלו האחת פטור מן הראייה:

²¹ קטע זה נתפרש גם על ידי המהרש"א, בחידושי אגדות, וז"ל: "שבת של מי היתה וכו'. דהיינו אחר שהחזירו לרבן גמליאל להיות נשיא ולא העבירו לרבי אלעזר בן עזריה דהוה רבן גמליאל דריש ב' (!) שבתות ודריש ראב"ע חדא שבת, כדאמרין פרק תפילת השחר. ושאל כן לידע מי הוא בעל הגדה כדאמרין כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם". בעוד שבדברי הטורי אבן יש הסבר לשאלה בלבד, מוסיף המהרש"א להסביר מדוע נשאלה השאלה: "שבת של מי?". הערתו של רבי אריה לייב "רש"י לא פירש", והתעלמות מכך שהמהרש"א כן פירש, מצביעה על דרכו שלא לעיין באחרונים. ראה להלן ע"מ 239 סע' טו.

²² ועין עוד במסכת ראש השנה (דף כו ע"א ב) ד"ה וב' חצוצרות באמצע.

חיגר ברגלו אחת פטור מן הראייה שנאמר רגלים. פירוש: 'שלוש רגלים תחוג לי בשנה'. ואע"ג דרגלים מבעיה לגופיה דהיינו ג' פעמים. כמו 'למה זה הכיתני זה שלש רגלים' גבי אתון דבלעם. י"ל דקרא יתירא הוא, דכתיב בתר הכי את חג המצות תשמור וחג הקציר וחג האסיף, שלש רגלים למה לי? אלא ודאי למעוטי חיגר אתי. אבל אין לפרש דנפקא ליה הא מדשני קרא בדיבוריה ולא כתב ג' פעמים, כדכתיב גבי ראייה, אלא למעוטי חיגר, דא"כ לא אתי שפיר הא דדרש מפעמים דגבי ראייה דאין פעמים אלא רגלים ובע"כ מדשני וכתב פעמים ולא רגלים כמו גבי חגיגה ש"מ דפעמים דשנה לרגלים אתי. א"כ בע"כ הא דדרש רגלים למעוטי חיגר מיתורא אתי.

רבי אריה ליב מבאר כי הלימוד בגמרא שחיגר ברגלו האחת פטור מן הראייה הוא מן הייתור שבפסוק, שכן הביטוי 'שלוש רגלים' מיותר, הרי התורה עצמה מפרטת לאחר מכן באלו מועדים יש להראות את פני האדון, מכאן שביטוי זה אינו נצרך כדי ללמד ששלוש פעמים בשנה חייב אדם לעלות לרגל, והוא נשאר פנוי לדרשה.

לאחר הסבר הלימוד מן הפסוק, דוחה רבי אריה ליב אפשרות אחרת לביאור הגמרא. לדעתו אין כוונת הגמרא לדייק מכך שהתורה כתבה 'רגלים' ולא פעמים.

נראה שיותר משרוצה רבי אריה ליב לפרש את הגמרא, הוא רוצה לשלול פירוש שלדעתו אינו נכון. מכל מקום קטעים מסוג זה מועטים מאוד בספר, ברובם של הסוגיות אין רבי אריה ליב טורח לבאר את הסוגיה אלא מיד מרצה את קושיותיו או חידושייו על סוגיה זו. רובו המכריע של הספר עוסק בפיתוח העיון בסוגיה ובדיון במסקנות העולות מן הסוגיה ומדברי המפרשים השונים העוסקים בה.

ידוע הוא כי המהרש"א²⁴ חיבר את ספרו תוך כדי הלימוד בישיבה, כפי שמסופר בשער הספר חידושי המהרש"א למסכת נידה שיצא לאור בשנת שס"ב (1602) "נתחדשו בחבורה קדושה בק"ק פוזנא בס"ד"²⁵. וכפי שעולה מדבריו שבסוף פרק שביעי של מסכת שבת²⁶ "מכאן ועד סוף הפרק לא ראיתי

²³ שמות פרק כג פס' יד: 'שלוש רגלים תחוג לי בשנה':

²⁴ על המהרש"א ועל דרך לימודו עיין: אהרן, אהרן, "חידושי אגדות של המהרש"א – רבי שמואל אידלש", מחניים, 7 (תשנ"ד), עמ' 166 – 175. ובמקורות שהביא שם בהערות 1 – 4.

²⁵ הובא אצל דמיטרבסקי, חיים זלמן, "על דרך הפלפול", ספר היוכל לכבוד ש' בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' קיא – קפא, הערה 81. בהקדמה לספר נכתב: "גם אלה לחכמים. שלמים ותמימים. חבורה יקרה. במקום מה נורא. עושים גבורה. במלחמת התורה. קולעים אל השערה. לא יחטיאו סברה. במשנה וגמרא. יוציאו תעלומות. ממעמקי תהומות. אשר בלב ים תלמוד. תורתם אומנותם. בחדר הורתם. הן אלה חברו אל עומק מסכת נידה. הן בגופי הלכות. גם בפלפולים ערוכות. קצרות וארוכות. ... ועל ככה נתעורר ה"ה מוהר"ר שמואל בן מוהר"ר יהודה הלוי. הוא אשר אסף בעדרים. ודבריהם היקרים. הוא ברר האוכל מתוך הפסולת. והעלה על הכתב חידושים רבים אשר נתחדשו יום יום בחבורה אשר אתו. ושלחם הנה להדפיסם מהוצאת כספו. לכבוד קונו".

²⁶ דף עה עמ' ב לאחר חידושי הלכה לרש"י ד"ה משום.

להעלות על הספר מחידושי הלכות מפני שלא למדתי אז בישיבה, בהיותי ביריד לולבלין"²⁷. גם הספר פני יהושע נתחבר תוך לימוד בישיבה, כפי שמעיד מחברו בהקדמתו. לאחר שהוא מתאונן על ריבוי הדפסת הספרים שאינם מעשי ידי תלמידי חכמים, ועל העיכובים בהדפסת ספריו הוא כותב: "... עד שזכיתי מקרוב ללמוד שלושה מסכתות הללו, כתובות, גיטין, קידושין, בישיבת חברים ובפלפול התלמידים והשקפתי בהם שתיים ושלושה (!) פעמים, ומצאתי ת"ל דברים ברורים"²⁸.

ישראל משה תא-שמע במאמרו "הגר"א ובעל ה'שאגת אריה', ה'פני יהושע' וספר 'ציון לנפש חיה' – לתולדותיהם של הזרמים החדשים בספרות הרבנית ערב תנועת ההשכלה"²⁹ עמד על כך כי, בניגוד לשני חכמים אלה, רבי אריה ליב חיבר את חיבוריו מתוך התבודדות אקדמית. בהשוואה שערך בין רבי אריה ליב לגר"א הוא כותב כי אחד הדברים המשותפים לשניהם הוא:

הנטיה להתבודדות אקדמית, הן מבחינת סדר הלימוד האישי, והן מבחינת הקשר הלימודי בכתב ושבעל פה עם העילית הרבנית האחרת שבמדינה או שמחוצה לה. שני אישים אלו לא למדו באחת מן הישיבות המפורסמות שפעלו אז, אינם מכנים אישיות כל שהיא בשם 'מורי', לא עמדו בעצמם בראשות ישיבה, ולא העמידו תלמידים במובן המקובל של המילה, למעט יחידים שנתקרו אליהם לרגל נסיבות שונות. בני הגר"א מונים שבעה תלמידים מובהקים שהעמיד אביהם, ואנו מוסיפים עליהם היום עוד אחדים, וביחס לבעל שאגת אריה גם מספרים אלה אינם נמנים. אומנם, אין מקרה הגר"א ומקרה השאגת אריה שווים לגמרי מן הבחינות האמורות כאן. בעל השאגת אריה אכן עמד בראש ישיבה בעיר מינסק במשך שנים אחדות, וגם מצאנוהו מחליף תשובות בהלכה עם קצת מגאוני זמנו, אע"פ שהתשובות הכלולות בספרו הקלאסי שאגת אריה, פיקטיביות הן, וכן נמצאות עמנו כיום 17 הסכמותיו לספריהם של מחברי זמנו. ואילו הגר"א הסכים על שלושה ספרים בלבד בכל ימי חייו, ולא השיב לשואליו בכתב מעולם. אולם העובדה היא, כי עד גיל שבעים ועד לקבלת רבנות העיר מיץ בגיל זה, לא מצאנוהו את בעל שאגת אריה ראש ישיבה של ממש אלא תקופות קצרות ומנותקות. כדי לעמוד על משמעות הדבר, די להשוות את פעילותו של בעל שאגת אריה כראש ישיבה במינסק. – ואין צריך לומר: הגר"א – לעומת רבי יחזקאל לנדא, רבי יהונתן אייבשיץ ורבי אברהם תאומים, שעמדו שנים רבות בראש ישיבות מפורסמות בעיר פרג והעמידו מאות תלמידים באותה תקופה ממש.

יתכן כי ההבדל בכתובה נובע גם מהאופן השונה שבו נתחברו הספרים. ביאורי הגמרא, רש"י ותוספות, בספרי המהרש"א ובספר פני יהושע, אינם רק סגנון לימוד, אלא גם סיכום הלימוד בישיבה והבנת הצורך

²⁷ וכן בחידושו בהלכה לסנהדרין פרק ישי (דף כ ע"ב) לאחר חידושו לתוספות ד"ה משה "מכאן עד סוף הפרק לא רציתי להעלות על ספר מחידושי הלכות רק מחידושי אגדות מפני שלא למדתי אז בישיבה בהיותי ביריד לולבלין".

²⁸ פלק, הרב יעקב יהושע, פני יהושע, הוצאת ח. וגשל, ירושלים, תשמ"ו, בהקדמה.

²⁹ סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 181 – 191.

של הלומדים בביאור קטעים קשים במהלך הלימוד. עצם החיכוך הבלתי פוסק עם לומדים, שלעיתים מתקשים בהבנת שלביה השונים של הסוגיה גרם לשילובם של קטעים אלו בספריהם. אין אנו טוענים כי זו הסיבה היחידה לסגנון לימוד זה, וודאי שיש לראות קטעים אלה כחלק מדרך לימוד רחבה יותר שבאה לידי ביטוי בספרים אלו.³⁰ אולם למרות זאת אין להתעלם מן הסביבה בה נתחדשו החידושים והביאורים והועלו על הכתב. העובדה היא כי דווקא רבי אריה לייב והגר"א שחיברו את יצירותיהם מתוך 'התבודדות אקדמית', כהגדרתו של ישראל משה תא-שמע, פונים ביצירותיהם אל מי שכבר רכש ידעה מספיקה בסוגיה הנדונה. היצירה המרכזית שנתחברה על ידי הגר"א עצמו ובה ניכרת דרך לימודו, היא בלא ספק ביאורו על השולחן ערוך. ביאור זה כתוב בהערות קצרות המפנות לשורשיה של ההלכה, תוך אזכור מקוצר של הדעות השונות הנוגעות להלכה הנדונה. אין ספק שהערות אלו נועדו למי שכבר רכש לעצמו הבנה מספיקה בסוגיות שאליהן מפנה הגר"א. למרות ההבדל הגדול שבין צורת כתיבתם של שני גאונים אלה, הגר"א ורבי אריה לייב, הם השתוו בנקודה זו.

בהמשך מאמרו³¹ מתאר ישראל משה תא-שמע את דרך כתיבתו של רבי אריה לייב בספרו שאגת אריה, והדברים חשובים אף לענייננו:

ספר שאגת אריה, רב הכמות ורב האיכות, בנוי בנייה ארכיטקטונית מושלמת. מערכת סימניו, העשויה כתבנית שאלה ותשובה, מוקדשת לבירורם של ספקות הלכתיים יסודיים הנוגעים למבחר בסיסי ועיקרי של כמה מדיני תפילה ומועד. הסימנים בנויים זה על גב זה, נשענים האחד על מסקנות קודמיו, ויוצרים יחדיו תפיסה אחדותית של המושגים ההלכתיים הבסיסיים המתווים את פרטי הנושא הנידון. הבירורים מתמקדים כולם בסוגיות התלמוד. תחילה פותח הדיון בסוגיה התלמודית הרלוונטית ישירות לנושא הנידון. קטע הסוגיה הנחוץ מועתק כולו, בדקדוק, מילה במילה, בדרך כלל עם פירוש רש"י שעליו. מן הסוגיות מתפתח הדיון אל סוגיות אחרות המתקשרות אל הנושא באופן טבעי, בדרך כלל סוגיות שבהן נמצא שימוש ישיר, או עקיף, של הסוגיה הראשית שבה נפתח הדיון. המחבר משתמש אך ורק בחומר ספרותי קלאסי, המלווה את המקורות על הדף ממש, או שנדפס עמו במסכת עצמה, היינו גמרא, רש"י ותוספות, רי"ף, רא"ש, תלמידי רבנו יונה לברכות, רמב"ם ונושאי כליו העיקריים, בעיקר הכסף משנה, ספר

³⁰ בחקר שיטות לימודם של האחרונים ישנו חוסר גדול, ושיטותיהם של רבים מגדולי ישראל עדיין לא נחקרו. תא-שמע, ישראל משה, (לעיל הערה 29) מעיר כי למרות החומר הרב שנכתב על הגר"א עדיין חסרים אנו דיון על מקומו של הגר"א בתולדות הספרות הרבנית של הדורות האחרונים. הערה דומה העיר הבלין, שלמה זלמן, "ביאורי הגר"א לשו"ע – הערות אחדות לאופי הביאורים והמיוחד שבהם", ישורון, ה' (ניסן תשנ"ט), עמ' תרצו – תשכא. כמו כן ניתן להעיר ביחס לחקר ספריו של המהרש"א. למרות כל מה שנכתב עדיין אין בידינו תיאור של שיטתו בלימוד הגמרא וההלכה. ביחס לספר פני יהושע כתב תא-שמע, ישראל משה, "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד – פרק לתולדות הפלפול", קריית ספר, נ' (תשל"ה), עמ' 325 – 336, הערה 2: "על בעל הפני יהושע נכתב רבות ... לעומת זאת לא נכתב דבר על מהות ספר חידושי לתלמוד פני יהושע שהוא מיוחד במינו בין ספרי האחרונים ב 250 שנים האחרונות ומן הקלאסיים שבהם". ככל הידוע לי, עד היום לא נעשתה עבודה זו.

³¹ לעיל הערה 29.

המצוות לרמב"ם, על נושאי כליו הנדפסים, השגות הרמב"ן, ספר מגילת אסתר, וכן טור ובית יוסף, שולחן ערוך ונושאי כליו העיקריים, בעיקר ט"ז ומג"א. אין המחבר משתמש כלל בספרות האחרונים, מלבד המעט שהזכרתי פה והנמצא על הדף לנוכח עיניו, ... מחשבתו של המחבר בהירה מאוד, לשונו צחה, ברורה, ורבה בה החזרה הספרותית, אמירת אותו הדבר פעם נוספת, במילים שונות ובבהירות נוספת, וכאמור, כל המקורות, התלמודיים והאחרים, הנזכרים בדיון, מצוטטים במלואם, מלה במלה, תוך ציון סיום ההבאה במילות 'עד כאן', והכל כדי להקל על המעיין.³²

הדברים יפים אף לסגנון הכתיבה בספר טורי אבן, מלבד שינויים המתחייבים מכך שטורי אבן מסודר כהערות על סדר הגמרא ואילו שאגת אריה כתוב בצורה של שאלות ותשובות. הספר עוסק בבירור עניני הלכה והרבה מן הקטעים שבו משלימים אלו את אלו. רבי אריה ליב מעתיק את המקור בו הוא עוסק כדי שיהיה פרוש מול הלומד בשעה שהוא מעיין בספרו. גם בספר זה עוסק המחבר בדברי הגמרא והראשונים ואין הוא מזכיר את דבריהם של האחרונים כלל. הספר בית יוסף מוזכר בו פעם אחת ויחידה³³. ספרים מאוחרים יותר כלל לא נזכרים בספר. כתיבתו בהירה ומסודרת, והמבנה של הפסקה מביא את העניין הנדון לידי שלמות.

הפסקאות עוסקות בדברי הגמרא או אחד ממפרשיה, ולרוב פותחות בקושיה, לאחריה נפרשות הסוגיות העוסקות בנושא הנדון. פעמים רבות שאין המחבר משיב על השאלות שהקשה, ובכך עורר את הבאים אחריו לעסוק בתורתו ולתרץ את קושיותיו, הן אלו שנשארו בלא תשובה והן אלו שהתשובה עליהם אינה מספקת או אינה נכונה, לדעתם.

שיטת לימודו של רבי אריה ליב:

שיטת הלימוד של רבי אריה ליב באה 'לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא', כפי שהוא כותב בהקדמתו לספר טורי אבן: "הנה חדשתי בס"ד חידושים רבים בגפ"ת ופוסקים. הלכתא גבירתא איכא למשמע מיניה". אולם ניתוח פסקאות רבות בספרו מלמד כי שיטת לימודו מרוכבת יותר ואין היא בנויה רק מעיסוק בשיטות ההלכה והסקת מסקנות הלכתיות. עם זאת, בלא ספק, תפסה ההלכה מקום נרחב בדיוניו ובהערותיו לתלמוד.

כיצד באה לידי ביטוי פרשנותו ההלכתית לסוגיה?

מהם המאפיינים הנוספים הבאים לידי ביטוי בצורת לימודו?

³² בהמשך הדברים עורך ישראל משה תא-שמע השוואה בין מאפיינים אלו לסגנון כתיבתו של הגר"א.

³³ בחגיגה דף יז ע"ב ב באבני מילואים "ובאו"ח סי' תצ"ה כתב ב"י בשם הכלבו ... ופירש הב"י טעמן ... והאחרונים באו"ח סי' רמז' וכו'.

כדי לענות על שאלות אלה נעיין בדבריו למסכת ראש השנה (דף כז עמ' ב) ד"ה אם קול חיצון שמע לא יצא, וכן לחגיגה (דף ב עמ' א) ד"ה משנה. חוץ מחרש שוטה וקטן. על סמך ניתוח פסקאות אלה נסיק מסקנות על פרשנותו ההלכתית.

פסקה א' – אם קול חיצון שמע לא יצא (ראש השנה דף כז עמוד ב):

להבנת הפסקה נקדים לה את דברי גמרא. הקטע הנדון הוא חלק מברייתא העוסקת בדיני כשרותו של שופר לתקיעה בראש השנה, וז"ל הברייתא הנוגעת לעניינינו: "נתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע – יצא, ואם קול חיצון שמע – לא יצא".

הראשונים התלבטו בשאלה מדוע אם שמע את קול השופר החיצון לא יצא ידי חובה?

הרא"ש³⁴ כתב בביאור הברייתא:

נתן שופר בתוך שופר ותקע אם קול פנימי שמע יצא – כגון שהיה פה של פנימי משוך קצת למעלה חוץ לפה החיצון ולא נכנס קולו בין שני השופרות.
אם קול החיצון שמע לא יצא – פי' אף קול החיצון, דא"א לשמוע קול חיצון בלא קול פנימי אלא אף קול החיצון קאמר. וטעמא דפסול משום דשופר א' אמר רחמנא ולא ב' שופרות.

פירושו של הרא"ש נסמך על דבריו של אביי³⁵ בהסבר פיסולו של שופר העשוי מקרן פרה: "אביי אמר: היינו טעמייהו דרבנן [שפוסלים שופר של פרה] שופר אמר רחמנא ולא שנים ושלושה שופרות, והא דפרה כיון דקאי גילדי גילדי מיתחזי כשנים ושלושה שופרות".

לדעת הרא"ש, וכן דעת הר"ן, השומע את קולו של השופר החיצון לא יצא כיון שהוא שומע את קולם של שני שופרות בבת אחת, ודבר זה פסול מגזירת הכתוב. אולם לדעת רש"י ותוספות אין מדובר כאן ששמע שני שופרות בבת אחת אלא ששמע את קול השופר החיצון בלבד, אלא שנחלקו בסיבת הפסול: לרש"י סיבת הדבר היא "דאיכא מחיצות הפנימי מפסקת התקיעה". ולתוספות "היינו ב' או ג' שופרות".

חשוב להדגיש כי הסבר התוספות לסיבת הפסול שונה מהסברם של הרא"ש והר"ן. לדעת הרא"ש הר"ן הפסול של ב' או ג' שופרות פירושו שאין לשמוע את התקיעה משני שופרות בת אחת (שני קולות), ואילו לדעת התוספות פירושו שאין לשמוע קול אחד שנוצר על ידי שני שופרות. במחלוקת זו ובהשלכותיה דן רבי אריה ליב בפסקה שלפנינו:

הנושא: קיום מצווה אחת שתי פעמים בבת אחת

[ואם קול חיצון שמע – לא יצא] פירש"י משום דאיכא מחיצות הפנימי מפסקת התקיעה. ומפרש"י משמע דקול חיצון ולא קול הפנימי קאמר ואפילו הכי לא יצא מפני הפסק

שיטות
הראשונים

³⁴ פסקי הרא"ש, ראש השנה, פרק ג אות ד.

³⁵ ראש השנה דף כז עמ' א.

התקיעה. והר"ן פירש אם קול פנימי לבדו שמע יצא ומיירי כגון שהוא עודף על החיצון שאין כאן אלא קול פנימי, אבל אם קול חיצון נמי שמע לא יצא, דה"ל קול ב' שופרות.	בטעם הדין
ואני תמה: דוודאי הא דאמר אביי לעיל שופר א' אמר רחמנא ולא ב' או ג' שופרות היינו דוקא דומיא דפרה, כדמסיק, והא דפרה כיון דקאי גילדי גילדי מיתחזי כב' או ג' שופרות דא"ל לקול התקיעה לצאת אלא על ידי כמה גילדי? ועוד דאין שיעור שופר בגילוד אחד אלא על ידי צירוף ב' או ג' ושופר א' אמר רחמנא שיהיה שיעור שופר באחד?	הקשיים בשיטת הר"ן הצגת פירוש
וגם קול התקיעה יצא על ידי שופר אחד ולא ע"י ב'? ודיבוק שבירי שופרות דפסול משום ב' או ג' שופרות נמי הוי כה"ג, אבל כל היכי שיש שיעור שופר באחד לבד וגם הקול יכול לצאת ע"י אחד מהן לחוד, כשתוקע בב' שופרות מאי איכפת לן בקול היתר של שופר השני, כיון דכל אחד מן השופרות א"צ להשני לא לסייע להוצאות הקול ולא להשלמת שיעור שופר אין כאן משום ב' או ג' שופרות, דמאי איכפת לן בקול של שופר אחר כיון דבלא"ה נמי סגי?	
וראיתי להתוספות בפ"ב דסוטה (דף יח ע"א) גבי הא דאמר התם כתבו ³⁶ , פירוש: למגילת סוטה על ב' דפין, פסולה. ספר אחד אמר רחמנא ולא ב' או ג' ספרים. שכתבו [התוספות]: ה"ה אם כתב לה ב' מגילות ומחקה לתוך כוס אחד, וכן גבי גט אם נתן לה ב' גיטין אע"ג דכל חד וחד שלם הוא וספר בפ"ע הוא, פסול, ולא מיגרשי בתרויהו משום ב' וג' ספרים, כדאמ' בפ' שור שנגח (בבא קמא דף מ ע"א) כופר אחד אמר רחמנא ולא ב' או ג' כופרים. ובפ"ג דסוכה (דף לה ע"א) לינקט תרתי תלתא? פירי א' אמר רחמנא ולא ב' וג' פירות. ואין להקשות מ"ש מנתן שופר תוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ולא חשיב ליה כב' שופרות דהתם בשמיעה תליא מילתא והוא לא שמע אלא קול הפנימי [עכ"ל התוספות].	שיטת התוספות בסוטה והתאמתה לשיטת הר"ן
ובעיני דברי תימא הן דוודאי אם כתב ב' מגילות ומחק לתוך כוס אחת או נתן לאשתו ב' גיטין כיון דכל אחד ספר שלם בפני עצמו הוא לית לן בה, ולא אמרינן ספר אחד אמר רחמנא אלא בכתב מגילה אחת על ב' דפין, דאין המגילה נגמר אלא ע"י צירוף הב' ספרים אבל אם כל אחד לחוד הוא ספר שלם בפני עצמו לית לן בה אי איתנהו ב' ספרים. והאי דכופר אחד אמר רחמנא אין לו ענין לכאן דהתם מיבעי לן: שור של ב' שותפין כיצד משלם את הכופר? ישלם האי כופר והאי כופר, כופר אחד אמר רחמנא, פי' לא חייבה תורה על נגיחת שור לאדם אחד אלא חד כופר אבל לא ב', הילכך בשור של שותפין אי אפשר דהאי ישלם כופר וכן אידך הוי ליה ב' כופרין על נגיחה אחת, אבל הא ודאי אם זה ישלם מעצמו כופר שלם וכן אידך דשפיר דמי ויצא ידי חובה, דאפילו בשור של אדם אחד שנגח, אם הבעל משלם ב' כופרין דבר תימה הוא לומר שלא יצא י"ח ואין מתכפר לו בזה, אלא	דחיית דברי התוספות וראיותיהם

³⁶ "מגילת סוטה ... כתבה על שני דפין פסולה" סוטה דף יח ע"א.

ודאי כדפירשתי.

וה"נ הא דאמר פרי אחד אמר רחמנא, לאו למימרא אי נקיט ב' או ג' אינו כלום, אלא הכי קאמר פרי אחד חייבו תורה ליקח ולא ב' וג'. דהכי אמר התם: פרי עץ הדר, פירוש: שטעם עצו ופריו שווין הוי אומר זה אתרוג. ופריך: ואימא פלפלין? ומשני: דלא אפשר, היכי נעביד נינקוט חדא לא מינכרא לקיחתו, נינקוט תרי או תלת, אחד אמר רחמנא, פירוש: לא חייבו תורה לינקוט אלא א' וא"צ ליקח ב' או ג'. הלכך א"א לומר דפלפלין הוא דהא כיון דבאחד לא סגי דלא מינכרא לקיחתו ואי לוקח ב' או ג' אחד אמר רחמנא דמשמע דסגי בלקיחת פרי אחד ובפלפלין אי אפשר בחד כיון דלא מינכר בע"כ אתרוג הוא דמינכר לקיחתו בחד.

ראייה לפירוש ודחייתה

ותדע דהכי הוא כדפירשתי, דכל היכי דבחדא סגי לית לן אפי' בב' וג', דהא תנן בפ"ט דגיטין (דף פו ע"ב ב במשנה): שנים ששלחו ב' גיטין שוין ונתערבו נותן שניהם לזו ושניהם לזו. והשתא היאך מגרשה בשניהם לזו, ספר אחד אמר רחמנא ולא ב' ספרים, אלא ודאי כל כה"ג דכל אחד בפני עצמו שפיר דמי, וכל אחד מיגרשה בדידה, והשני היתר אינו מגרע כח הגט שלה משום ב' ספרים.

מיהו יש לדחות ראייה זו, דנותן שניהם לזו דקאמר, לאו בבת אחת משום ב' ספרים אלא נותן לה זה אחר זה, דאין כאן משום ב' ספרים, כיון דלעולם לא היה בידה אלא אחד. מ"מ זה דוחק דא"כ הוי ליה לפרש בהדיא שנותן לה בזה אח"ז.

ראייה שניה לפירוש ודחייתה

עוד נ"ל להביא ראייה מסיפא דהתם³⁷: דתנן ה' שכתבו כלל בתוך הגט איש פלוני מגרש פלוני ופלוני פלונית והעדים מלמטה כולן כשרים וינתן לכל אחד ואחד. תו תנן: היה כותב טופס לכל אחת ואחת והעדים מלמטה, את שהעדים נקראין עמו כשר [ע"כ]. והשתא בה' שכתבו כלל אמאי תנתן לכל אחת ואחת, ובהיה כותב טופס אמאי את שהעדים נקראים עמו כשר, הא כיון דנכתבו ה' גיטין הללו בספר אחד כשנותן לאחת נותן לה בעל כורחו כל הה' גיטין שהן ה' ספרים ורחמנא אמר ספר אחד? אלא ודאי כיון דכל אחת ואחת סגי לה בחד ספר שלה לחוד, לית לן בה משום ב' ספרים.

מיהו ראייה זו מג' בבות אלו יש לדחות. דע"כ לא אמרי' דב' וג' ספרים לא, אלא כל היכי דראוי להתגרש בכל אחד ואחד מספרים הללו, אבל בכל הני ב' בבי אין ראוי להתגרש אלא באחד מהם, אותו שנכתב לשמה, אבל לא בשאר שלא נכתב לשמה, ואנן בעינן לשמו ולשמה, הלכך השאר לגבי דידה לאו ספר מקריא וכמאן דליתא דמי וה"ל כאילו אין כאן אלא ספר אחד. אבל היכי שנותן לה ב' גיטין בבת אחת ושניהם נכתבו לשמו ולשמה אע"ג דכל אחד ספר שלם בפ"ע אינו [=אינה] מגורשת מהאי טעמא דספר אחד אמר רחמנא ולא ב' או ג' ספרים, וכדברי התוספות.

³⁷ המשכה של המשנה בגיטין דף פו ע"ב ב.

דחיית קושיא
מדברי רבא על
התוספות

ובהא נמי ניחא הא דפ"ב דסוטה³⁸ דבעי רבא: כתב ב' מגילות לב' סוטות ומחקן לתוך כוס אחת מהו? כתיבה לשמה בעינן והאיכא או דילמא בעי נמי מחיקה לשמה [ע"כ]. והשתא למה לי האי טעמא משום מחיקה לשמה תיפוק ליה דהוי ליה ב' ספרים, אלא משום דאין ספר של חברתה מעכב על של שלמה משום ב' ספרים הואיל ושלמה הוא.

סיכום ופסיקת
הלכה

ומ"מ אע"פ שאין ראייה מכל זה שלא כדעת התוספות אפ"ה כיון דראיית התוספות אינו ראייה וכמ"ש, זיל בתר סברא, ומסתברא דאם כתב ב' גיטין או ב' מגילות לסוטה אחת לית לן בה. ואין התוס' [=התוספת] פוסל משום ספר אחד אמר רחמנא ולא ב'. וה"ה גבי שופר אם שמע ב' קולות ביחד מב' שופרות לית לן בה. והא דקול פנימי³⁹ שמע לא יצא לאו משום ב' שופרות ואף קול פנימי שמע אלא אפי' בשמע קול פנימי לחוד נמי לא יצא מפני הפסק התקיעה וכדפירש רש"י.

הקטע שלפנינו עוסק בנושא כללי, הנוגע לכמה הלכות הנזכרות בתלמוד, ואינו קשור לסוגיה שבמסכת ראש השנה דווקא. הדיון בעל אופי הלכתי ומוצעות בו שתי שיטות והנ"מ ההלכתית שביניהן. נושא הדיון הוא: קיום מצווה אחת שתי פעמים בבת אחת, כגון: המגרש את אשתו על ידי שני גיטין, או השומע קול שופר בראש השנה משני שופרות יחד. השאלה היא: האם ההוספה גורעת, כלומר, האם הוספת גט שני או שמיעת שופר שני גורמת לפסילתו של הראשון וממילא לאי קיום המצווה, או שההוספה אינה מעלה ואינה מורידה והמצווה התקיימה באחד מן השניים. נקודת מוצא לדיון משמשת שיטת הר"ן בסוגייתנו⁴⁰. לדעת הר"ן דברי הברייתא "אם קול חיצון שמע לא יצא" מתפרשים, אם אף קול חיצון שמע, דהיינו, במקום ששמע שני שופרות יחד, הפנימי והחיצון, לא יצא, דהוי כשני שופרות. בזה דומה הדין לטעם פיסולו של שופר העשוי מקרן פרה לדעת אביי "שופר אמר רחמנא ולא שנים ושלושה שופרות"⁴¹. מכאן שלדעת הר"ן לא יוצאים ידי חובת המצווה במקום שעשה את המצווה שתי פעמים בבת אחת.

ההשוואה בין דינו של אביי לבין המקרה שאנו עוסקים בו נדחית על ידי רבי אריה ליב. עיקר קושיותיו נובעות מפרשנות אחרת לדינו של אביי, ופרשנות זו נובעת מסברה. הדחייה כאן אינה מכוח מקור אחר או כלל הלכתי, כפי שמצוי במקומות רבים בספר טורי אבן, אלא מסברתו של המחבר. הצגת הקושיות על שיטת הר"ן נעשית תוך הצגת שיטתו לביאור דינו של אביי. לדעתו דווקא במקום שאין שופר כשר באף אחד מבין שני השופרות, ורק צירופם יחד יוצר שופר הראוי לתקיעה, אנו פוסלים אותו משום שניים או שלושה שופרות. אבל במקום שכל שופר בפני עצמו כשר לתקיעה אין תקיעה נוספת של היתר פוגעת בכשרותה של התקיעה הראשונה.

³⁸ סוטה דף יח עמ' א.

³⁹ נ"ל שיש כאן טעות סופר וצ"ל: "והא דקול חיצוני שמע לא יצא לאו משום ב' שופרות ואף קול פנימי שמע, אלא אפי' בשמע קול חיצוני לחוד נמי לא יצא מפני הפסק התקיעה, וכדפירש רש"י".

⁴⁰ היא שיטת הרא"ש שהוזכרה בהקדמה שצרפנו לפסקה. מעניין כי רבי אריה ליב מביא שיטה זו דווקא מן הר"ן ולא מן הרא"ש. יתכן והדבר נובע מן הקיצור שבלשון הר"ן, לעומת לשונו הארוכה של הרא"ש בסוגיה זו.

⁴¹ ראש השנה דף כו עמ' א.

בשלב הבא מעתיק רבי אריה לייב באריכות את דברי התוספות במסכת סוטה. דיבור זה בתוספות מתאים לשיטתו של הר"ן. ע"פ האמור שם המגרש את אשתו בשני גיטין אינה מגורשת וכן השומע קול שופרות פנימי וחיצוני יחד לא יצא ידי חובה. נעיר כי, אומנם דעת התוספות מועתקת באריכות, אך לא מצורף לה שום הסבר. רבי אריה לייב סומך על הלומד שיבין מעצמו את דברי התוספות ואת התאמתם לשיטת הר"ן שהביא קודם. התוספות מביא דוגמאות נוספות וראיות שונות לדין זה. הראיות שהביא התוספות לשיטה זו הם למעשה קושיות על הסברו של רבי אריה לייב עצמו. התמודדותו עם דברי התוספות נעשית בשני מישורים: האחד מסברה, "ובעיני דברי תימה" וכו'. והשני בביאור המקורות מהם הביאו התוספות ראיה לדבריהם. בביאורו את המקורות דוחה רבי אריה לייב את הבנת התוספות.

מאפיין חשוב של צורת לימודו הוא הבאת הראיות לדבריו. במקומות רבים לאחר שהציע את פירושו או את דעתו בעניין הנדון הוא מוכיח את דבריו על ידי הבאת ראיות ממקומות שונים. כך גם הוא נוהג בפסקה שלפניו, אלא שכאן לאחר הבאת הראיות לשיטתו הוא מעיר כי אין הן ראיות מוכרחות. בנוסף דוחה הוא קושיא אפשרית על דברי התוספות מדברי רבא במסכת סוטה. לאחר משא ומתן ארוך זה, מסכם רבי אריה לייב את הנושא ופוסק הלכה בניגוד לדעת התוספות והר"ן. פסיקת ההלכה נעשית בלא שיש לו ראיות מספיקות, וכך הוא מנמק את פסיקתו: "ומכל מקום אע"פ שאין ראיה מכל זה שלא כדעת התוספות, אפילו הכי כיון דראיית התוספות אינו ראיה, וכמ"ש, זיל בתר סברא", דהיינו: מאחר ואין ראיה לאף אחד מהצדדים יש ללכת אחר הסברה. והסברה, לדעתו, מסכימה עם שיטתו.

הקטע כולו עוסק בענייני הלכה, ואין בו פרשנות לסוגיה. ואף במקום שיש בו הכרעה כאחד הפירושים, היא נעשית אגב הכרעת ההלכה שהיא העיקר בקטע.

מטרתה של פסקה זו היא פסיקת ההלכה, ומן הניתוח שערכנו נוכל להסיק באלו כלים משתמש רבי אריה לייב, בפסקה זו, בפרשנותו ההלכתית לתלמוד:

א. הנושא הנדון אינו קשור בהכרח לסוגיה שעליה הוא נסמך. בדוגמא שלפנינו סוגיית הגמרא משמשת כנקודת מוצא בלבד לדיון. הדיון עצמו מקיף כמה וכמה סוגיות ונוגע לעניין כללי הקשור לקיום מצוות.

ב. הדיון ההלכתי נעשה תוך עיון בדברי הראשונים בעניין הנדון, הסקת מסקנות הלכתיות מפרשנותם, ובחינתם לאור סוגיות מקבילות בתלמוד. בסעיף זה באים לידי ביטוי, מלבד עמקותו וסברתו הישרה, בקיאותו הרבה בכל סוגיות הש"ס ובפירושי הראשונים.

ג. הדיון נסב סביב הראיות שניתן להביא לצדדים השונים. ההכרעה ההלכתית נסמכת בעיקרה על הראיות שניתן להביא לשיטות השונות. בהקשר זה יש לציין את התעלמותו ממשקלם של הפוסקים והעדפתו את הראיות מן הגמרא עצמה על פני ההכרעה תוך הסתמכות על הפוסקים. בדוגמא שלפנינו הוא מתמודד עם הר"ן והתוספות, ומבלי להזכיר במפורש, גם עם הרא"ש שהסכים עם דבריהם, כפי שהבאנו בהקדמתנו לפסקה. סעיף זה מלמד על עצמאותו הגדולה והחירות שנטל לעצמו בפסיקת ההלכה, וכן על יחסו אל לימוד ההלכה ופסיקתה.

- ד. המשקל הרב שרבי אריה לייב מייחס לסברה בא לידי ביטוי בספרו הן בפרשנות והן בפסיקת ההלכה. מכוח סברתו הוא חולק על פרשנותם של ראשונים לסוגיות וכן מכריע את ההלכה. יתכן ונתינת משקל רב כל כך לסברה מקורו מן השיטה הפלפולית הרואה את עיקר כוחה במציאת הסברה וההגיון שמסתתר אחרי שלבי הסוגיה.
- ה. הנכונות לפסוק את הדין, תוך הכרעה בין שיטות שונות, היא אחד מהמאפיינים הבולטים של כתיבתו.
- ו. ישוב שיטות של אחרים – במקומות רבים בספרו, וכן בדוגמה שלפנינו, מברר רבי אריה לייב את שיטות הראשונים ומתרץ קושיות שקשות עליהם, אע"פ שלהלכה הוא חולק עליהם, ופוסק באופן שונה.

פסקה ב – חרש שוטה וקטן (תגיגה דף ב עמ' א ד"ה משנה. חוץ מחרש):

להבנת הפסקה נקדים לה את דברי המשנה ולאחריהם דברי הסבר קצרים:

הכל חייבין בראייה, חוץ מחרש, שוטה, וקטן, וטומטום, ואנדרוניוס, ונשים, ועבדים שאינם משוחררים, החיגר, והסומא, והחולה, והזקן ומי שאינו יכול לעלות ברגליו.

המשנה, והפסקה בעקבותיה, עוסקים בחיוב העליה לרגל בשלושת הרגלים⁴². חיוב זה להראות את פני האדון ה' כולל בתוכו שני ציוויים: האחד להיות נוכח בעזרה ברגל, והשני: להביא עולת ראייה. נמצא כי דברי המשנה "הכל חייבים בראייה" יכולים להתפרש בכמה אופנים:

א. הכל חייבים הן במצוות ראייה והן בקרבן ראייה.

ב. הכל חייבים במצוות ראייה לבדה.

ג. הכל חייבים בקרבן ראייה לבדו.

ואכן רש"י על המשנה פירש "הכל חייבים בראייה. במצוות ראיית כל זכורך, שצריכים להתראות בעזרה ברגל". לדבריו המשנה דנה בחיוב להראות בעזרה, הנקרא 'ראיית פנים' ולא בחיוב להביא קרבן, הנקרא 'ראיית קרבן'. התוספות על האתר האריכו להוכיח כי משנתנו דנה בחיוב הבאת קרבן דווקא, ורש"י, לדעתם, לא חלק על כך אלא כיון שהחיוב להראות בעזרה והחיוב להביא קרבן הם שני צדדים של אותו חיוב עצמו, והפטור מהאחד פטור אף מהשני, נקט רש"י אחד מהם. לפירושם כל המנויים במשנתנו כפטורים, הרי הם פטורים משני החיובים.

הירושלמי, לעומתם, מחלק במפורש בין שני החיובים הללו וסבור שהמשנה דנה בחיוב הבאת הקרבן, אבל בראיית פנים כולם חייבים. וזה לשונו: "במה דברים אמורים? בראיית קרבן, אבל בראיית פנים

⁴² מקורו של החיוב בספר שמות כג, יד-יז: "יִדְּ שְׁלֹשׁ רִגְלִים תַּחֲגִּי לִי בַּשָּׁנָה: (טו) אֵת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֹר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת פֶּאֶשֶׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בּוֹ יֵצְאֶת מִמִּצְרַיִם וְלֹא יֵרָאוּ פָנֵי רִיקָם: (טז) וְחַג הַקָּצִיר בְּפֹרִי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאֶסֶף בְּצֹאת הַשָּׂדֶה בְּאֶסְפָּךְ אֵת מַעֲשֵׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה: (יז) שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זָכוֹרְךָ אֶל פָּנֵי הָאֵדֶן ה'". וברש"י שם: "ולא יראו פני ריקם. כשתבואו לראות פני ברגלים הביאו לי עולות".

בעזרה הכל חייבים, כמו בהקהל, האנשים הנשים והטף". לפירוש זה רשימת הפטורים המנויים במשנה פטורים דווקא מהבאת קרבן, עולת ראייה, אבל להראות בעזרה שבבית המקדש בשלושת הרגלים אף הם חייבים. דין זה למד הירושלמי מהקהל, בו כולם חייבים. התוספות על האתר מביאים את שיטת הירושלמי ומעירים כי בנקודה זו חלוק התלמוד הבבלי על הירושלמי. לשיטת הבבלי כל המנויים במשנתנו פטורים הן מקרבן והן מראיית פנים בעזרה, וכפי שביארו התוספות את דברי רש"י. התוספות מביאים כמה ראיות על מנת להוכיח שאכן הבבלי חולק בנקודה זו על הירושלמי. מחלוקת זו שבין הבבלי לירושלמי נוגעת לפירוש המשנה ויש לה נ"מ להלכה. חלקה הראשון של הפסקה שלפנינו עוסק בדברי התוספות ובראיות לטענתם. חלקה השני דן בהלכה שניתן ללמוד מפרשנותו של הירושלמי למשנה.

הנושא: ראיית פנים וראיית קרבן והקשר שביניהם

תמצית דברי
התוספות
בירושלמי קאמר בד"א בראיית קרבן אבל בראיית פנים בעזרה הכל חייבין כמו בהקהל אנשים ונשים וטף. והתוספות פירשו דגמרא דידן לא ס"ל הכי, והביאו ראיה לזה ואינו מוכרח.

ראייה לשיטת
התוספות
אבל ל"נ להביא ראיה דאפילו מראיית פנים נמי פטורין, מפ"ק דר"ה (דף ו, ב) דבעי רבי זירא: אשה מהו בבל תאחר, מי אמרין הא לא מיחייבה בראייה או דילמא הא איתא בשמחה? א"ל אביי תיפוק ליה דהא איתא בשמחה. ופריך: והאמר אביי אשה בעלה משמחה? ומשני: לדבריו דר"ז קאמר [ע"כ]. ואי אשה חייבת בראיית פנים מא קא מיבעי ליה לר"ז, פשיטא דאיתא בבל תאחר כיון דמחוייבת בראיית פנים. ואפילו אביי לא קאמר תיפוק ליה דהא איתא בשמחה אלא לדבריו דר"ז, משמע למאי דס"ל לדידיה דאשה בעלה משמחה ליתא בבל תאחר. ואמאי, תיפוק ליה דאיתא בראיית פנים. אלא ש"מ דאפילו מראיית פנים פטורה.

דחיית
שהביאו
התוספות
לדבריהם
והתוספות הביאו ראיה מדאמרין בגמ' (דף ו) אימיה דמחייבה בשמחה אייתה, ולא קאמר נמי דמחייבה בראיית פנים משמע דפטורה. ולדידי אינו ראיה דנקט שמחה דמילתא דפסיקתא היא. דאלו בראיית פנים הרבה פטורים כגון שומע ואינו מדבר או מדבר ואינו שומע כדאמרין בגמרא מגז"ש דראיה ראיה מהקהל. ובהא וודאי אפ"ל גמרת ירושלמי מודה דהני פטורי דמתני' מייתי לה לחיובא בראיית פנים מהקהל בהאי גז"ש א"כ מאן דפטור מהקהל בראיית פנים וודאי נמי פטור, אבל בשמחה וודאי מחייבי כדאמרין בגמרא וכן מי שאין לו קרקע פטור מראיית פנים וחייב בשמחה וכמו שאכתוב לקמן.

חיזוק
הראייה
שהביא
אבל מהא דפ"ק דר"ה וודאי ראי' ברורה היא דהא דשקיל וטרי אשה מהו בבל תאחר בע"כ מיירי שאין בה אחד מכל הני פטורי דאמרן דאם לא כן מ"ש אשה דקא מיבעי' ליה ה"ל למיבעי נמי באיש כיון דפטור מן הראי' מהו בב"ת. אלא וודאי מאשה דיש בה כל תנאי דחיובי ראי' דאיש כה"ג וודאי איתא בב"ת דהא איתא בראי' ואפ"ה מיבעי' ל באשה ש"מ דאשה מצד עצמה פטורה מן הראי' לגמרא דידן ודלא כירושלמי.

ראייה נוספת לדברי התוספות

ועוד נ"ל להביא ראי' לזה מהא דפריך בגמ' (דף ד א) זכור להוציא את הנשים למ"ל קרא מ"ע שהז"ג היא, ואי בראיית פנים נשים חייבות ובע"כ קרא דזכור בא להוציא את הנשים מקרבן ראי', הא קרבן ראי' מקרא דלא יראו פני ריקם נפקא דהוה לא תעשה, מאי ק"ל הא ל"ת אפי' שהז"ג קי"ל דנשים חייבות כדתנן בפ"ק דקידושין. אלא ודאי ש"מ דנשים אפי' מראיית פנים פטורים וכיון דפטורים מעיקר ראיית פנים דה"ל מ"ע שהז"ג, ממילא פטורה מהל"ת דלא יראו פני ריקם דנפק' לן מיני' קרבן ראייה דתליא ובא מחמת מ"ע דראיית פנים, דהא לא יראו פני ריקם כתב רחמנ', והשתא פריך שפיר ל"ל קרא. ולפנינו בסוגי' דאיזה קטן אבאר עוד.

הסקת מסקנה הלכתית מפירוש הירושלמי

ומ"מ נ"ל ללמוד מן הירושלמי הזה שראיית פנים וקרבן ראייה תרתי נינהו, ואם ראה פנים ריקם בלא קרבן ראייה מצות ראיית פנים מיהו קיים, שהרי לפי דברי הירושלמי יש שמחויבים בראיית פנים ואין חייבין בקרבן ראייה דתרתי נינהו ואפשר להא בלא הא, א"כ אפילו מאן דמחויב בקרבן ראייה אם עבר וראה פנים בלא קרבן אע"ג דעבר בל"ת דלא יראו פני ריקם מ"ע דראיית פנים מיהו קיים.

שיטת הרמב"ם והקושא מן הירושלמי

והרמב"ם ז"ל כתב (בפ"א מה' חגיגה הלכה א) מי שבא בעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא די שלא עשה מ"ע אלא עובר על ל"ת שנאמר לא יראו פני ריקם, ולפי דעתו צריך לומר דלאו דלא יראו פני ריקם הוא תנאי לעשה דיראה כל זכורך ואם ראה פנים ריקם מ"ע לא קיים, וק"ל מההיא דירושלמי.

דחיית ישוב אפשרי לרמב"ם

והא וודאי אין סברא לחלק בין מי שמצווה על לאו דלא יראו פני ריקם דלזה הא בלא הא לא סגי, ובין מי שאינו מצווה על לאו זה. דהא כיון דמשכחת לה למצוות ראיית פנים בלא קרבן ש"מ דאין קרבן מעכב למצוות ראיית פנים. אלא ודאי המחויב בקרבן ראייה אם ראה פנים בלא קרבן אע"ג דעבר בל"ת מ"ע דראית פנים מיהו קיים.

דחיית הקושא על הרמב"ם

מיהו בהא י"ל דודאי לפי דברי הירושלמי דאיכא מאן דמחייבי בראיית פנים ואפ"ה פטורים מקרבן ראייה אין קרבן ראייה מעכב למ"ע דראיית פנים. אבל לפי גמרא שלנו דס"ל דליתא חיוב ראיית פנים בלתי קרבן ראייה והחייב בזה חייב בזה והפטור בזה פטור בזה, קרבן ראייה מעכב לראיית פנים, ואם ראה פנים בלא קרבן ראייה אפילו מצוות ראיית פנים לא קיים. ולקמן אכתוב עוד בזה⁴³.

ביסוד הדיון בפסקה ניצב פירושו של הירושלמי למשנה הסובר כי רשימת הפטורים האמורים במשנה מתייחסים לראיית פנים בקרבן ולא לראיית פנים בעזרה, ובדברי התוספות בעניין. רבי אריה ליב דן בדברי התוספות מבלי לבאר את שיטתו, ומסתפק בסיכום תמציתי של דבריהם. הקטע פונה אל מי שלמד כבר את התוספות והבין את דבריו.

⁴³ חגיגה דף ב עמ' א ד"ה לאתויי חגיר ביום ראשון, וכן בדף ז עמ' א ד"ה ואין נראין ריקנן משום שנאמר לא יראו פני ריקם.

הקטע נפתח בסיכום תמציתי של דברי התוספות. שיטתו של התוספות מקובלת על רבי אריה לייב, אלא שהוא דוחה את הראיות שהביא התוספות ומציע ראיות אחרות להוכחת שיטה זו. למרות שהוא מזהיר בפתיחת דבריו כי ראיות התוספות אינן מוכרחות, הוא משאיר את דחייתן לשלב מאוחר, והוא מקדים להן ראייה משלו לדברי התוספות. ראייתו היא ממסכת ראש השנה (דף ו עמ' ב). הסוגיה שם דנה באיסור לאחר בהבאת קרבנות הנדרים שנדר אדם להביא לבית המקדש לאחר הרגל. רבי זירא מעלה ספק האם גם אישה שלא הביאה נדריה עד הרגל עוברת על איסור זה. ספקו הוא האם האשה מחויבת לעלות לרגל וא"כ אף היא בכלל האיסור, או שאינה מחויבת לעלות לרגל וא"כ אין היא כלולה באיסור זה. רבי אריה לייב מעיר כי ספקו של רבי זירא מורה כי האישה פטורה הן מראיית פנים והן מראיית קרבן, שהרי אם היא חייבת בראיית פנים, כדברי הירושלמי, ודאי שהיא כלולה גם באיסור בל תאחר.

לאחר מכן דוחה רבי אריה לייב את ראיית התוספות ומחזק את הראיה שהביא בעצמו. נציין כי הוא לא מסתפק בראיה אחת ומחזק את דבריו בראיה נוספת. תופעה זו אינה חריגה ובמקומות רבים הוא מביא לדבריו ראיות ממקומות שונים ולא מסתפק בראיה אחת. חשוב לציין כי הדיון כולו נסב סביב הראיות לפירוש התוספות ואין בו הצעת פירוש חדשה. בהמשכה של הפסקה מסיק רבי אריה לייב מסקנה הלכתית מן הירושלמי, למרות שלדעתו הבבלי חולק עליו בפירוש המשנה ובדין העולה מפירוש זה. לדעתו אנו יכולים ללמוד מן הירושלמי ששני החיובים, ראיית פנים והבאת קרבן, הם שני חיובים נפרדים שאינם תלויים זה בזה, וניתן לקיים את האחד מבלי לקיים את השני שהרי יש שפטורים מן הקרבן וחייבים בראיית פנים. לדוגמא: מי שנראה בעזרה ברגל אך לא הביא קרבן, אומנם עבר על לא תעשה בכך שלא הביא קרבן, אך את חיוב ראיית פנים קיים.

מכוח מסקנה זו הוא מקשה על שיטת הרמב"ם. לדעת הרמב"ם שני החיובים תלויים זה בזה, "ומי שבא לעזרה ביום הראשון ולא הביא עולה, לא דיו שלא עשה מצוות עשה, אלא עובר על לא תעשה, שנאמר: לא יראו פני ריקם"⁴⁴.

את חוסר ההתאמה שבין דברי הרמב"ם והירושלמי ניתן היה ליישב בסברה ולומר כי מי שחייב הן בראיית פנים והן בהבאת קרבן, אינו יכול לקיים מצוות אחת בלא השניה, אולם מי שחייב רק באחת מן המצוות ופטור מן השניה יכול לקיימה אף בלא חברתה. רבי אריה לייב דוחה אפשרות זו.

בסופה של הפסקה הוא מיישב את שיטת הרמב"ם תוך השתמשות בדברי התוספות כי הבבלי חולק על הירושלמי בדין זה ודברי הרמב"ם מתאימים לשיטת הבבלי שהלכה כמותו. ישוב זה סותר למעשה את הנחתו הראשונה של רבי אריה לייב כי למרות שהירושלמי חולק על הבבלי בדין, בנקודה זו, של התלות בין שני החיובים, אין הם חלוקים. פסקה זו נשארת בלא הכרעה ברורה. אולם בהמשך המסכת חוזר רבי אריה לייב פעמיים לסוגיה זו⁴⁵ ודן בדברי הרמב"ם מצדדים שונים תוך שהוא דוחה את שיטתו מההלכה.

⁴⁴ רמב"ם הל' חגיגה פרק א הל' א.

⁴⁵ לעיל הערה 43.

פסקה זו שונה מקודמתה בכך שאין היא עוסקת בנושא כללי, אלא דנה בסוגיה המקומית ובמפרשיה. למרות זאת הדיון גולש לסוגיות מקבילות מהם מנסה רבי אריה לייב להביא ראיה לדעתו. הסקת המסקנה מדברי הירושלמי היא שלב נוסף בבניין ההלכה, מעבר לדין עצמו שבו נחלקו הירושלמי והבבלי. חידוש נוסף בפסקה זו הוא הזכרת הרמב"ם והדיון בשיטתו.

נוכל לסכם ולומר כי מפסקה זו אנו יכולים להסיק על דרכו של רבי אריה לייב:

- א. הדיון בראיות – חלק נרחב מפרשנותו מוקדש להוכחת נכונותו של הפירוש או ההלכה, והתאמתו לסוגיות שונות בש"ס הנוגעות בעניין.
- ב. ניתוח הדעות השונות והסקת מסקנות הלכתיות – ניתוח הדעות והשיטות נעשה מתוך מגמה להסיק מהם הלכה.
- ג. הדיון ברמב"ם – כבר הערנו כי רבי אריה לייב נוהג לעסוק בספרו בשיטותיהם של ראשונים ובפירושיהם. אולם אין דין הרמב"ם כדין שאר הראשונים לעניין זה. הרמב"ם לא כתב את ספרו כפירוש על הגמרא אלא כספר הלכה. הספר אינו מסודר על פי סדר התלמוד ואינו מפרש סוגיה תלמודית כל שהיא. הזכרתו בספר חידושים לתלמוד מהווה חידוש ביחס לשיטות הלימוד הנהוגות בזמנו.
- ד. דחיית תשובות אפשריות לשאלות שהציג – דרכו לחזק את שאלתו על ידי שלילת תשובות אפשריות לשאלה. בכך מתחדדת השאלה ונחסמת הדרך בפני תירוצים מוטעים. בדוגמה שלפנינו דוחה רבי אריה לייב אפשרות לשוב שיטת הרמב"ם מכוח סברה. במקומות אחרים הוא עושה זאת מכוח השואה לסוגיות אחרות או שימוש בכלל תלמודי וכד'.
- ה. בספרו הוא מיישב שיטות ראשונים מקושיות שונות, אף שאינם כשיטתו ואינם הלכה, לדעתו.

המשותף לשני הדוגמאות שהצגנו הוא העיסוק בהלכה. ואכן חלק נכבד מן הספר עוסק בהלכה. אולם פסקאות רבות בספר אינן עוסקות בהלכה באופן ישיר, אלא בפרשנות של הסוגיה. נעיין בשתי דוגמאות כדי לעמוד באמצעותם על מאפיינים שאינם הלכתיים הנמצאים בספרו. האחת בחגיגה (דף ו עמ' א) ד"ה השיב רבי, והשניה במסכת ראש השנה (דף כט עמ' ב) ד"ה ורבנן הוא דגזור ביה כדרבא

פסקה ג – חיוב קטן במצוות ראייה (חגיגה דף ו עמ' א ד"ה השיב רבי):

להבנת הפסקה נקדים לה את דברי המשנה והגמרא ולאחריהם דברי הסבר קצרים:

במשנה נחלקו בית הלל ובית שמאי בחיובו של קטן במצוות הראייה:

משנה דף ב עמ' א: רש"י שם:

איזהו קטן [שפטור מן הראייה]? כל שאינו יכול אי זהו קטן כו' - אבל מכאן ואילך, אף על פי שאינו לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר חייב מן התורה - הטילו חכמים על אביו ועל אמו הבית, דברי בית שמאי. בית הלל אומרים: כל לחנכו במצות.

שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים - שלש רגלים - הראוי לעלות ברגליו חייב הכתוב

להר הבית, שנאמר: שלוש רגלים
וכיון דגדול פטור מן התורה - קטן לאו בר חינוך
הוא.

רש"י שם:

ובגמרא (דף ו ע"א):

השיב רבי תחת בית הלל: לדברי בית שמאי וחנה עד יגמל - לסוף עשרים וארבעה חדש, שכן תינוק לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער יונק, ומשנה ראשונה הוא יכול לרכוב על כתיפו והביאותיו (שמואל א, א), והא שמואל דיכול לרכוב של אביו כדי לעלות מירושלים להר הבית, וכל שכן על כתיפו של אביו הוה! - אמר ליה אבוה: משילה למשכן. ולטעמך, תיקשי לך חנה גופה, מי לא מייחבא בשמחה? אלא, חנה מפנקותא יתירתא חזיית ביה בשמואל, וחשא ביה בשמואל לחולשא דאורחא.

רבי ממשיך את הדו שיח שבין בית הלל ובית שמאי ומקשה על שיטת בית שמאי: מדוע לא העלתה חנה את שמואל לשילה בקטנותו הרי מגיל שנה הוא יכול לרכוב על כתפו של אביו ולעלות משילה למשכן?! אלא מכאן ראייה שרק כשהקטן יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות ברגליו מירושלים להר הבית הוא מחויב, וכשיטת בית הלל. השיב לו אביו בשם בית שמאי שאין ללמוד מפסוק זה שכן חנה ראתה בשמואל "מפנקותא יתירתא" ולכן לא העלתה אותו לשילה. רבי אריה לייב דן בתשובתו של רבי לבית שמאי:

הנושא: קושיית רבי על שיטת בית שמאי בחיוב קטן במצוות ראייה

השיב רבי כו' וחנה לא עלתה והא שמואל דיכול לרכוב. קשה לי: הא אמר בסמוך עד השתא אייתיתיה אמו, ש"מ דאפילו לב"ה אין חינוך של קטן בראייה אא"כ אייתיתיה אמו מעירו לירושלים, ואם לאו לאו בר חינוך הוא אע"ג דגדול קצת שיכול לאחוז בידיו של אביו, אפ"ה הואיל ואי אפשר לו להיות חוץ מאמו פטור אם לא דאייתיתיה אמו, כ"ש בשיעור דב"ש ביכול לרכוב על כתפיו של אביו אי אפשר לו להיות חוץ מאמו, דהא חינוך דב"ש קדים לדב"ה.

והשתא מאי תשובה היא זו לב"ש משמואל דיכול לרכוב, הא עירו של אלקנה היה בהר אפרים ולא בשילה, ששם היה המשכן שעשה משה באותן הימים, וכיון שחנה אמו לא עלתה ממילא שמואל לאו בר חינוך הוא ומאי קשיא ליה לב"ש?

וכי תימא הא גופיה קשיא ליה [לרבי] דה"ל לחנה לעלות בשביל לחנך שמואל בנה. ונשוא דהאמר בסמוך: עד הכא דמחייבא אמו בשמחה אייתיתיה אמו, משמע דווקא משום חיוב שמחה דרמי עלה הוא דחייבת לעלות ואגב גררא היא מעלת את בנה עמה בע"כ משום דאינו יכול להיות חוץ מאמו, ולא משום חיוב חינוך דבנה. ואם אינה צריכה לעלות משום

ביאור הנחה
מקדימה
העולה מן
הגמרא

קושיא על
סמך ההנחה
המקדימה

נסיון ישוב
דחיית הנסיון
ליישב
הקושיא

שמחה, כגון שהיא טמאה וליתה בשלמי שמחה, משום חיוב חינוך דבנה אינה מחוייבת לעלות.

ואפשר דקיימא ליה לרבי שהר אפרים היה קרוב כ"כ לשילה שהיה שמואל יכול להיות במשך מהלך זה וחזרתו חוץ מאמו כמו מירושלים להר הבית, דהא שילה נמי בחלקו של אפרים היה כדכתיב וימאס באהל יוסף ובשבט אפרים לא בחר, ואמשכן שילה קאי כדאמר בשילהי מסכת זבחים (דף קיח ע"ב).

תירוצ
לקושיא

הפסקה שלפנינו בנויה ע"פ סדר אופייני לרבי אריה ליב. היא פותחת בביאור הנחה המונחת ביסוד הסוגיה ועל סמך אותה הנחה הוא מקשה את קושייתו. תחילתה של הסוגיה היא בשאלתו של רבי זירא:

[משנה] אי זהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתפו של אביו וכו'. [גמ'] מתקיף לי רבי זירא: עד הכא מאן אתייה [=עד ירושלים מי הביאן]? אמר ליה אביי: עד הכא דמחייבא אימיה בשמחה אייתתיה אימיה, מכאן אילך אם יכול לעלות ולאחוזו בידו של אביו מירושלים להר הבית חייב, ואי לא פטור

מתשובת אביי מוכח שרק אם הגיע הקטן עם אמו לירושלים, מחויב הוא לעלות עם אביו להר הבית. אבל אם לא עלתה אמו לירושלים, הואיל ואין הוא יכול להתנתק מאמו ולעלות מעירו לירושלים בלי אמו, פטור הוא מעליה להר הבית. וא"כ קשה מהי התשובה שהשיב רבי על דברי בית שמאי משמואל שלא עלה לשילה, הלא אמו לא הביאה אותו מעירו לשילה, ובכה"ג אף לבית הלל, וכ"ש לבית שמאי, אין על הקטן חובת עליה לרגל? דהיינו: שמואל בקטנותו לא עלה למשכן שילה לא מפני שהלכה כבית הלל אלא מפני שאמו לא העלתה אותו מעירו לשילה, וא"כ כיצד הקשה רבי משמואל על שיטת בית שמאי?

סגנון זה של קושיות אופייני לשיטת הפלפול. בעלי הפלפול עמדו על חוסר העקביות שבסוגיה, כאשר שלב אחד בסוגיה לא היה מתאים להנחה המסתתרת בשלבים שלפניו או שלאחריו⁴⁶. כבר עמדנו בפרק הקודם על כך שרבי אריה ליב לא דחה לחלוטין את השיטה הפלפולית וניתן למצוא בספרו סגנונות שונים של פלפול. גם כאן מראה רבי אריה ליב כי דבריו של רבי אינם מתיישבים על פי ההנחה המסתתרת בשלב הקודם של הסוגיה. אין זו פיסקה יחידאית, ובמקומות רבים מצוי סגנון שאלה זה.

לאחר הצגת השאלה מציע רבי אריה ליב תירוצ ודוחה אותו: ניתן היה לטעון כי זו עצמה קושיית רבי על בית שמאי: אם ההלכה כשיטת בית שמאי, שאף קטן שיכול לרכוב על כתפו של אביו מחויב מדרבנן לעלות להר הבית, מפני מה לא העלתה חנה את שמואל בנה

⁴⁶ ראה: דימטרובסקי, חיים זלמן, "על דרך הפלפול", ספר היוכל לכבוד ש. בארון, ניו-יורק 1975, עמ' קלט: "המבנה [של החילוק] הוא קבוע: משנבחר הנושא פותחת הבחינה בקושיא שהיא באה להראות שהדברים שנאמרו בנושא (לרוב קושיא שהקשתה הגמרא בנושא) אינם עקביים עם שלבים אחרים בסוגיה (כגון, המקשה מוכרח שהיה יודע הנחה שבאה להלן בהמשך הסוגיא, ובהתאם לאותה הנחה אין מקום לקושייתו) זהו צעד ראשון".

לשילה כדי שיעלה עם אביו למשכן?

אולם הסבר זה נדחה מתשובתו של אביו לרבי זירא, שממנה מוכח שהאם עולה לירושלים מפני שמחויבת בשמחה, ובנה נגרר אחריה, ואין היא מחויבת לעלות כדי להביא את בנה לירושלים, במקום שאינה עולה לירושלים לצורך עצמה, לשמוח עם בעלה.

הפסקה מסתיימת בתירוץ של רבי אריה ליב, כי היה ידוע לרבי שהמרחק שבין הר אפרים, עירו של שמואל, לשילה קצר כל כך, כמו מירושלים להר הבית, ולכן גם כשחנה לא באה לשילה עם בעלה עדיין יכול היה שמואל לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות אתו למשכן, לשיטת בית שמאי, ומשלא עשה כן משמע שהלכה כבית הלל.

ההשערה שמעלה רבי אריה ליב, ביחס למרחק שבין מקום מגוריו של שמואל בקטנותו לבין שילה, היא פרי ההיקש והסברה, ואין הוא מביא לה סימוכין נוספים⁴⁷.

לסיכום הדוגמה נעמוד על המאפיינים של שיטת לימודו הבאים בה לידי ביטוי:

- א. בחינה מעמיקה של שלבי הסוגיה וההנחות החבויות בהם או המסקנות העולות מהם.
- ב. בדיקת ההתאמה שבין שלבי הסוגיה השונים לבין עצמם. במקומות אחרים מרחיב רבי אריה ליב את בדיקתו ובוחר את שלבי הסוגיה ובעיקר את המסקנות העולות ממנה ביחס לסוגיות מקבילות בש"ס.
- ג. דחיית תירוצים שאינם נכונים, לדעתו, לקושיות שהעלה. על ידי דחיית הסברים שונים ותירוצים לקושיה מוביל המחבר את הלומד אל תירוץ. לאחר דחיית שאר האפשרויות נשאר תירוץ האפשרות היחידה, וממילא גם המוכרחת, לתירוץ הקושיא.
- ד. הצעת תירוץ לקושיא. פעמים רבות שתירוץ זה הוא בעצם הסבר מעמיק יותר או הסבר חדש לשלב מסוים בסוגיה.

פסקה ד – תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת (מסכת ראש השנה דף כט ע"ב ד"ה ורבנן הוא דגזור ביה כדרבא):

גם כאן נקדים לפסקה את דברי הגמרא ודברי הסבר קצרים:
המשנה (ר"ה דף כט ע"ב) עוסקת בדיני תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת: "יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעים אבל לא במדינה". הגמרא דנה בטעם איסור התקיעה במדינה כשחל ראש השנה בשבת, וכך מבאר רבא את טעם הדבר:

⁴⁷ בכך המשיך רבי אריה ליב את דרכם של בעלי התוספות, עיין אורבך, אפרים אלימלך, בעלי התוספות, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו, כרך ב, עמ' 695 – 696, שכתב: "בפירוש עניינים מעין אלו ודומים להם בתחום הריאליה וההיסטוריה חסרו להם [=לבעלי התוספות] כמובן הידיעות הנחוצות, וכל הדיוק במקורות, שפע ההקבלות לא היה בו כדי לבוא במקומה של הכרת המציאות הגיאוגרפית והריאלית. ... גם בענייני גיאוגרפיה דנו לרוב על פי הסברה וההיקש ... ברם, גם במקרים שאין לקבל כיום את פירושיהם ואת מסקנותיהם, הם תרמו תרומה בעצם דיוקיהם ובהבאת החומר המקביל והמשווה". דברים אלה נכונים גם כלפי רבי אריה ליב.

אלא אמר רבא: מדאורייתא מישרא שרי ודרבנן הוא דגזור ביה כדרבה, דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיעין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברשות הרבים, והיינו טעמא דלולב⁴⁸, והיינו טעמא דמגילה⁴⁹.

אלא שלפי טעם זה צריך הסבר מדוע לא אסרו את התקיעה אף במקדש בשבת? רש"י בפירושו משיב על השאלה וכותב: "ובמקדש לא גזור דאין איסור שבות דרבנן במקדש". טעם זה שנתן רש"י להיתר התקיעה בשבת במקדש נדחה על ידי רבי אריה ליב, והוא מציע לדין זה טעם אחר:

הנושא: טעם להיתר תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת במקדש

קושיא על הטעם שכתב רש"י	ורבנן הוא דגזור ביה כדרבה. פירש"י ובמקדש לא גזור דאין איסור שבות דרבנן במקדש. וקשה לי הא ע"כ שבות שאינו תלוי במקדש וקדשיו גזור במקדש נמי?
ראיה להנחתו בשאלה על רש"י וביאור קושייתו בהרחבה	דהא תנן רפ"ד דסוכה (דף מ"ב) לולב שבעה כיצד י"ט ראשון שחל בשבת לולב ז' ושאר כל הימים ששה, והא אפי' במקדש נמי כדחני סיפא מצות לולב כיצד י"ט ראשון של חג שחל בשבת מוליכין את לולביהם להר הבית כו' והזקנים מניחין את שלהם בלשכה ושאר כל הימים ששה וגבי ערבה תנן התם יום ז' של ערבה שחל בשבת ערבה שבעה ושאר כל הימים ששה וטעמא דאינו דוחה שבת בשאר ימים הוא משום הא גזירה דרבה כדמפרש התם. וטעמא דעל לולב לא גזרי ביום ראשון בזמן הבית אפי' בגבולין ועל ערבה גזור מפרש התם. והא ערבה שבעה אינו אלא במקדש ואפ"ה שאר כל הימים ששה משום הא גזירה דרבה גופי' וש"מ דגזור על השבות אפי' במקדש. ובע"כ הא דאין שבות במקדש היינו בדבר התלוי בכבוד המקדש כגון הדחת עזרה לאחר שחיתת פסחים בי"ד שחל בשבת אליבא דר"ח בספ"ה דפסחים (דף ס"ה) לרבנן דאינו אלא שבות שרי במקדש וכן לצורך עבודה וקרבת בבל הני דחשיב בפ"י דעירובין במתני'. א"נ לענין שתי הלחם למ"ד צרכי שבת נעשין מה"ת בי"ט בפ"ג דפסחים (דף מ"ז) דס"ד התם דאפייתן דוחה י"ט. אבל מה שאינו צורך מקדש וקדשיו אע"פ שאינו נוהג אלא במקדש כגון ערבה ולולב בשאר ימי החג אינו דוחה את השבות כ"ש תקיעת שופר שאין מצוותו מיוחד למקדש דוקא שאינו דוחה שבות.
קושיא נוספת על פירוש רש"י	וכ"ש למאי דפירשתי בסמוך, במקדש היו תוקעין היינו בירושלים בכל העיר, דאי אפשר לפרש כפירוש רש"י דהא בירושלים בזמן הבית לא שייך להאי טעמא דאין שבות במקדש.
הצעת טעם אחר לדין	אבל הפי' הנכון נ"ל משום דלא רצו חכמים לבטל תקיעת שופר לגמרי בר"ה שחל בשבת משום שהוא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים, דמהאי טעמא הקילו לתקוע משחרב בית המקדש בכל מקום שיש בו ב"ד, משא"כ בלולב דבטלו לגמרי, כמו שפי'

⁴⁸ משנה וגמרא סוכה דף מב עמ' ב ורמב"ם הל' לולב פרק ז הל' יג – יח.

⁴⁹ מגילה דף ד עמ' ב ורמב"ם הל' מגילה פרק א הל' יג.

התוספות דהיינו טעמא דלא ביטלו, וכיון דתיקנו בחד ב"ד תקנו בכל מקום שיש בו ב"ד, אע"ג דבזמן הבית לא היה אלא במקדש דוקא. ומש"ה הניחו רווחא לשופר במקדש שהוא מקום מסויים כדפי' לעיל ושלם בזמן הבית כ"מ שיש בו ב"ד.

והא דלגבי לולב בזמן הבית בחל יו"ט ראשון בשבת דוחה בגבולין משא"כ בשופר כבר פי' התוספות דשאני לולב שאינו אלא טלטול בעלמ' מש"ה הואיל והותר במקדש הותר נמי בגבולין אבל תקיעת שופר מעשה חכמה, אי נמי משום דבר"ה לא ידעי קביעות החדש אלא בירושלים אבל יום ראשון דלולב היה ידוע אף בגבולין.

ועל תירוצם הראשון יש לדון משום דהתוספות לטעמ' אזלי דס"ל דהתקיעה מצד עצמה היא שבות ואסור לתקוע ב"ט שלא לצורך כמש"ל בפרקין (דף ל"ג) משמם גבי הא נשים מעכבין ושם יתבאר.

הקושי בפירושו של רש"י, לדעת רבי אריה ליב, הוא שהכלל "אין שבות במקדש"⁵⁰ אינו מוחלט, ואף במקדש היו נוהגים איסורי דרבנן. ודווקא איסורי שבות הנוגעים לעבודת המקדש לא גזרו חכמים במקדש, אולם "שבות שאינו תלוי במקדש וקדשיו גזרו במקדש נמי". ותקיעת שופר וכן נטילת לולב אינם תלויים במקדש ואיסורם נוהג אף במקדש.

רבי אריה ליב אינו מסתפק בהצגת השאלה אלא מוכיח את טענתו, כי שבות שאינה קשורה לעבודת המקדש נאסרה אף במקדש, מן המשנה⁵¹ העוסקת בנטילת לולב וערבה במקדש בשבת. במשנה שם מבואר כי ערבה לא נטלה במקדש כשחל אחד מימי חול המועד בשבת⁵² מאותו טעם עצמו האוסר על תקיעת שופר בשבת. נמצא כי גזירה זו נוהגת אף במקדש, ולא כדברי רש"י שפירש שאין שבות במקדש כלל.

בסיומה של הראיה חוזר רבי אריה ליב לפרש את שאלתו בהרחבה ומוסיף עליה קושיא נוספת. קושיא שניה זו אינה קשה על רש"י, אלא על פירושו של רבי אריה ליב עצמו⁵³. פירושו של רש"י להיתר התקיעה במקדש בשבת אינו מתאים לפירושו למשנה, וממילא צריך לתת טעם על פי פירושו.

לכן מציע רבי אריה ליב פירוש משלו להיתר תקיעת שופר בשבת במקדש, מפני שלא רצו חכמים לבטל תקיעת שופר לגמרי בראש השנה שחל בשבת. עם זאת נטילת לולב בשבת בטלו לגמרי משחרב הבית, למרות שקודם שחרב הבית היו נוטלים לולב בשבת אף בגבולין. מדוע? במה שונה לולב משופר? על כך מביא רבי אריה ליב את תירוץ התוספות, ובסוף הפסקה מעיר הערה על תירוץ אחר שמובא בתוספות על ההבדל שבין שופר ללולב. הערה זו חשובה לבירור ההלכה כיון שהתוספות מציגים את דבריהם

⁵⁰ ביצה דף יא ע"ב, פסחים דף סה ע"א.

⁵¹ לעיל הערה 48.

⁵² פרט ליום השביעי של חול המועד.

⁵³ שהוא בעצם פירושו של הרמב"ם, כפי שביאר רבי אריה ליב בביאורו למשנה.

כמוחלטים, אך שיטתם אינה שיטה יחידאית ויש החולקים עליה. נמצא שהערתו היא פרשנית והלכתית כאחד.

מה הכלים הפרשניים בהם משתמש רבי אריה ליב בפסקה זו?

- א. דיון בשיטות הראשונים, במקרה זה רש"י, ודחיית פירושיהם.
- ב. חיזוק דבריו בראיות, לרוב מסוגיות מקבילות.
- ג. עקיבות בפירושו - לאחר שפירש את המשנה באופן מסוים הוא חוזר ומפרש את שלבי הסוגיה הבאים כך שיתאימו לפירושו. יש כאן תפיסה ברורה של אחדות הסוגיה וראיית כל שלביה מפורשים בהתאמה.
- ד. החידוש - פירושו ברוב המקרים מחודש. לרוב אין הוא מכריע בין פירושי הראשונים, אע"פ שגם סגנון זה מצוי בין פירושו, אלא מחדש ויוצר סברות והסברים לתירוץ קושיותיו ולהסבר שלביה השונים של הסוגיה. במקומות רבים פירושו מפתיעים וניכרת מהם עמקותו וחריפותו, מעבר לבקיאותו הרבה.
- ה. הוא אינו מסתפק בתירוץ קושיותיו אלא מלבן ומברר גם עניינים הנגררים אגב פירושו. בדוגמא שלפנינו הוא דן בעניין הלולב לאחר שסיים לבאר את טעמו של היתר תקיעת שופר בשבת.

רשימת מאפייני הלימוד של רבי אריה ליב:

בתחילת הפרק הצבנו לעצמנו שתי שאלות הנוגעות לשיטת לימודו של רבי אריה ליב:

כיצד באה לידי ביטוי פרשנותו ההלכתית לסוגיה?

מהם המאפיינים הנוספים הבאים לידי ביטוי בצורת לימודו?

כדי להשיב על שאלות אלה ניתחנו ארבע פסקאות מתוך ספרו, שתי פסקאות העוסקות בהלכה ושתי פסקאות העוסקות בפרשנות הגמרא. ניסינו ללמוד מהם את מאפייני שיטתו. בסופה של כל פסקה ערכנו רשימה של הנקודות העיקריות שבשיטת לימודו העולות מהן. השלמתה של עבודתנו היא סיכום מבורר של הממצאים שהעלנו מניתוח הפסקאות השונות והסקת מסקנות מהם. להלן רשימת המאפיינים:

- א. הנושא הנדון אינו קשור בהכרח לסוגיה שעליה הוא נסמך. במקומות רבים מרחיק רבי אריה ליב לדון בנושאים כלליים או בכללי הלכה ואפילו בסוגיות שהקשר שלהם לסוגיה אליה הם מצורפים רופף ביותר.
- ב. הדיון ההלכתי נעשה תוך עיון בדברי הראשונים ובחינת דבריהם לאור סוגיות מקבילות. העיסוק בדעות השונות נעשה מתוך מגמה להסיק מהם מסקנות הלכתיות.
- ג. חלק גדול מהדיון נסב סביב הראיות שניתן להביא בעד ונגד השיטות השונות.
- ד. פסיקת ההלכה נובעת מהעיון בסוגיות עצמן ולא מדברי הפוסקים.
- ה. רבי אריה ליב מייחס לסברה משקל רב הן בתהליך הלימוד והן בפסיקת ההלכה.

- ו. הלימוד מתנהל מתוך נכונות לפסוק את הדין ולהכריע בין שיטות שונות.
- ז. רבי אריה לייב משתדל ליישב שיטות של פרשנים או פוסקים, גם כשלדעתו אין הלכה כמותם.
- ח. רבי אריה לייב מרבה להתייחס לרמב"ם, גם לפירוש המשניות וגם למשנה תורה.
- ט. דרכו של רבי אריה לייב לחזק את שאלתו על ידי דחיית תשובות אפשריות לשאלה.
- י. דרכו לערוך בחינה מעמיקה של שלבי הסוגיה ולהסקת מסקנות מכל שלב.
- יא. הוא בודק את ההתאמה שבין שלבי הסוגיה השונים לבין עצמם, וכן ביחס למקומות אחרים בש"ס.
- יב. עקיבות בפירוש - הוא חוזר ומפרש את שלבי הסוגיה על פי הפירוש שהציע בתחילה.
- יג. החידוש - הצעת גישה מחודשת, הן בתחום ההלכה והן בתחום הפרשנות, מצויה לרוב בספר ומהווה מאפיין חשוב של דרך לימודו.
- יד. הוא נוהג לברר וללבן עניינים הנגררים אגב פירוש.
- טו. עיקר עניינו של רבי אריה לייב הוא בגמרא ובמפרשיה הראשונים. אין הוא מזכיר או דן בדברים שחיברו האחרונים. ספרי המהרש"א ורבי יעקב יהושע פליק פני יהושע אינם נזכרים בספרו כלל. הוא הדין לחיבורים אחרים מאותה התקופה. אחרון המחברים הנזכרים בספר הוא הבית יוסף.
- טז. אין הוא מרבה לעסוק בפירוש הסוגיה אלא עיקר עניינו בהערות וחידושים שנתחדשו מכוח הלימוד העיוני.

מסקנות:

רשימת ממצאים זו פותחת בידינו אפשרות להסיק מסקנות ביחס לנושאים שונים הנוגעים לשיטת לימודו של רבי אריה לייב וכן להערכת השפעתו של הספר על לימוד התורה בדורות שאחריו, שכן למרות בדידותו האקדמית⁵⁴ ספריו נפוצו במהירות ורבו העוסקים בהם, והנושאים והנותנים בדברים שהעלה בהם. אין ספק שדרכי חשיבתו חדרו דרך ספריו אל לומדי תורתו.

יחסו אל הרמב"ם:

כפי העולה מן הדוגמאות שהבאנו דן רבי אריה לייב בשיטת הרמב"ם, הן בפירושו למשנה והן בהלכות שביד החזקה. דברי הרמב"ם נידונים בספר יותר מאשר דבריו של כל פרשן או פוסק אחר, פרט לרש"י ותוספות⁵⁵. שיטתו של הרמב"ם נבחנת פעמים רבות בצידה העיוני והתאמתה לסוגיות הגמרא וכן נבחנים

⁵⁴ כהגדרתו של תא-שמע, ישראל משה, לעיל הערה 29, ובקטע המצוטט שם ממאמרו, עמ' 220.

⁵⁵ על פי ספירה שנערכה באמצעות פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן דן רבי אריה לייב בדברי הרמב"ם ב - 68 פסקאות, בחלקן הוא דן ביותר מאשר עניין אחד מדבריו של הרמב"ם. לשם השוואה נעיר כי בספר נידונים דברי הרשב"א ב -

פסקיו של הרמב"ם ופעמים רבות שרבי אריה ליב חולק עליהם. למרות שהרמב"ם נלמד בעיקר כפוסק רבי אריה ליב רואה בו גם פרשן של הגמרא, בין בפירושו למשנה ובין בהלכותיו. פעמים שהוא דוחה את פירושו ופעמים שהוא מעדיפו על פני פרושים אחרים. כדי לעמוד על יחסו לרמב"ם, הן כפרשן והן כפוסק, עלינו להרחיב מעט את היריעה:

הרמב"ם כפרשן:

בראש השנה (דף כח ע"א ד"ה בשופר של שלמים) מקשה רבי אריה ליב על האמוראים, הסוברים שמצוות ליהנות ניתנו, ממשנה במסכת מעילה (פ"ג מ"ז) "ערבה [שהיו מקיפין בה את המזבח בחג בסוכות] לא נהנים ולא מועלים, רבי אליעזר בר צדוק אומר: נותנים היו ממנה זקנים בלולביהם". על פי משנה זו הותר לקחת מן הערבה שבמקדש לפי שאין זה נחשב כהנאה שהרי מצוות לאו ליהנות נתנו, ולכן אין בו איסור מעילה, וקשה מכאן על הסוברים שמצוות ליהנות נתנו. בישוב שאלה זו מביא רבי אריה ליב את דברי הרמב"ם ביד החזקה ובפירוש המשניות וזה לשונו:

פירוש הרמב"ם והרמב"ם (הל' מעילה פ"ה הל' ו) כתב: ערבה הגדילה בשדה הקדש לא נהנין ולא מועלין. למשנה במעילה. ולא פירש מאי שנא משאר כל אילנות שמועלים בהם כדתנן התם. ובפירוש המשנה ביאר דבריו, שכתב: וכשצומחות ערבה בשדה הקדש הואיל ואינן נמכרות ואינן ראויות לשום דבר לא נהנין ולא מועלין.

דחיית פירוש הרמב"ם ואיני יודע מה הוא זה, הא אמרינן בכמה מקומות צריפי דאורבני שהיו מכסין גגותיהן בענפי ערבה, וגם מצינו סלים של נצרים של ערבה קלופה, וגם ראויין להבעיר כדאמר בספ"ק דשבת ועוד שראויות למכור לצורך ד' מינים של חג?

אף לפירוש הרמב"ם אין הקושיא מיושבת ומ"מ לפי דבריו טעמא דר"א דנהנין בלולב משום דמצוה לאו ליהנות ניתנו. ואכתי תקשה הא דאמרן.

פירוש הראב"ד אבל הראב"ד כתב עליו בהשגות זה שיבוש שלא נאמרה במשנה אלא על אותו ערבה של אותו מקום שהיתה למטה מירושלים שיחדוהו לשם מצוה.

ביאור על פי פירוש הראב"ד ולפירושו נראה לי הא דלא נהנין אעפ"י שאין כאן צד הקדש מ"מ הרחיקו כל אדם ממנה, שאם היו נהנין היו מכלין את הכל ולא היה מצוי לערבה של מקדש בחג, ומ"מ בלולביהם היו נהנין הזקנים לר"א, דדבר מועט הוא ויש לו קצבה. ופירוש זה יתכן.

38 פסקאות, דברי הרא"ש ב - 19 פסקאות, דברי הריטב"א בשתי פסקאות בלבד. עסקו ברמב"ם מובלט על רקע התעלמותו מפוסק חשוב אחר, הוא השולחן ערוך.

בתחילה מביא רבי אריה ליב את פסיקתו של הרמב"ם ואת הסברו על פי פירוש המשניות⁵⁶. דברי הרמב"ם הובאו כפרשנות למשנה שממנה הקשה רבי אריה ליב מתוך נסיון ליישב את קושייתו, אלא שפירושו של הרמב"ם מוקשה בעיני רבי אריה ליב ולכן נדחה. מכל מקום הוא מעיר כי אף אם נקבל את פירושו של הרמב"ם למשנה אין בפירוש זה כדי ליישב את קושייתו. לכן נזקק רבי אריה ליב להשגת הראב"ד, בה מציע הראב"ד פירוש שונה למשנה: המשנה לא דנה בכל ערבה של הקדש אלא בזו שהייתה למטה מירושלים והיו לוקחים ממנה לזקוף בצדי המזבח בחג הסוכות. על פי פירוש זה ניתן ליישב את הקושיא המעסיקה את רבי אריה ליב: משנה זו אינה מתירה ליהנות מן הערבה, מפני שמצוות לאו ליהנות נתנו, אלא מפני שאין בערבה זו שום צד של הקדש. ומכל מקום אסרו על כל אדם ליהנות ממנה כדי שלא יכלו הכל וישאר די לצורכי המקדש, אך הנאת הזקנים שהיא מועטת התיירו. וממילא אין סתירה בין משנה זו לבין דברי האמוראים הסוברים שמצוות ליהנות נתנו.

בפסקה זו הובא הרמב"ם כפרשן, אלא שפירושו לא נתקבל על ידי רבי אריה ליב. דחיית הפירוש היא מכוח הבאת ראיות ממקומות שונים בהם מבואר שלא כמו פירושו של הרמב"ם.

נעיין עתה בפסקה שבה מאמץ רבי אריה ליב את פרשנותו של הרמב"ם:

בראש השנה (דף כט עמ' ב ד"ה במקדש היו תוקעים) דן רבי אריה ליב במשנה העוסקת בתקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת⁵⁷:

יום טוב ראשון של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד. אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין. עוד זאת הייתה ירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.

רש"י ותוספות הציגו הסברים למשנה זו, אלא שלדעת רבי אריה ליב פירושיהם מוקשים⁵⁸. על מנת ליישב את הקשיים הוא מקבל את פירושו של הרמב"ם למשנה, וכך הוא כותב:

<p>במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה. פי' רש"י לא בירושלים ולא בגבולין. ופי' התוס' והא דקתני כל עיר שרואה ושומעת תוקעין היינו לאחר חורבן שהתקין ריב"ז.</p> <p>ואיני יודע ירושלים בחורבנה אמאי עדיפא משאר עירות ולא תליא מילתא אלא בב"ד לרבנן ובסנהדרי גדולה לרבי אליעזר ובהא ירושלים וכל המקומות שוין.</p> <p>ועוד קשה לי, כלפי לייא דירושלים בבניינה אין תוקעין אלא במקדש לבד ובחורבנה בכל עיר שרואה כו' תוקעין. ואפילו תימא דירושלים בחורבנה ביש בה ב"ד או סנהדרין לר"א</p>	<p>הצגת פירושי רש"י ותוספות</p> <p>הקשיים בשיטות רש"י ותוספות</p>
--	---

⁵⁶ רבי אריה ליב אינו מביא את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה במלואם, והשוה לתרגומו של הרב קאפח, מעילה פ"ג מ"ז.

⁵⁷ משנה זו נזכרה לעיל דוגמה ד'.

⁵⁸ עיין מהרש"א שם על תוספות ד"ה אבל לא במדינה, שאף הוא התקשה בהבנת דבריהם וניסה ליישבם.

דומיא דיבנה, אפ"ה קשה מאי עדיפותא בחורבנה משאר עיירות שתוקעין בה בכל עיר שרואה. ועוד ק"ל אי בחורבנה איירי מאי היתה ירושלים יתירה דקאמר לשון עבר הוי ליה למימר ועוד זאת ירושלים יתירה, לשון הוה.

והרמב"ם מפרש במקדש היינו בכל העיר ירושלים, ולפי"ז ניחא הא דקאמר היתה ירושלים יתירה היינו בבניינה.

מ"מ צריך טעם מפני מה היה לה יתרון זה, ובשלמא למאי דפי' רש"י בגמ' ... אבל אי במקדש היו תוקעין היינו בכל העיר [וכשיטת הרמב"ם] וכמו שאפרש בגמ' דה"ט כיון דתקיעת שופר מה"ת לא רצו לבטל לגמרי והניחו רווחא פורתא במקדש דהיינו בירושלים בזמן הבית ושלא בזמן הבית בב"ד לרבנן וביבנה לר"א, אמאי היתה ירושלים יתירה באלו דקחשיב מיבנה וכל "מקום שיש בהן ב"ד?

וי"ל דה"ט דתוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד לאחר שחרב הבית משום דכיון דלא רצו לבטל מצות שופר לגמרי הניחו רווחא קצת, ותלו לה בב"ד מפני שאימת ב"ד עליהן וליכ' למיגרין כל כך לשמא יעבירונו, ... וכיון דאין המקום מצד עצמו גורם אלא באימת ב"ד או סנהדרין תליא מש"ה אין תוקעין אלא בפני ב"ד כדמפר' בגמ'. ... ואלו ירושלים בבניינה לאו משום ב"ד הוא אלא משום רווחא דמצות שופר שלא לבטלו לגמרי, ותלו בירושלים שהיא היתה אם מכל ערי ישראל מפני חשיבתה וקדושתה, לפיכך קרובה לה עשו כמותה מטעמא דפירשתי, הואיל ויכולה לבא שם בשבת.

לדעת רש"י ותוספות בזמן שבית המקדש היה קיים היו תוקעים בראש השנה שחל בשבת בבית המקדש בלבד, לא בגבולין ולא בירושלים. ואילו בפירוש הסיפה של המשנה "זאת עוד הייתה ירושלים" וכו' נחלקו: לרש"י המדובר הוא בירושלים בבניינה ולתוספות בירושלים לאחר חורבנה.

בפסקה זו נדחים דברי רש"י ותוספות מחמת קושיות שמקשה עליהם רבי אריה ליב, הן מסברה והן מן המשנה עצמה אותה הם מבקשים לפרש. מכח קושיות אלה הוא מעדיף את פירושו של הרמב"ם, ביד החזקה ובפירוש המשנה⁵⁹, על פיו כוונת המשנה במונח: "מקדש" לירושלים כולה. לפי פירוש זה בזמן הבית היו תוקעים בראש השנה שחל בשבת בכל ירושלים, ולא רק במקדש. ועוד ירושלים הייתה יתירה בבניינה על יבנה שאף עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעים בה בשבת. אלא שלפירוש זה צריך להסביר מדוע הייתה ירושלים בבניינה עדיפה על יבנה? רבי אריה ליב מרחיב בביאור שאלה זו ולאחר מכן משיב עליה. הן בשאלתו והן בתשובתו הוא משלב את הסבריו לדין המשנה, הן לשיטת רש"י והן לשיטת הרמב"ם.

כאן מאמץ רבי אריה ליב את דברי הרמב"ם, משלים את דבריו ומבאר אותם כדי שיתאימו אל הסוגיה. במידה מסוימת ניתן לראות פסקה זו כפרשנות לשיטת הרמב"ם בסוגיה. פסקה זו אינה יחידאית. במקומות נוספים מפרש רבי אריה ליב את דבריו של הרמב"ם, מביא לו ראיות ממקומות שונים ומיישב קושיות

⁵⁹ ביד החזקה הל' מעשר שני פ"ג הל' ד והל' שקלים פ"א ה"ג, ובפירוש המשנה ראש השנה פ"ד מ"א.

שונות על שיטת הרמב"ם. כמו בחגיגה (דף ב עמ' א ד"ה לאתויי חגרי) שכתב בסופו "ומכל מקום אין להקשות אדברי הרמב"ם מסוגיה דהיו ישראל מחצה טמאים, דפ"ז דפסחים (דף פ) כמו שאמרתי בתשובה". כוונתו לדבריו בשאגת אריה, סימן סה ד"ה ונראה לי.

תירוץ קושיות על פי דברי הרמב"ם:

במקומות אחרים נעזר רבי אריה ליב בפירוש הרמב"ם על מנת ליישוב קושיות שהקשו אחרים, כגון בראש השנה (דף כו עמ' א ד"ה עד כאן לא קאמר רבי עקיבא), מתרץ רבי אריה ליב את קושיית התוספות על פי דברי הרמב"ם:

... ולי נראה דקושיית התוספות לא קשה מידי דהאי פלוגתא דרבי עקיבא ורבי טרפון דשמעתין לחוד וההיא דפ"ב דמכות לחוד, ולא שייכי להדדי אלא תרי מילי נינהו. וההיא דפ"ב דמכות הכי פירשו, על דרך שכתב הרמב"ם (הל' רוצח פ"א הל' ה), רוצח שהרג בזדון אין ממיתין אותו העדים ולא הרואים אותו עד שיבא לב"ד וידונו אותו שנאמר: לא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט ... וכ"כ בס' המצות (ל"ת רצ"ב): הזהירנו מהרוג חייבי מיתה כשנראה שכבר עשה חטא שנתחייב עליו הריגה קודם הגיעו לב"ד אבל נביאו לב"ד בהכרח

רבי אריה ליב מדייק מהלכותיו של הרמב"ם כיצד הוא מפרש את הגמרא במסכת מכות (דף יב עמ' ב), ועל פי פירוש זה הוא מיישב את קושיית התוספות. הוא מעתיק באריכות את דברי הרמב"ם, הן במשנה תורה והן בספר המצוות, ולומד מדברי הרמב"ם כיצד יש לפרש את מחלוקת רבי עקיבא ורבי טרפון הנזכרת במסכת מכות, באופן אחר מפירוש התוספות.

מקשה על דברי הרמב"ם:

פעמים שרבי אריה ליב מקשה על פסקיו ופירושו של הרמב"ם מתוך פרשנותו שלו לסוגיה, כגון בראש השנה (דף כח עמ' א), אבני מילואים, ד"ה אלא כפאו שד, לאחר שפרש את הסוגיה כתב: מכאן [=ממה שפירש] קשה לי על מה שכתב הרמב"ם (הל' קרבן פסח פרק ה הל' ז) גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני וכן קטן שהגדיל בין ב' פסחים חייבין לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור [ע"כ]. ואמאי פטור כיון דבראשון לאו בר חיוב היה שהיה עודנו (!) קטן?.

מן האמור אין להסיק כי בעיני רבי אריה ליב הרמב"ם הוא פרשן בלבד. רבי אריה ליב מתמודד עם הרמב"ם, פוסק ההלכות, במקומות רבים. הוא מקשה על פסקיו ואף חולק עליהם ופוסק כשיטות אחרות או אפילו כפירושו שלו.

בחגיגה (דף ב עמ' א ד"ה כאן כמשנה ראשונה), דוחה רבי ארי ליב את פסקיו של הרמב"ם. פסקה זו ארוכה מאוד והדיון בה גולש לנושאים שונים. אנו נעסוק בתחילתה של הפסקה בה מעמת רבי אריה ליב את דברי הרמב"ם עם דברי רש"י ותוספות. נקדים לה את דברי המשנה והגמרא: משנה: הכל חייבים בראייה חוץ מחרש שוטה וקטן וכו'.

ובגמרא: הכל לאתויי מאי? לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין. ולרבינא דאמר: מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה, הכל לאתויי מאי? ... ואיבעית אימא לעולם כדאמרי מעיקרא, ודקא קשיא לך הא דרבינא, לא קשיא: כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה, דתנן: מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי בית הלל, אמרו להם בית שמאי: תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם, לישא שפחה אינו יכול, בת חורין אינו יכול, ליבטיל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר: לא תוהו בראה לשבת יצרה, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב לו שטר על חצי דמיו. וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי.

המילה "כל" שבמשנה באה לרבות מי שחציו עבד וחציו בן חורין שאף הוא חייב בראייה. ואף לדעת רבינא הסובר שמי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה ניתן לומר כי המשנה באה לחייבו, מפני שהיו שני שלבים בהתגבשותה של הלכה זו: משנה ראשונה ומשנה אחרונה. למשנה ראשונה סברו בית הלל, שהלכה כמותם, שמי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו משתחרר אלא עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד. למשנה אחרונה חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי שמי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו לשחררו. השתנות ההלכה ביחס למי שחציו עבד וחציו בן חורין הביאה גם לשינוי במעמדו ומילא השפיעה גם חיובו בעליה לרגל וחיובו בראייה. אולם בגמרא לא מבואר במפורש האם למשנה ראשונה הוא היה חייב ולמשנה אחרונה פטור או להפך. בנקודה זו נחלקו רש"י והרמב"ם: רש"י פירש שבמשנה ראשונה הורו בית הלל שמי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה, ולאחר שחזרו להורות כדברי בית שמאי הורו שהוא חייב בראייה, וזה לשון רש"י על אתר ד"ה משנה ראשונה:

משנה ראשונה - קודם שחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, סיפא דמתניתין דקתני חוץ מן העבדים שאינן משוחררים דאוקמא רבינא במי שחציו עבד וחציו בן חורין דפטור - נשנית קודם שחזרו בית הלל, אבל לאחר שהודו לבית שמאי שיש על בית דין לכופ את אדונו לשחררו, והוא ליה כאלו משוחרר כבר, וחייב, ומשנה שנשנית לא זזה ממקומה.

הרמב"ם בהלכות קרבן פסח פרק ב הל' יב כתב: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין, לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו עד שיעשה כולו בן חורין"⁶⁰. הרי שפסק שלמשנה אחרונה מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה.

במחלוקת זו שבין רש"י לרמב"ם עוסק רבי אריה ליב בפסקה שלפנינו: כאן כמשנה ראשונה. פירש"י למשנה ראשונה מי שחציו עבד פטור אבל למשנה אחרונה. שיטת רש"י כיון שיש ביד בית דין לכופ להרב לשחררו הוי ליה כמשוחרר וחייב.

⁶⁰ ובהשגת הראב"ד שם כתב: "מי שחציו עבד עד משל עצמו. א"א הא דלא כהלכתא דמשנה אחרונה אוכל משל עצמו". וזה כשיטת רש"י ותוספות. ועיין עוד ברמב"ם הל' חגיגה פרק ב הל' א.

התוספות
מפרשים כרש"י
ומעלים נ"מ
נוספת לדין זה

וכן פירשו התוספות רפ"ה דפסחים (דף פח, א) תנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו. ודייק עלה בגמרא משל רבו הוא דלא יאכל אבל משל עצמו יאכל. והתניא לא יאכל לא משל עצמו ולא משל רבו? ומשני כאן כמשנה ראשונה, וכאן כמשנה אחרונה ופירש"י דלמשנה אחרונה יאכל משל עצמו ולמשנה ראשונה לא יאכל.

שיטת הרמב"ם

והרמב"ם כתב (בפ"ב מהק"פ הל' יג) מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו. וגבי ראייה כתב (בפ"ב מה' חגיגה הל' א) מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מפני צד עבדות שבו [ע"כ]. הרי שמפרש איפכא, דלמשנה אחרונה פטור מן הראייה ולגבי פסח לא יאכל כלל.

פירוש רבי
אברהם בן
הרמב"ם לשיטת
אביו

ופירש ה"ר אברהם בנו, דהכי פירוש, דלמשנה ראשונה עבדינן ליה תקנתא להוציאו מחיובו, ומטעם זה אוכל משל עצמו. ולמשנה אחרונה לא עבדינן ליה תקנתא שמא יהא זה גורם לעכב שיחרורו, אלא אומרים לרבו שאינו אוכל משלך דלא קרינן בו עבד איש ולא משל עצמו אלא מהר ושחררו כדי שלא ימנע מן המצוה. אבל למשנה ראשונה דליכא חיוב לשחררו עבדינן ליה תקנה במצוה שהוא חייב בה מדברי סופרים, דאלו מן התורה פטור כדדייק רבינא ממתניתין.

קושיות על
שיטת הרמב"ם
וביאור רבנו
אברהם בנו

ותימא לי כיון דהוא פטור מן התורה למשנה ראשונה איך יחייבו רבנן להביא עולת ראייה, דאע"ג דמשום חולין בעזרה לית לן בה, דאפשר לומר דמייתי לה לשם עולת נדבה, מ"מ משמע דמייתי לה אפילו ביו"ט כמו כל חייבין בראייה, והא עולת נדבה לכ"ע אין קרב ביו"ט, כדאמרינן לקמן בפירקין (דף ז, ב)?

והכי נמי איך אוכל פסח משל עצמו מדרבנן הא כיון דמן התורה אין ראוי לאכול משל עצמו כעבד גמור, הוי ליה פסח נאכל שלא למנויו ואיכא איסורא דאורייתא. וכי ב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בקום ועשה?

ועוד ק"ל בשלמא גבי פסח עבדו לו תקנה שיאכל משל עצמו הואיל ובר חיובא דפסח הוא אלא שצד עבדות מעכב עליו מלאכול. משום הכי עשו לו תקנה. אבל ראייה דרחמנא פטריה מאל פני אדון ה', כדאמרינן לקמן, למה לן תקנה זו לחייבו, מאי שנא משאר פטורי ראייה דלא תקנו לחייב, לבד מקטן וכדי לחנכו?

הכרעת ההלכה
כשיטת רש"י
ותוספות

ומלבד הא אין פירוש זה נכון ואינם דברים של טעם, אלא ודאי עיקר כפרש"י ותוספות דלמשנה אחרונה דינו כבן חורין לכל דבר כיון דהיה כופין לרבו לשחררו הוי ליה כמשוחרר לכל דבר וחייב מן התורה במצות בין להקל בין להחמיר דהפקר בית דין הפקר. וכן פ' הראב"ד בהשגותיו.

בתחילת הפסקה מציג רבי אריה לייב את הדעות השונות: שיטת רש"י ותוספות מצד אחד ושיטת הרמב"ם מצד שני. אגב הצגת שיטת התוספות עולה נ"מ נוספת הקשורה למחלוקת זו: האם מי שחציו עבד וחציו בן חורין רשאי לאכול מקרבן הפסח או לא. בהמשך הפסקה דן רבי אריה לייב בהלכות נוספות הנובעות

ממחלוקת זו⁶¹. בהצגת שיטת הרמב"ם מביא רבי אריה לייב את שיטתו של הרמב"ם הן ביחס לחובת הראייה והן ביחס לקרבן פסח. אל שיטת הרמב"ם הוא מצרף את הסברו של רבי אברהם, בנו של הרמב"ם: דווקא למשנה ראשונה, שאין העבד עתיד להשתחרר, תקנו חכמים תקנה מיוחדת שיוכל לצאת ידי חובת מצוות ראייה ואכילת קרבן פסח, אולם למשנה אחרונה שממילא עתיד הוא להשתחרר ולקיים את המצוות כבן חורין לא ראו חכמים צורך לתקן תקנה מיוחדת כדי שיוכל העבד לצאת ידי חובתו, וממילא הוא נשאר פטור עד שישתחרר לגמרי.

שלוש קושיות מקשה רבי אריה לייב על שיטת הרמב"ם ועל הסברו של רבי אברהם ומכוחם הוא דוחה את שיטתם מההלכה, ומסכם: "ומלבד הא אין פירוש זה נכון ואינם דברים של טעם, אלא ודאי עיקר כפרש"י ותוספות". הערה זו מלמדת כי לא רק הקושיות שהיקשה גרמו לו לדחות את שיטת הרמב"ם אלא עצם הסברה שהעלה רבי אברהם אינה מתיישבת על לבו. כחיזוק לדעתו הוא מציין כי גם הראב"ד בהשגותיו פירש כרש"י. בהמשך הפסקה ממשיך רבי אריה לייב לדון בהשלכות נוספות שמעלה פסיקתו זו ביחס למקומות אחרים בש"ס.

הרמב"ם כפוסק:

פסקה זו ממחישה את יחסו של רבי אריה לייב אל הרמב"ם כפוסק. לדעתו הרמב"ם כפוף לגמרא ולמסקנות ההלכתיות העולות מן הסוגיות. במקום שמסקנת הסוגיה אינה עולה בקנה אחד עם פסקו של הרמב"ם יש לדחות את שיטתו מן ההלכה. דחיית שיטתו של הרמב"ם מן ההלכה לא מונעת ממנו להמשיך לדון בדעתו, ואף לנסות ליישב את שיטתו⁶², אך אין הוא נרתע מפסיקה בניגוד לדעת הרמב"ם. בעניין זה דומה יחסו אל הרמב"ם כאל יחסו לשאר הראשונים. מחד, הרמב"ם אינו זוכה אצלו למעמד מיוחד או לסמכות עודפת על אחרים, מאידך אין הוא מעדיף את פירושיהם ופסיקותיהם של האחרים מחמת מסורת פסיקה מסוימת. יחסו זה אל הרמב"ם דומה ליחסו לכלל ספרות ההלכה. לדעתו ספר ההלכה היחיד הוא הגמרא, ממנו יש לפסוק ועל פיו יש לבחון את פסקי ההלכה של גדולי הדורות כולם.

ניתן לסכם ולומר כי רבי אריה לייב רואה ברמב"ם הן פרשן והן פוסק, והוא מרבה לשאת לתת בדבריו. פעמים שהוא דוחה את דבריו ופעמים שהוא מקבלם. הוא אינו מסתפק בהזכרת שיטתו אלא מוסיף לה הסברים, מגן על הרמב"ם מפני קושיות שונות, אך פעמים רבות מעלה קושיות ותהיות בקשר לפסקיו ופירושיו של הרמב"ם. עם זאת דומה כי החידוש הגדול שביחסו של רבי אריה לייב אל הרמב"ם אינו באופן התייחסותו אל הרמב"ם אלא בעצם הדיון בשיטתו בתוך פרשנותו לגמרא, מה שמלמד על נטישת הפלפול ומעבר אל שיטת הלימוד החדשה. גדולי ההלכה באירופה עסקו ברמב"ם כפוסק. אך בשיבות לא

⁶¹ כגון האמור בראש השנה (דף כט ע"א): "מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא [ידי חובת תקיעת שופר] לא את מינו ולא את שאינו מינו". הלכה זו תלויה במחלוקתם של רש"י והרמב"ם, שכן אם למשנה אחרונה דינו כמשוחרר הרי שמי שחציו עבד וחציו בן חורין יכול להוציא את עצמו ואף אחרים ידי חובתו.

⁶² דוגמא נוספת לכך בחגיגה דף ב ע"א א ד"ה לאתויי חיגר.

נלמד הרמב"ם באופן שיטתי ובוודאי לא נלמד הרמב"ם כפרשן של הגמרא. אומנם הוא לא הראשון שערך בספרו דיונים מעמיקים בשיטת הרמב"ם⁶³ אך חשוב להזכיר את הדברים בהקשר לדברים שכתב מרדכי ברויאר בספרו *אוהלי תורה*⁶⁴: "מקום ייחודי תפס הרמב"ם בתוכנית הלימודים של ישיבות ליטא בדורות האחרונים. מאז ימי רבי חיים מוולוז'ין עסקו בישיבות אלה בבירור סוגיות הגמרא על פי פרשנותו של הרמב"ם כפי שהיא יוצאת מהלכותיו". על פי דבריו העיסוק האינטנסיבי ברמב"ם חדר לתוכנית הלימוד בישיבות על ידי רבי חיים מוולוז'ין. רבי חיים מוולוז'ין עצמו הוזכר כאחד הבודדים שלמדו אצל רבי אריה לייב והושפעו משיטת לימודו, כפי שכותב ברויאר⁶⁵ עצמו על השפעתו של רבי אריה לייב על ר' חיים מוולוז'ין. מסתבר כי אף בנקודה זו, בעיסוק ברמב"ם הן כפוסק והן כפרשן, הלך רבי חיים מוולוז'ין בדרכו של רבו הגדול. למותר לציין כי עד היום נלמד הרמב"ם בישיבות במשולב עם לימוד הגמרא, ושיטתו של הרמב"ם משמשת בערבוביה עם שיטות שאר הראשונים שדבריהם נכתבו על סדר הש"ס. שיטה זו, של הסקת דרך הפירוש מתוך ההלכה הפסוקה התרחבה אף ללימודם של פוסקים אחרים.

העיסוק בראשונים:

בדיון על יחסו של רבי פינחס הלוי לראשונים⁶⁶, עמדנו על החידוש שבשילוב פרשנות הראשונים, ובעיקר הראשונים הספרדיים, בלימוד הגמרא. שיטת הפלפול התרכזה בלימוד דבריהם של רש"י ותוספות בלבד. אישור לכך שדברי הראשונים הספרדיים לא נלמדו בישיבות מוצא ישראל משה תא-שמע⁶⁷ בעובדה שפירושיהם של הראשונים לא נדפסו במאה וחמישים שנה שקדמו לתקופתו של רבי אריה לייב. לדעתו, הדפסתם המואצת במאה השמונה-עשרה מלמדת על תפנית, שהביאה לשילובם בדרך הלימוד בישיבות. רבי אריה לייב היה בלא ספק ממחדשיה של שיטת הלימוד החדשה ושותף ליצירת דרך לימוד שהחליפה את הפלפול, במאה השמונה-עשרה. לצד דחייתו של הפלפול, ניכרת מספרו שיטת לימוד בעלת קוים ברורים הבאה להציע אלטרנטיבה לשיטה הישנה. עצם עיסוקו הרב בראשונים בכלל, ובראשונים הספרדים בפרט, מצביע על כיון חדש בשיטת הלימוד. בישיבות הפלפול עסקו בגמרא רש"י ותוספות בלבד. במקומות המועטים בהם עיינו גם בפירושים אחרים היה זה כדי לבדוק מאיזה פירוש נשמרו רש"י או תוספות⁶⁸, ובעצם היו הפרשנים האחרים כלי עזר להבנת פירוש רש"י ותוספות. רבי אריה לייב מביא

⁶³ רבי יהושע פליק בספרו *פני יהושע* דן במקומות רבים בדברי הרמב"ם. המהרש"א, לעומתו, ככל הידוע לי, אינו דן בדברי הרמב"ם כלל.

⁶⁴ ברויאר, מרדכי, *אוהלי תורה – הישיבה תבניתה ותולדותיה*, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 102.

⁶⁵ לעיל הערה 64, עמ' 207: "המפעל החלוצי של פתיחת ישיבת וולוז'ין היה במידה רבה תחת השפעת משנתו של הגר"א ... ר' חיים מוולוז'ין, מייסד הישיבה, ספג את המגמה האנטי פלפולית הן בהיותו מבאי בית מדרשו של הגר"א הן בהיותו תלמיד של ר' אריה לייב גונצברג בעל *שאגת אריה*, שהוזכר בין סוללי דרך הלימוד החדשה". וכן שם עמ' 206, 208. ⁶⁶ לעיל פרק ב, עמ' 160.

⁶⁷ תא-שמע, ישראל משה, "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד". *קריית ספר*, נ (תשל"ה), עמ' 325 – 336. ⁶⁸ על המונח 'נשמר' ראה: ברויאר, מרדכי, "עלית פלפול החילוקים בישיבות אשכנז", *ספר הזיכרון לרבי יעקב יחיאל ויינברג*, ירושלים, תשל"ל, עמ' רמח.

את דברי הראשונים ודן בהם כשיטות עצמאיות. בדרך כלל אין הוא מביא דברי ראשונים על מנת לבאר את דברי הגמרא עצמה. ברוב מכריע של המקומות שהוא נזקק לדברי הראשונים הוא משתמש בהם לתירוץ קושיות שונות העולות במהלך הלימוד או על מנת להסיק מהם מסקנה הנוגעת להלכה, איתה הוא מתמודד, דוחה או מקבל. דיונים אלה גרמו לסטיית הדיון מן הסוגיה אל הנושא העולה מדברי הראשונים.

אופן שילוב הראשונים בדרך לימודו:

להדגמת עיונו בראשונים נביא את דבריו ממסכת ראש השנה (דף טז ע"א ד"ה ותוקעין ומריעין כשהן עומדין). הדיון נסב סביב שאלת התוספות: מדוע אין בתקנת חכמים לתקוע בעמידה, לאחר שכבר יצאו ידי חובת תקיעת שופר בתקיעות דמיושב, משום איסור בל תוסיף? בתחילת הפסקה מביא רבי אריה ליב את שאלת התוספות ודן בה ולאחר מכן מביא את שיטת הרשב"א:

הנושא: מתי חל איסור בל תוסיף

והרשב"א בחידושו תירץ דתקנת חכמים לצורך ליכא משום בל תוסיף, דכתיב: על פי התורה אשר יורוך. ומהאי טעמא יתבינן בסוכה בשמיני בזה"ז אע"פ דבקיאים השתא בקביעא דירחא. והוא הדין בל תגרע לצורך, כגון י"ט של ר"ה שחל בשבת אע"ג דאמר רחמנא תקעו גזרו שלא לתקוע, וכל זה לצורך, וה"נ לצורך ראוי לתקוע ולחזור ולתקוע ומצוה לשמוע דברי חכמים מלא תסור.

שיטת הרשב"א
בישוב שאלת
התוספות

וקשה לי מדפריך אביי לקמן (ראש השנה דף כח ע"ב) הישן בשמיני בסוכה ילקה, ומדקשיא ליה מהישן בשמיני בסוכה יותר מכל המצות שהזמן גרמא, היינו משום דאנן יתבינן בשמיני ספק שביעי, כדפרש"י רפ"י דעירובין⁶⁹, אלמא אע"ג דתקנת חכמים היא, וכדמסיק בפ"ד דסוכה (דף מז ע"א), מיתב יתבינן, אפילו הכי שייך בל תוסיף.

קושיא א' על
דברי הרשב"א

מיהו למאי דפירשתי שם יש לומר דלא קשה כל כך.

הפניה לישוב
קושיא א'

מ"מ קשה לי מדאמר התם (ר"ה דף כח ע"ב) מתן ד' במתן אחד: ר"א אומר ינתן במתן ד' ר"י אומר ינתן במתן א'. א"ל ר"י לדבריה ה"ה עובר על בל תוסיף [ע"כ] ומאי קושיא הא כיון דלר"א ראוי ליתן מתן ד' כדי לקיים מצות זריקה למתן ד' כתקונה אין לך לצורך גדול מזה וראוי לחכמים לתקן ליתן מתן ד', והשתא אין כאן בל תוסיף כיון דעביד לה משום תקנה לצורך.

קושיא ב' על
דברי הרשב"א

ואפילו אם תדחוק לומר דהיינו מה דאזהר ליה ר"א: לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, כלומר, אבל בתערובות ליכא בל תוסיף הואיל וראוי לתקן במתן ד' משום מתן ד' שבתערובות, אע"פ שאין זה במשמע, אלא כדפירשתי שם, מ"מ הדבר תמוה בעצמו לומר

הצעת תירוץ
דחוק לקושיא
ב' וקושיא על
הרשב"א

⁶⁹ דף צו ע"א א ברש"י ד"ה ועוד הישן בשמיני בסוכה ילקה. "דמוסיף שמיני על השביעי. ואנן מיתב יתבינן בשמיני בספק שביעי לכתחילה, אלא שלא בזמנו בלא כוונה לאו תוספת הוא, ולהכי שרינן, דאי שמיני הוא לא מכוין למצות סוכה".

מסברה משום תקנת חכמים פקע איסור בל תוסיף, מאי שנא מכל איסורי תורה דקי"ל אין ב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בקום ועשה ולא אמרינן משום תקנת חכמים פקע איסור. [ו]אע"פ שיש לחלק קצת אין נראה.

דחיית ראיית הרשב"א ומה שהביא מאיסור בל תגרע דר"ה שחל בשבת דגזרו שלא לתקוע, אינו ראיה. דהתם לאו משום דע"י תקנת חכמים פקע ממילא איסור בל תגרע, דוודאי האיסור יש, אלא כיון שהוא שב ואל תעשה יש כח בידם להתנות עליה כמו שהתנו לבטל מצוות עשה של תקיעה גופיה משום סייג וגדר שמא יעבירו ד"א ברה"ר כדאמר לקמן רפ"ד.

ראייה לדחייה והכי איתא רפ"י דיבמות (ד' צ') ערל הזאה ואיזמל כו' שב ואל תעשה שאני. וה"נ יש כח לחכמים לבטל לא תעשה של שב ואל תעשה כמו בל תגרע משום סייג.

דחייה נוספת גם עיקר דברי הרשב"א תמוה לי דמשמע מדבריו דהמבטל איזה מצוות עשה פעם אחת עובר בבל תגרע, והא דאינו עובר בר"ה שחל בשבת הואיל ותקנת חכמים הוא. נמצא לדבריו המבטל איזה מצוות עשה, מלבד שעובר בעשה, עובר נמי בלא תעשה דבל תגרע, א"כ למאן דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, המבטל איזה מ"ע שבתורה ילקה משום לאו דבל תגרע שעמה, והא לא מצינו לאיזה תנא או אמורא דנימא הכי.

בתחילת הקטע מוצגת שיטת הרשב"א ביישוב שאלת התוספות. לדעת הרשב"א אין משום איסור בל תוסיף במקום שחכמים תקנו להוסיף על המצווה משום שיש צורך בדבר. רבי אריה ליב מפנה לכמה מקומות מהם מוכח שאף על פי שהוסיפו על המצווה משום צורך מסוים יש בדבר משום איסור בל תוסיף, ומכאן שהעיקרון שקבע הרשב"א שכל מקום שהחכמים תקנו להוסיף על המצווה משום צורך שראו בדבר, אין בו משום בל תוסיף, אינו נכון.

קושייתו הראשונה היא משאלתו של אביי על רבא. לדעת רבא מצוות אינן צריכות כוונה, אמר לו אביי: "אלא מעתה הישן בסוכה בשמיני ילקה?" ופירש רש"י: "אלא מעתה. דשאין מתכוון למצווה כמתכוון דמי: הישן בשמיני סוכה. שלא לשם מצווה: ילקה. שהרי מוסיף על המצווה ועובר משום בל תוסיף". אולם לדעת הרשב"א אין כאן משום בל תוסיף שהרי חכמים תקנו שישבו בסוכה בשמיני שהוא ספק שביעי?

שאלתו השנייה של רבי אריה ליב מפנה לאותה סוגיה עצמה⁷⁰ שם מוזכרת מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע. גם משם מוכח שאף שחכמים תקנו תקנה לצורך מסוים עדיין יש בו משום איסור בל תוסיף. למרות שרבי אריה ליב מציע פתרון דחוק לשאלתו השנייה, ומפנה את הלומד לחידושו לאותה סוגיה, שימצא מענה גם לשאלתו הראשונה, אין הוא מקבל את שיטת הרשב"א מכח הסברה "מ"מ הדבר תמוה בעצמו לומר משום תקנת חכמים פקע איסור בל תוסיף, מאי שנא מכל איסורי תורה דקי"ל אין ב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בקום ועשה ולא אמרינן משום תקנת חכמים פקע האיסור".

⁷⁰ בראש השנה דף כח עמ' ב

הפסקה מסיימת בדחיית הראיה שהביא הרשב"א לשיטתו. הרשב"א הוכיח את דבריו מאיסור 'בל תגרע'. שהרי בראש השנה שחל בשבת גזרו חכמים שלא לתקוע. מדוע אין בזה משום איסור בל תגרע? אלא שמכאן ראייה שבמקום שחכמים ראו צורך לתקן תקנה להוסיף או לגרוע מן המצוות אין בזה משום בל תוסיף או בל תגרע. לדעת רבי אריה ליב אין זו ראייה, כיון שבמקרה זה אכן נוהג האיסור שלא לגרוע מן המצוות, אלא שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. רבי אריה ליב מחזק את דחייתו במובאה מגמרא ביבמות המלמדת שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. רבי אריה ליב אינו מסתפק בדחייה זו ומצרף לה דחייה נוספת. עצם הנחתו של הרשב"א שהמבטל מצווה עובר בלא תגרע תמוהה, דא"כ כל המבטל מצווה, מיד עם ביטולה עובר גם לאו נוסף, בל תגרע, וא"כ מדוע אין לוקים על ביטול מצווה למ"ד שלוקים על עשה שאין בו מעשה? דחייה זו מערערת על הנחתו היסודית של הרשב"א.

כאמור לעיל, פסקה זו התרחקה מסוגיית הגמרא, העוסקת בדיני תקיעת שופר בראש השנה, אל קושיית התוספות, ומהם אל דברי הרשב"א. הדיון הוא בשיטה ובמסקנות העולות ממנה להלכה. הדיון כולל בחינת דברי הרשב"א לאור סוגיות העוסקות באותו נושא ודחיית הראיות שהביא הרשב"א. מעבר לכך מוקדש מקום חשוב לדיון בסברה ובהשלכותיה. שיטת לימוד זו, המתמקדת בבירור של נושאים ולא של סוגיות, אופיינית לרבי אריה ליב. במקומות רבים הוא אוסף מכל מרחבי הש"ס את החומר הנוגע לנושא שבו הוא דן, פעמים אגב עיסוק בשיטת ראשונים ופעמים אגב קושיא או שאלה העולות מתוך הסוגיה, ומנסה למצוא אחדות בין כל המקורות ולהסיק מסקנה הלכתית או סברה עיונית בטעם הדין, שבכוחה להסביר את החילוקים שבין הסוגיות השונות שאסף. ראייה אחדותית זו של הש"ס כולו היא אבן יסוד ביחסו אל הראשונים בפרט, ובשיטת לימודו בכלל, כפי שנראה בדוגמה הבאה⁷¹. תפיסה זו גרמה לו להתרחק מתירוצים הרואים בסוגיות סותרות מחלוקת אמוראים או תנאים, כפי שהתוספות שמתרצים פעמים רבות את קושייתם בקביעה כי יש כאן מחלוקת סוגיות⁷².

מתרץ קושיות על שיטות הראשונים:

בפסקה זו דוחה רבי אריה ליב את דברי הרשב"א, אולם יש והוא בא להגן על שיטות הראשונים מפני קושיות שונות שהקשו נגדן. בראש השנה (דף כח ע"א ד"ה שלמים דלאו בני מעילה נינהו) הוא מאריך לדון בדעת התוספות הסוברים שבמצווה הבאה בעברה אינו יוצא ידי חובה מדרבנן. ובסיום הפסקה כתב: "ודע דיש מפרשים דמצווה הבאה בעברה מן התורה אינו יוצא ידי חובה, וכאן לא באתי אלא ליישב שמעתין לשיטת התוספות". אולם יש והוא נשאר בקושיא, ובמקומות שדברי התוספות נראים בעיניו

⁷¹ דוגמה נוספת לכך ראה בראש השנה דף כח ע"א ב בד"ה הרי הוא עובר על בל תוסיף, וכן שם באבני מילואים ד"ה הרי הוא עובר על בל תגרע. את פסקאות אלה יש לראות כהשלמה לפסקה שהבאנו בדוגמה הראשונה ובשלושתן יחד בוחן רבי אריה ליב את האיסורים: 'בל תוסיף' ו'בל תגרע' מכל צדדיהם.

⁷² על דרך זו ביישוב קושיות עיין: אורבך, אפרים אלימלך, בעלי התוספות, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו, כרך ב, עמ' 726 – 727, ושם הערה 32. וכן עיין תוספות פסחים דף פ"א ע"א ד"ה לריש לקיש דאמר, שכתבו: "והיא מסוגיות חלוקות". וכן בחולין דף ס ע"א ד"ה פסוק זה, שכתבו: "ושמא אגדות הם שחלוקות זו על זו". ועוד.

תמוהים ביותר הוא כותב⁷³: "מיהו נראה שנעלם מהם סוגיא דפרק ג' דמנחות ... וכמדומה לי שדברים הללו מאיזה תלמיד טועה הן". ובמקום אחר הוא כותב⁷⁴: "ופשוט בעיני שדברים הללו לא יצאו מפי רבותינו בעלי התוספות אלא איזה תלמיד טועה אמרו".

השוואה בין שיטות הראשונים:

פעמים שאין רבי אריה לייב מסתפק בשיטה אחת, אלא דן בשיטות השונות המוזכרות בראשונים הנוגעות בעניין מסוים. מלבד מלאכת הניתוח של השיטות השונות באה לידי ביטוי בפסקאות אלה בקיאות מפליאה, לא רק בסוגיות הגמרא, אלא גם בשיטות הפרשניות השונות על כל סוגיה וסוגיה. לצורך הדגמה נעניין בפירושו למסכת ראש השנה (דף כה ע"ב), אבני שהם, ד"ה אמר רב זירא. בפסקה ארוכה זו מלקט רבי אריה לייב את שיטות הראשונים בעניין: 'אין עד נעשה דיין' ודן בהם באריכות ובעמקות. זוהי דוגמה אופיינית לדרכו לעסוק בבירור נושאים ומושגים ולא בפרשנות הסוגיה. מחמת אריכות הפסקה נעתיק ממנה רק את הנחוץ לענייננו:

הנושא: אין עד נעשה דיין

קשירת הנושא אל הסוגיה	אמר רב זירא כגון שראו בלילה. פי' דאין ראוי לגבות עדות אם לא שיעידו למחר, וכיון שצריכין להעיד אין עד נעשה דיין.
שיטת התוספות	וטעמא דאין עד נעשה דיין פי' התוס' בפ"ק דסנהדרין (דף ט') משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה וכיון שעדים בעצמן דנין לא ירצו לקבל הזמה על עדותן.
קושיות על שיטת התוספות	ובפ"ח דב"ק (דף צ') הקשו בשם הר"י דאורלינ"ש ... עק"ל דלפי טעם זה אפי' ראו ביום אמאי נעשו דיינים ע"פ ראייתן ... ועק"ל דהא אפי' עד אחד אין נעשה דיין אע"ג דב' הדיינים שעמו אינן עדים וראויים להצטרף עם אחד מן השוק לקבל הזמה על המעיד ...
שיטת הרשב"ם	ובשם הרשב"ם פי' דה"ט משום דכתיב ועמדו ב' האנשים אלו העדים לפני ה' אלו הדיינים בעינן שיעמדו העדים לפני הדיינים ולא שיהיו העדים בעצמם יושבי' ודנין.
קושיא על שיטת הרשב"ם	וגם על טעם זה קשה לי דא"כ אפי' ראו ביום אמאי נעשו דיינים הא בעינן ועמדו ב' האנשים וכו' והא ליכא דהא הן עצמן דיינים ועדים.
שיטת הרמב"ן	וראיתי להר"ן בחי' בפ"ד דסנהדרין (דף ל"ד) שפי' בשם הרמב"ן דנפקא לן מדכתיב ועד אחד לא יענה בנפש למות ודרשו רבנן התם דעד אינו עונה בין לזכות ובין לחובה והאי למות דקרא מוקי לה בא' מן התלמידים אבל עד המעיד אפי' לזכות אינו עונה כ"ש שאינו נעשה דיין.
הקשיים על שיטת הרמב"ן	ועל טעם זה גם כן קשה לי ... ועוד קשה לי לריב"י מאי איכא למימר ...

⁷³ חגיגה דף טז ע"ב ב סוף ד"ה דבר אל בני ישראל.

⁷⁴ ראש השנה דף כה ע"ב ב, אבני שהם, ד"ה מצוות אין צריכות כוונה.

שיטת ר"י והדין בשיטתו. ובשם ר"י פירשו התוספות שם בפ"ה דב"ק טעם אחר דאין עד נעשה דיין משום דנפקא לן מביום הנחילו את בניו דפרשת נחלות אותן מבקרין החולה ששמעו את הצוואה שנתן לכל אחד מבניו יעמדו כל אחד בחלקו אבל ע"פ שמיעתן בלילה לא יעמדו כל אחד בחלקו לפי ששמיעתן בלילה אינו ראוי לדון ע"פ וכיון שאינו ראוי לדון ע"פ ראיית הלילה עד שיעידו עליהן ביום ה"ל עדים לכן אין יכולין לדון דאין עד נעשה דיין, אלמא מהכא הוא דשמעין דאין עד נעשה דיין

בכמה מקומות בש"ס עוסקת הגמרא בשאלה האם עד יכול לשמש כדיין ולדון על סמך עדותו⁷⁵. סוגיה סבוכה זו נוגעת לכמה שאלות ורבו בה הפירושים ושיטות ההלכה, ודברי הראשונים עליה פרושים על פני מקומות רבים בש"ס. בפסקה זו אוסף רבי אריה ליב את השיטות המרכזיות שנאמרו בראשונים בביאור טעם הדבר: מדוע אין עד יכול לשמש כדיין. בפסקה מוזכרים ארבע טעמים, שהעלו הראשונים, לדין זה:

- א. שיטת התוספות – אין עד נעשה דיין כיון שעדות שאי אפשר להזימה אינה עדות, וכאן שהעדים בעצמם דנים הרי לא יסכימו לקבל עדות המזימה את עדותם. נמצא שעדותם פסולה.
- ב. לדעת הרשב"ם – בשעת אמירת העדות צריכים העדים לעמוד לפני הדיינים, דבר שאינו אפשרי כאשר העד הוא הדיין בעצמו.
- ג. לדעת הרמב"ן – דין זה נלמד מכך שאין עד יכול לחוות דעתו על עדותו, בין לזכות ובין לחובה, וקל וחומר שאין הוא יכול לדון על סמך עדותו.
- ד. לדעת ר"י מקור הדין הוא פסוק העוסק בחלוקת הירושה המחייב דין ביום דווקא ולא בלילה, ולכן אם שמעו את צוואת האב בלילה צריכים לחזור ולהעיד על כך, ואין להסתמך על שמיעה ששמעו בלילה, אלא לדון על סמך עדות ברורה. מכאן שאין הדיין יכול לדון על פי מה שראה בעצמו.

כמובן, שהטעמים השונים שהעלו הראשונים הביאו למסקנות ולפסקי הלכה שונים זה מזה. בפסקה ארוכה זו אוסף רבי אריה ליב את החומר המרכזי שנאמר במקומות שונים בתלמוד ובפירושי הראשונים בעניין זה, ודן בכל שיטה לעומקה. יש לשים לב כי אין הוא דן רק במסקנות ההלכתיות אלא גם, ופעמים בעיקר, בטעמיהם. אין הוא מעוניין במקורו של הדין או של ההלכה הנלמדת בלבד אלא גם בטעמו ובסברתו. עיסוק בסברה או בטעם שנתנו הראשונים להלכות ולמסקנות שהוציאו מן הסוגיות מהווה יסוד לדיונו במקומות רבים.

על רוב השיטות הוא מקשה קושיות שונות ואין הוא מציע להם תירוץ. מעניינת דרך ישובו את שיטת התוספות: "ושמא תרי ר"י נינהו, אחד ר"י הידוע, בעל התוספות, והשני ר"י אחר". השאלות הרבות שהעלה בפירושו על הגמרא ועל שיטות הראשונים גירו את הלומדים שבאו אחריו, שניסו לתרץ את

⁷⁵ בבא בתרא דף קיד עמ' א ובמסורת הש"ס שם.

קושיותיו, הן אלה שהותיר בלא תשובה והן אלה שהתשובה שהציע לא סיפקה אותם. אין ספק שקושיות אלו היו גורם חשוב לריבוי המשתמשים בספרו, ששימש הן כמקור לקושיות טובות והן לתירוצים חדשניים.

שיטת לימוד זו, הכוללת בפרשנות הגמרא דיון ארוך בבירור נושאים ומושגים, ואינה עסוקה בביאור שלבי הסוגיה דווקא, קנתה לה שביטה בשיבות רבות. דרך כתיבה זו הפכה לדרך חיה של העברת שיעורים בשיבות, ועד היום נוהגים רמ"ם ומגידי שיעורים רבים בשיבות להקדיש את שיעוריהם לבירור נושאים ומושגים ולא רק לפרשנות הגמרא. שיעורים מעין אלה נאמרים בעיקר כאשר לנותן השיעור ישנו חידוש להתגדר בו. דרך זו של אמירת שיעורים תוארה בידי הרב שלמה יוסף זוין בספרו *אישים ושיטות*⁷⁶:

רובם כולם של הרמ"ם בימינו אינם לומדים לפני בני הישיבה את המסכת עצמה. הם משמיעים שיעור של חידושי תורה על הסוגיה, אבל הסוגיה עצמה אינם רואים צורך בדבר ללמדה. חזקה על בני הישיבה שידועים ללמוד דף גמרא עם ראשונים ושכבר למדו ואף התכוננו להשיעור (!). וכתוצאה מזה, על אותן הסוגיות שאין להם שיעורים חידושים הם מדלגים לגמרי.

כבר עמדנו על כך שגם רבי אריה לייב בספרו אינו מפרש את הסוגיה עצמה, כדרך שעשו המהרש"א והפני יהושע, אלא מניח שהלומד בספרו כבר רכש ידיעה מספיקה בסוגיות העוסקות בנושא בו הוא דן ובשיטות הראשונים שעליהם. על גבי ידיעה זו הוא מרצה את קושיותיו, חידושי והערותיו. הרב שלמה יוסף זוין מתאר את הלימוד החי בשיבות ככזה. אומנם הוא לא עמד על כך שמרבית השיעורים עוסקים בבירור נושא או מושג ולא בפרשנות הגמרא, אך מעיון בתוכן העניינים של אחד מספרי הסיכום לשיעורים המועברים בשיבות נעמוד מיד על תופעה זו. לדוגמא נעתיק את כותרתם של שמונת השיעורים הראשונים שנדפסו בספר *שיעורי רבי שמואל*⁷⁷ על מסכת בבא בתרא:

- א. בשיטת הרמב"ם בהא דהמקום והאבנים של שניהם.
- ב. ביאור דין מוחזק וחזקה כל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו.
- ג. בגדר הדין חזקה כל מה שתחת יד אדם שלו.
- ד. בדין שותפים לא קפדי אהדדי.
- ה. ביאור דברי הרי"ף שכתב דמהא שמעינן דשותפי לא קפדי אהדדי.
- ו. בדין תפיסה במקום רוב.
- ז. ביאור נוסף בשיטת הרמב"ם, ובדין אם נפל הכותל שלמעלה מד' אמות.
- ח. בדין שותפים שמחלו זה לזה על החיוב כותל, וביסוד חיוב בניית הכותל.

⁷⁶ זוין, הרב שלמה יוסף, *אישים ושיטות*, הוצאת בית הלל, ירושלים חש"ד, עמ' 17. דבריו הובאו על ידי ברויאר, מרדכי, לעיל הערה 64 עמ' 234.

⁷⁷ *שיעורי רבי שמואל [רוזובסקי]*, יצאו על ידי בנו מיכל דוד רוזובסקי, חמ"ד תשנ"ג. בשער נכתב: "מתורתו של רבנו הגדול הגאון האמיתי מרן רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל ... ראש ישיבת פוניבז'".

מרביתם ככולם של השיעורים עוסקים בבירור מושגים או נושאים הקשורים למסכת הנלמדת בצורה ישירה או עקיפה. רשימה זו משקפת את הנעשה בישיבות רבות עד היום, וניתן לראות את שורשיה בדרך כתיבתו של רבי אריה ליב.

סיכום דרך שילוב הראשונים בשיטת הלימוד של רבי אריה ליב:

ניתן לסכם ולומר כי יחסו של רבי אריה ליב ללימוד הראשונים, מלבד עצם החידוש עצמו שבעיסוק בחידושי הראשונים הספרדים, עומד על ארבע יסודות:

- א. התמקדות בשיטתם בביאור מושגים או נושאים ולא דווקא בפרשנותם לסוגיה.
- ב. בחינה ביקורתית של דבריהם, הן בסברה והן ביחס לסוגיות אחרות.
- ג. לימוד לשם הסקת מסקנה הלכתית, תוך בחינת המסקנה ההלכתית עם העולה מסוגיות אחרות בהלכה זו.
- ד. עיסוק מעמיק ומאתגר בטעמים, בסברות ובנימוקים שנתנו הראשונים להלכות שונות או למושגים שונים.

יחסו זה של רבי אריה ללימוד הראשונים, ובפרט הראשונים הספרדיים, פתח תחומי לימוד חדשים ומאתגרים בפני הלומדים. יש מקום לסברה כי עם התפשטותה של השיטה, שרבי אריה ליב הוא אחד ממחדשיה, הלכה והתגברה הדרישה לספרי הראשונים, שחזרו ונדפסו במאה השמונה-עשרה, לאחר הפסקה ארוכה של מאה וחמישים שנה. האפשרות לעיון מעמיק, לחריפות ולחידוש שמזמנת שיטת לימוד זו, החליפה בהצלחה את החריפות שבשיטה הפלפולית שקסמה לרבים. בכך ניתן לראות את רבי אריה ליב כאחד החכמים שגרמו לשינויה של שיטת הלימוד הפלפולית שהייתה נהוגה עד ימיו, ויצירת שיטה חלופית הנוהגת עד היום, למרות השינויים שחלו בה.

מקומה של הסברה:

מבנהו של הספר טורי אבן, המספר הגדול של המובאות שבו והציטוטים הארוכים שמובאים תוך כדי הלימוד יכולים ליצור אצל הקורא תחושה מטעה כאילו עיקרו של הספר הוא באיסוף החומר, מיונו והשוואת המקורות השונים, ולא היא. מעבר לאיסוף החומר הנוגע לנושאים הנידונים בספר, ברוב הפסקאות הדיון מתמקד דווקא בסברה ובטעם. כבר העלנו בסעיף ב⁷⁸ כי רבי אריה ליב במקומות רבים דן בסברתו של הדין ובטעם שניתן לו בגמרא או בראשונים. על פי טעמים אלו יוצא רבי אריה ליב להסיק מסקנות, הן פרשניות והן הלכתיות. הסברה הישרה היא יסוד תלמודו של רבי אריה ליב והיא עומדת בבסיסו של הדיון. בחינת השלבים השונים של הסוגיה ושל שיטות הראשונים נעשה, לא רק מתוך השוואה למקורות אחרים או לכללים הלכתיים, אלא בעיקר מתוך התאמתם אל הסברה הישרה. כבר עמדנו כמה פעמים בפרק זה על חשיבותה של הסברה בעיני רבי אריה ליב. עמדנו על כך שמכח הסברה

⁷⁸ בסיכום הסעיף אות ד.

רבי אריה לייב חולק על ראשונים ואף פוסק להלכה בניגוד לדעתם. באחת הפסקאות⁷⁹ דן רבי אריה לייב בקיום מצווה אחת שתי פעמים בבת אחת. הוא מאריך לדון בדעת התוספות והר"ן הסוברים שלא יצא ידי חובה בקיום זה, ומה שהוסיף גרע. לאחר דחיית ראיותיהם הוא כותב: "ומ"מ אע"פ שאין ראייה מכל זה שלא כדעת התוספות אפילו הכי כיון דראיית התוספות אינו ראייה וכמ"ש, זיל בתר סברא, ומסתברא דאם כתב ב' גיטין או ב' מגילות לסוטה אחת לית לן בה. ואין התוס' [=התוספות] פוסל משום ספר אחד אמר רחמנא ולא ב'. וה"ה גבי שופר אם שמע ב' קולות ביחד מב' שופרות לית לן בה". מכאן אנו לומדים על מקומה של הסברה בפסיקת ההלכה, לדעתו. במקום שאין ראיות לאף אחד מן הצדדים יש ללכת אחר הסברה. ואכן במקומות שונים פוסק רבי אריה לייב הלכה תוך הסתמכות על סברתו. ומכלל הן אתה שומע לאו, במקום שיש ראייה לאחד מן הצדדים ולחברו אין ראייה, אין ללכת אחר הסברה אלא אחר הראיה. אומנם ראייה זו, צריך שתעמוד בפני הביקורת, ובמקום שהראיה עצמה מוקשה מכוח סברה נוטה רבי אריה לייב לדחות את הראיה. דוגמה לכך הראנו באותה פסקה עצמה⁸⁰, שם דוחה רבי אריה לייב את ראייתו של הר"ן מכח סברתו הוא בפירוש דברי הגמרא. במקום אחר⁸¹ מקשה רבי אריה לייב על דברי הרמב"ם מכוח סברה שהעלה בפירושו לגמרא שם.

דחיית דברי הראשונים מכח הסברה:

בראש השנה (דף כה ע"ב), אבני שהם, ד"ה אמר רבי זירא⁸² דן רבי אריה לייב בטעמו של הדין שאין עד נעשה דיין. וכך הוא כותב:

וטעמא דאין עד נעשה דיין פי' התוס' בפ"ק דסנהדרין (דף ט') משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה וכיון שעדים בעצמן דנין לא ירצו לקבל הזמה על עדותן.	הטעם לדין ע"פ הסבר התוספות בסנהדרין.
ובפ"ח דב"ק (דף צ') הקשו בשם הר"י דאורלינ"ש דא"כ עדים הקרובים לדיינים לא יעידו בפניהם דה"ל עדות שאי אתה יכול להזימה אע"כ יכול להזימ' בב"ד אחר ה"נ בני הזמה נינהו בב"ד אחר.	קושיית ר"י על הסבר התוספות.
והא דקאמר ועוד עדים הקרובים לדיינים לא יעידו בפניהם דמשמע מדבריו דיכולין להעיד לאו כ"ע מודו בזה	תירוץ לקושיית ר"י.
מ"מ מסברא יש להקשות כן הא בני הזמה נינהו בב"ד אחר.	למרות התירוץ קושיית ר"י קשה מסברה

⁷⁹ ראש השנה דף כז ע"ב ב ד"ה אם קול חיצון שמע לא יצא, הובא לעיל עמ' 223 והלאה.

⁸⁰ לעיל עמ' 223 ואילך.

⁸¹ ראש השנה דף כח ע"א, אבני מילואים, ד"ה אלא כפאו שד, הובא לעיל עמ' 243. וכן את דברי הרשב"א הוא דוחה מכוח סברה, כפי שהובא לעיל עמ' 248.

⁸² תמציתה של פסקה זו הובא לעיל עמ' 251, וכאן נוסף קטע מן הפסקה שלא נדון שם. ועיין שם במה שהקדמנו לפסקה זו.

התוספות פירשו שאין עד יכול לשמש כדיין לפי שלא יסכים לקבל הזמה על עדותו שלו, וא"כ זוהי עדות שאי אפשר להזימה, שהיא פסולה על פי הדין. אולם הר"י דאורלינ"ש הוכיח שהעדות כשרה גם במקום שאין הדיין מוכן לקבל את עדי ההזמה, מקרובי הדיינים שכשרים להעיד בפני דיין הקרוב להם אע"פ שלא יקבל עליהם הזמה, שהרי העדים יכולים ללכת ולהעיד בבית דין אחר, ושם תתקבל עדות ההזמה. ואם כן אף במקרה דנן, שהעד עצמו הוא הדיין אין העדות נפסלת בכך שאין הוא מוכן לקבל הזמה על עצמו. רבי אריה ליב מעיר כי הנחתו של הר"י דאורלינ"ש שהקרובים כשרים להעיד בפני דיין קרוב להם אינה מוסכמת על הכל. וא"כ יתכן שאף התוספות סוברים שאין הקרובים יכולים להעיד בפני דיין שהוא קרוב להם, לכן פירשו שכשם שעדות הקרובים פסולה כיון שאין הדיין מוכן לקבל עדות הזמה עליהם, כך כשהעד עצמו נעשה דיין עדותו פסולה מאותו טעם. אלא שלדעת רבי אריה ליב אין תירוץ זה מספיק, שאף אם נאמר שאין קרובים יכולים להעיד בפני דיין שהוא קרובם, עדיין יקשה מסברה על שיטת התוספות: הרי ניתן להזים את העדות בבית דין אחר. מכח סברה זו דוחה רבי אריה ליב את הסברם של התוספות לדין שאין עד נעשה דיין. דוגמה זו אינה יחידאית ובמקומות רבים דוחה רבי אריה ליב את הסברם של הראשונים מפני שסברתם אינה מחוורת, לדעתו.

יתכן כי המשקל הרב שנותן רבי אריה ליב לסברה בפרשנותו לגמרא לקוח משיטת הלימוד הפלפולית. עיקרה של שיטה זו נעוץ בבירור הסברה שמסתתרת מאחרי השלבים השונים של הסוגיה והדעות השונות הנזכרות בה. שיטה זו, שנתנה בכורה לעיון ולסברה, קסמה לרבים בחריפותה ובחידודה והביאה את הלימוד בישיבות למעין משחקי חשיבה חריפים שביסודם עומדת הנטייה לבירור הסברות השונות. כל כך הייתה הסברה חשובה בעיניהם עד שפעמים שהיו מעקמים את הסוגיה כדי להתאימה לסברת הראשונים, בעיקר רש"י ותוספות. בשיטת לימוד זו נמתחה הסברה עד כדי יצירת סברות עקומות אך מפולפלות ומחודדות, ואפילו סברות של שקר. חלק גדול מן הביקורת על הפלפול התייחס לעיוות הסברה בידי המפלפלים, וכדברי המהר"ל מפרג⁸³: "ואם יהיה כמבוי עקום הלא זהו אומנותו, שהוא חריצות של שקר, וכל היותר שקר, הוא חביב עוד, וכל היותר נבוך ומבולבל נקרא מפולפל ביותר". שיטה זו נדחתה על ידי רבי אריה ליב. הוא דרש להחזיר את הסברה אל ההגיון הישר. סברותיו מיושרות ומתאימות אל הסוגיה ואין הוא נזקק לעקם את מהלך הסוגיה כדי התאימה לסברתו. לא זו, אלא שבכמה מקומות הוא דוחה סברה מפני שאין היא סברה ישרה בעיניו⁸⁴. דחייה זו של מתיחת הסברה עד קצה גבול יכולתו של אדם, על ידי רבי אריה ליב, והעמדת הסברה על קו היושר אפשרו לרבי אריה ליב לשמור על מקומה של הסברה ככלי מרכזי של לימוד התורה ושל פסיקת ההלכה. נראה שאין הוא דוחה את המקום המרכזי שהפלפול העניק לסברה, אלא את החריפות של הבל. ואכן בכמה מקומות מצאנו שהוא עצמו מגביל את השימוש בסברות, כמו בדוגמאות שלפנינו:

⁸³ מהר"ל מפרג, "דרוש על התורה", דרשות מה"ל מפראג, הוצאת ספרי יהדות בע"מ, בני ברק – ירושלים תשמ"ד, עמ' מז (טור ימין).

⁸⁴ דוגמה לכך הראנו בעמ' 243 ואילך, בעניין משנה ראשונה ומשנה אחרונה.

- א. ראש השנה (דף ל עמ' ב), אבני שהם, ד"ה וקסבר עד ועד בכלל: "מכל מקום זה דוחק קצת דמחמת סברא בעלמא דלא תניא בשום דוכתא יחלוק רב אדרבי יהודה".
- ב. ראש השנה (דף כח עמ' ב) ד"ה הרי הוא עובר על כל תוסף: "מכל מקום אין סברא זו מוכרחת".
- ג. מגילה (דף ב עמ' א) ד"ה המגילה נקראת בי"א: "וזה נראה לי דחוק לבדות סברא מן הלב נגד דברי ריש לקיש המפורשים, ולא משמע שרבי יוחנן חולק בהדיא"⁸⁵.

הערות אלה מלמדות על תחימת הסברה בתחומי ההגיון הסביר והמחשבה הישרה. נוכל לסכם ולומר כי המשקל הרב שנותן רבי אריה לייב לסברה, הן בפרשנותו והן בפסיקת ההלכה, נובע אומנם משיטת הפלפול ששמה את הסברה במרכז עיונה. עם זאת שמירת התחומים והגבלתה של הסברה, ודחיית החריפות של הבל, אפשרה לו לשמור על מקומה המרכזי של הסברה.

היחס בין מקומה של הסברה לבין שילוב ספרי הפוסקים:

המקום הנרחב שתפסה הסברה בפרשנותו ובפסיקתו של רבי אריה לייב הביא לדחיית מקומם של ספרי הפסיקה השונים אל מחוץ לספרו, שכן ככל שהסתמכות על הסברה הולכת וגדלה, כך מקומם של ספרי הפסיקה הולך וקטן. ספרי הפסיקה נועדו להחליף את סברתו של הלומד. וככל שהלומד ממעיט ביכולתו למצות את הסברה וההלכה מתוך הסוגיה, כך הוא נזקק יותר ויותר לספרי פסיקה. ההתמקדות בפלפול תוך עיסוק בסברות שאינן מתאימות לפסיקת ההלכה הביאה דווקא להתפשטותם של ספרי הפסיקה. תלמידי ישיבות הפלפול שלא הורגלו בהוצאת דינים והלכות מן הגמרא נאלצו להיעזר בפוסקים. אולם החזרתה של הסברה אל תוך לימודי ההלכה, תוך תחימתה של הסברה מפני חריפות של הבל, עשויה להביא לתוצאה הפוכה: לדחיית ספרי הפסיקה. ככל שהלומד מסוגל לפרש את הסוגיה בעצמו על סמך סברתו, וסברתו ישרה ומכוונת אל ההלכה, אין הוא נזקק לאחרים שיפסקו למענו. ואכן בספר טורי אבן כמעט ולא מובאים דברים מספרי הפסיקה הראשונים, וכלל לא מובאים דברים מספרי הפוסקים האחרונים. גם פסיקת ההלכה שבספר נעשית ישירות מתוך הסוגיה ולא בתיווכם של הפוסקים. בעניין זה יש מקום להשוות בין דרכו של רבי אריה לייב לרבי שלום שכנא שהיה בין מפתחי שיטת פלפול החילוקים. עדות על יחסו לחיבור ספרי פסיקה מצאנו בתשובה אחת⁸⁶ בה מעיד בנו, רבי ישראל שכנא, כי פעמים רבות ביקשו מאביו שיכתוב ספר פוסקים, והוא סרב, וכך הוא כותב:

⁸⁵ וכן במקומות נוספים, כגון: ר"ה דף לב עמ' ב ד"ה והמעסק לא יצא, שכתב: "ואפשר לי לומר סברא להיפך".

⁸⁶ שאלת הראי'א, ורשה תרמ"ג, מהדורת צילום, ירושלים תשל"ז, ס' כה. עיין: אלון, מנחם, המשפט העברי – תולדותיו מקורותיו ועקרונותיו, מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח, ח"ב, עמ' 1120 בהרחבה על נושא זה. ושם הערה 136 על תשובה זו. וכן במאמרו של ריינר, אלחנן, "תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות ה'ט"ז – י"ז והוויכוח על הפלפול", ספר היובל לחנא שמרוק – קובץ מחקרים בתרבות יהודית, ירושלים תשנ"ג, הערה 18.

וכן קבלתי הלכה למעשה מאדוני מורי אבי הגאון רבן ומאורן של כל בני הגולה מהר"ר שלום המכונה שכנ"ו זקצ"ל ה"ה הכ"מ אשר העמיד תלמידים הרבה מסוף העולם ועד סופו מפיו חיים ומימיו שותים. וחי נפשי עולמים דזמנין סגיין בקשתי עם הרבה לומדים ממנו שיעשה פוסק ותשובתו היתה מחמת רוב חסידותו וענותנותו אשר היה עניו יותר מכל האדם אשר על פני האדמה. ואמר יודע אני דשוב לא יפסקו כי אם כאשר אכתוב מטעם דהלכה כבתרא, ואין רצוני שיסמכו העולם עלי, רצוני לומר כגון היכא דאיכא פלוגתא ביני רבוותא והוא יכריע או לפעמים יחלוק ואין לדיין כי אם מה שענינו ראות, לכן יעשה כל אחד כפי הוראת שעה כאשר עם לבבו. ומה"ט לא עשה נמי רבו הגאון מהרי"ף (מורנו הרב יעקב פולק)⁸⁷ שום ספר גם שום תשובה ששלחו למרחוק לא העתיקו בביתם אלו הגאונים מהאי טעמא אף כי היה נחשב בעיניהם כיוהרא.

התנגדותו של רבי שלום שכנא לערוך ספר פסקים משלו נבעה מהחשש כי פסיקתו תחייב את האחרים מכה הכלל 'הלכתא כבתרא' ובכך תיפגע יכולתו של הדיין לפסוק על פי סברתו וכראות עיניו. פסיקת ההלכה צריכה לנבוע מעיון בסוגיה ובשיטות השונות בפירושה, תוך הכרעה ביניהן על סמך ראות עיני הדיין והפוסק וסברתו. ובמילים אחרות, הרצון לשמור על מקומה המרכזי של הסברה בפסיקת ההלכה עומד בבסיס ההתנגדות לחיבור ספרי הפסיקה.

השקפה זו הדריכה את רבי שלום שכנא עצמו בשעה שבא לפסוק הלכה, ולמרות שברוב הישיבות שעסקו בפלפול התרחקו מפסיקת הלכה על סמך הסברות שהעלו תוך כדי לימוד, הרי שרבי שלום שכנא סמך עליהם הלכה למעשה. עדות לדרך פסיקתו זו נמצאת בשני פסקים שנדפסו ממנו בעניין סבלונות ומתשובות חכמי פולין המתייחסים לפסיקתו. חיים זלמן דמיטרובסקי במאמרו "על דרך הפלפול"⁸⁸ תאר את תשובות אלה של רבי שלום שכנא:

התשובה מתבססת בראש וראשונה על ניתוח הסוגיה התלמודית הנוגעת לשאלה בדרך של עיון מקומי. פוסקים כמעט ואינם נזכרים כלל ואינם מובאים כבני סמכא לפסוק על פיהם ופירוש הסוגיות הוא עצמאי ובלתי תלוי אפילו ברש"י ותוספות.

תלמידו הגדול של רבי שלום שכנא, הרמ"א, כתב עליו בתשובה⁸⁹ "מורי הגאון מהר"ר שכנ"ו זקצ"ל לחמיר מאוד בעניין ... ורצה להראות מתוך פלפולו הגדול ... "אלא שהרמ"א דוחה שם את מסקנותיו של רבי שלום שכנא. רבי בנימין אהרון סלניק, מחבר שו"ת משאת בנימין ותלמידו של המהרש"ל, דחה אף הוא את דברי רבי שלום שכנא הללו וכתב (שו"ת משאת בנימין, וילנא, תרנ"ד, סי' טז):

וראיתי להרב הגדול הגאון מהר"ר שכנא ז"ל שכתב בתשובה אחת והפליג מאד להחמיר בכה"ג ולא מלאני לבי להביא דבריו בתוך דברינו, זה בהיות כי הרב הנזכר עם שהיה חכם גדול ומופלג

⁸⁷ ראה לעיל פרק א הערה 9.

⁸⁸ ספר היובל לכבוד ש. בארון, ניו יורק, 195, חלק עברי, עמ' קכו.

⁸⁹ שו"ת הרמ"א, ורשה תרמ"ג, מהדורת צילום, ירושלים תשל"ז, סי' ל.

מאוד סמך עצמו על גדולתו ורוחב לבבו ובחר לו לעצמו ביאור חדש בפירוש הסוגיא במסכת קדושין ומתוך פירושו יצא לו הדין לחומרא. ואנו אין לנו עסק בפירושים חדשים רק אנו סומכין עצמינו על פירש"י ובעלי התוספות ושאר המחברים הראשונים אשר היו לפנינו ומימיהם אנו שותים לא נסור ימין ושמאל מכל הדברים ופירושים אשר העמידו לפנינו. וכל רבותי ושאר גדולי הדור היו כלם תלמידי הגאון הנזכר ואעפ"כ לא חשו לדבריו. ופוק חזו מה עמא דבר שהרי לא ראינו ולא שמענו בכל הארצות הללו בכמה שידוכין ששולחין סבלונות בעדים ולפעמים חוזרין השידוכין ואין פוצה פה ומצפצף להצריך גט.

מלבד דחיית פסק ההלכה של רבי שלום שכנא, אנו מוצאים בתשובתו ביקורת על דרך פסיקת ההלכה. הוא מתקיף את פריצת הדרך החדשה בביאור הסוגיא וההימנעות מהסתמכות על המחברים אשר היו לפניו. מכל מקום רבי שלום שכנא עצמו ייחס חשיבות גדולה למקומה של הסברה בפסיקת ההלכה, ואף לסברות מבית המדרש הפלפולי נתן מקום בראש בפסיקת ההלכה⁹⁰. נימוק זה נגד רעיון הקודיפיקאציה של ההלכה עומד גם בבסיס עיונו של רבי אריה ליב שראה בסברה חלק חשוב מפסיקת ההלכה. אומנם הוא לא הרחיק לכת כרבי שלום שכנא ודחה את הסברה המפולפלת מתחום פסיקת ההלכה, וכמו כן הגביל את השימוש בסברה, כפי שהראנו לעיל, אך עם זאת עדיין שמר על מקומה המרכזי הן בפרשנות והן בפסיקת ההלכה.

גמרא והלכה:

במהלך הדיון בפרק זה הקדשנו מקום לניתוח דרכו של רבי אריה ליב בפרשנות הגמרא וכן מקום לניתוח דרך פסיקת ההלכה שלו. הבחנו בין פסקאות בהן עוסק רבי אריה ליב בפירוש הגמרא לבין פסקאות העוסקות בהלכה. ההבחנה נעשתה בעיקר על פי הנושא הנדון ועל פי סממנים אחרים, כגון: האם ישנה פסיקת הלכה בפסקה או אם הדיון נוגע למעשה, וכדומה. פסקאות שחסרו סממנים הלכתיים ועסקו בפירוש צדדים שונים של סוגיית הגמרא הוגדרו על ידינו כפרשניים, האחרים הוגדרו כקטעים הלכתיים. על פי הלך החשיבה המקובל היום הגדרה זו שרירה וקיימת, אולם ספק רב אם רבי אריה ליב עצמו היה מקבל הגדרה זו. גם הוא היה מודע לכך שספרו מכיל סוגים שונים של פסקאות, אולם בעיניו כולם הלכה. הלך המחשבה הרואה בהלכה הדרכה מעשית בלבד היה זר לרוחו. תפיסתו את ההלכה הייתה רחבה, ובעיניו התלמוד כולו הוא ספר ההלכה המרכזי, לא רק למקורותיה של ההלכה אלא גם ללימודה של ההלכה. ביטוי לתפיסה זו ניתן לראות במנהג לקרוא לגמרא בשם 'הלכה', וללימודה 'לימוד הלכה', כפי

⁹⁰ גם בין המתנגדים לקודיפיקאציה של ההלכה נשמעה הטענה כי הקודיפיקאציה של ההלכה ממעטת את מקומה של הסברה בתהליך הפסיקה. עיין אלון, מנחם, *המשפט העברי*, לעיל הערה 86, ח"ב עמ' 1148 על ביקורתו של ר' חיים אחי המהר"ל על הקודיפיקאציה.

שכותב רבי אליהו קפאסלי בשעה שהוא מתאר את סדר הלימודים בישיבתו של רבי יהודה מינץ⁹¹: "והפלפול היה נעשה מבחון, רצוני מבלתי שיפתחו ספר, כי הייתה ההלכה שגורה בפי כל, לא הייתה שם אתם בלתי גמרת הרב שבה מראה להם ההלכה". ההלכה הנלמדת היא הגמרא שבה היו עוסקים באותה שעה. כמו כן בדברי המהר"ל⁹²: "וילמדו שיטת ההלכה בכל יום ויחזרו על תלמודם תמיד עד שיהיה בידם. ואותם שיהיה להם פנאי ילמדו הפוסק, ואין זה לכולם, רק לאותם שכבר הגיעו למדרגה זאת, כי די אל רובם בשיטת ההלכה וחזרת הלימוד היותר נבחר מהכל". גם בדבריו ההלכה היא הגמרא. אומנם גם בישיבות שלמדו בשיטת הפלפול, ולמעשה נתקו בין הגמרא וההלכה, נקראת הגמרא בשם הלכה, אולם בדברי המהר"ל ישנה קריאה ברורה להתמקד בלימוד הגמרא במקום בספרי הפסיקה, מתוך כוונה שלימוד הגמרא ימלא את מקומם של ספרי הפסיקה בהוראת ההלכה. לימוד ספרי הפסיקה נועד רק למי שכבר מילא את כרסו בתלמוד, ורק בזמן הפנוי. בהמשך דבריו מסתייג המהר"ל מלימוד השולחן ערוך, ולטוענים כי עד שיספיקו ללמוד ההלכה מתוך התלמוד יעבור זמן רב הוא משיב:

אך את זה תוכלו לעשות לפחות לבחור אחד מן הפוסקים הכוללים חוקי התורה ומשפטיה, ובפרט אשר בני דורנו נמשכים אחריו, וקחנו על זרועותיך ללמד לתלמידים תדיר בכל יום כמו סוגיית ההלכה [=הגמרא] בתמידות. והפוסק יהיה חקוק על לוח לבך לא יוסר, ושיטת ההלכה [=הגמרא] לא תסור מנגד עיניך יום יום מכל ימות השנה. אומנם הדרך אשר הלכו בו הראשונים כל ימי חייהם הוא אשר אמרנו, ללמוד משנה ותלמוד ולחזור עליהם עד שיהיה תלמודם בידם.

תוכנית הלימודים צריכה לכלול משנה וגמרא, ולימוד ספרי הפסיקה נעשה רק מתוך הכרח, וגם אז בצמוד לסוגיה הנלמדת באותה שעה בישיבה. כוונת המהר"ל להעמיד את לימוד הגמרא מעל ללימוד ספרי הפסיקה, ואת לימוד ההלכה מן הגמרא עצמה⁹³. בעניין זה דומה שיטתו של רבי אריה ליב לזו של המהר"ל. המהר"ל ביטא בדברים אלה את ביקורתו על שיטת הפלפול ששלטה בזמנו בישיבות. הפלפול ניתק בין הגמרא וההלכה ומטרת הלימוד בישיבה הייתה פרשנות הטקסט והלימוד עצמו, ובמפורש לא ללמוד על מנת להסיק ממנו מסקנות הלכתיות. נתק זה שבין לימוד הגמרא לבין ההלכה הביא להתפשטותם של ספרי הפסיקה. התפשטות זו של ספרי הפסיקה העצימה את נתק שבין ההלכה למקורותיה התלמודיים, הן בכך שהשלימו את החסר שבשיטת הפלפול ובכך אפשרו להמשיך ללמוד בשיטת הפלפול מבלי להיות מוטרדים מאי ידיעת ההלכה, והן בכך שהלומד בספרים אלו קיבל מן המוכן את פסק ההלכה מבלי שעיין תחילה במקורותיו. ההתנגדות ללימוד ספרי הפסיקה נובעת מן הרצון לחזור ולקשור את ההלכה במקורותיה התלמודיים. גם בנקודה זו השתוו המהר"ל ורבי אריה ליב. תפיסת

⁹¹ הובא אצל ברויאר, מרדכי, "עלית הפלפול והחילוקים בישיבות אשכנז", ספר הזיכרון לרבי יעקב יחיאל וויינברג, ירושלים תש"ל, עמ' רמח.

⁹² לעיל הערה 83, עמ' מו (טור ימין).

⁹³ על שיטתו של המהר"ל בעניין זה עיין: אלון, מנחם, המשפט העברי, לעיל הערה 84, ח"ב עמ' 1149. עוד על המהר"ל עיין שם ח"ב עמ' 1149 בהערה 38 ובמקורות שהביא שם.

התלמוד כולו כספר ההלכה נובע מראיית ההלכה בצורה רחבה הכוללת, מלבד ידיעת הדין הלכה למעשה, את ידיעת טעמיו של הדין, חילוקי הסברות הקשורות בו והראיות שיש להביא לשיטות השונות שבכל נושא מכל מרחבי התלמוד. הדיון הפרשני הוא חלק בלתי נפרד מהסוגיה ההלכתית ולכן יש צורך בהבנה מעמיקה ובהירה של הסוגיה וכן בבקאות בתלמוד ובשיטות הראשונים.

קשירת ההלכה במקורותיה התלמודיים:

כבר עמדנו⁹⁴ על מאפייני הניתוח ההלכתי של רבי אריה לייב. מקום חשוב בהכרעת דין, בקבלתה של שיטה או בדחייתה, תפסו הראיות שהביא בעד ונגד כל שיטה והתאמתה אל סוגיות הש"ס השונות. מנגד עמדנו על כך כי הוא אינו מתחשב בשיקולי פסיקה הנובעים מסמכותם של הפוסקים או ממספרם, כגון: פסיקה כדעת הרוב⁹⁵. שיטת לימודו, כפי שהיא באה לידי ביטוי, הן בטורי אבן והן בשאגת אריה, קושרת את ההלכה במקורותיה התלמודיים. אומנם רבי אריה לייב אינו הראשון שקשר את ההלכה במקורותיה, אולם חשוב להעיר הערה אחת על פעלו זה:

בשעה שנתפרסם השולחן ערוך קמו לו מתנגדים רבים. נימוקים שונים הועלו נגד הקודיפיקציה של ההלכה. בין שאר הנימוקים נטען כי לימוד בספר פוסקים מנתק את ההלכה ממקורותיה ובכך פוגע בהבנת ההלכה ובלמודה, כפי שטען המהרש"א⁹⁶:

בדורות הללו, אותן שמורים הלכה מתוך שולחן ערוך, והרי אינם יודעים טעם העניין של כל דבר, אם לא ידקדקו מתחילה בדבר מתוך התלמוד, שהוא שימוש תלמידי חכמים, וטעות נפל בהוראתם, והרי הן בכלל מבלי עולם ויש לגעור בהן.

ביקורת דומה מתח רבי שלמה לוריא⁹⁷ על השולחן ערוך, אלא שהוא לא הסתפק במתיחת ביקורת וחיבר ספר שבו הוא מציע דרך חלופית לשולחן ערוך. בהקדמתו לספר הוא מפרט את דרך עבודתו: "וזה היא שיטתי להביא כל הדעות קדמאי אמצעי ובתראי, פוסקים ומחברים ומנהגים, הלכה, בעלי תשובות, כותבים (!) אגרות, קובצים וליקוטים"⁹⁸. לאחר שהביא את כל השיטות הוא מכריע את ההלכה על פי ראיות מן התלמוד, ואין הוא מתחשב במשקלו של הפוסק או הפרשן:

אבל האמונה באמונת שמים שהוכחתי כמה פעמים, בפרט מן הפוסקים האחרונים, שטעו בכמה מקומות מן התלמוד כאחד מן התלמידים הטועים בעיון הלכה, על כן שמתי פני כחלמיש לאמר עליהם אמרתי פני עליון כולהון אכן כאדם ידרושון, ולכן לא אאמין לשום אחד מן המחברים

⁹⁴ בתחילת הפרק – דוגמאות הלכתיות – מאפיינים הלכתיים.

⁹⁵ לעיל עמ' 227 סע' ג.

⁹⁶ סוטה דף כב עמ' א ד"ה ירא את ה' בני.

⁹⁷ על המהרש"ל עיין: רפ"ד, מאיר, המהרש"ל והים של שלמה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"א.

⁹⁸ מהרש"ל, ים של שלמה, חולין, הקדמה שניה. וכן להלן.

יותר מחברו, אף שיש הכרע גדול בין מעלותם למי שהורגל בהם בעיון רב. מכל מקום התלמוד הוא המכריע וראיות ברורות יתנו עדיהן ויצדקו.

לאחר שהתחיל בעבודתו ראה שנטל על עצמו משימה גדולה ממידתו⁹⁹ ולכן החליט לחזור מכוונתו המקורית ולקצר בעבודתו ולהזכיר כל דין בקיצור עם ראיה קצרה, אלא שאז יצא ספרו של רבי יוסף קארו, הבית יוסף, ורבים החלו לעסוק בו ולפסוק על פיו, דבר שאילץ את המהרש"ל לשוב אל כוונתו המקורית להביא את כל מקורות ההלכה בכל עניין ועניין שהוא דן בו.

ספרו של המהרש"ל, *הים של שלמה*, מסודר על סדר הגמרא, ובכל דין מובאים מקורות הדין בתלמוד ושיטות הפוסקים, תוך דיון ארוך בנימוקים ובראיות עד להכרעת ההלכה. אחידות ההלכה עם מקורותיה בולטת בספר ובישיטה של מחברו. כאמור, ראה המהרש"ל בספרו הצעה חלופית לשיטה שהציעו רבי יוסף קארו והרמ"א בספריהם. המהרש"ל בן המאה ה-16¹⁰⁰ כתב את ספרו מתוך מגמה ברורה לקשור את ההלכה במקורותיה, לא רק בעת פסיקת הלכה, אלא גם בעת לימודה. ניתן להצביע על כמה הבדלים בין ספריו של המהרש"ל לספריו של רבי אריה ליב¹⁰¹, עם זאת שניהם כתבו את ספריהם על סדר הגמרא מתוך מטרה להסיק מסקנות הלכתיות על סמך ראיות מן התלמוד. הצמדתה של ההלכה אל התלמוד, הן בתוכן והן בצורה, מייחדת את שניהם. לעומתם החכמים שבאו אחרי המהרש"ל ועד לרבי אריה ליב לא הלכו בדרכם. ספרי הלכה רבים נתחברו בין זמן חיבורו של המהרש"ל לבין יציאת ספריו של רבי אריה ליב לאור, אולם אף אחד מהם אינו ערוך במתכונתם.

על הקשיים שבספרות הכוללת את הגמרא וההלכה יחד ייחד רבי מרדכי יפה, בעל הלבושים, את הקדמתו לספרו. בהקדמה זו הוא כותב כי רבי יוסף קארו בהקדמתו לספרו הגדול *בית יוסף* כותב שאחת ממטרותיו בחיבור *הבית יוסף* היא: קיצור הסוגיות. מחמת אריכות הגלות התרבו הספרים, הדעות והמחלוקות ואין אדם יכול לעמוד על כולם. ולכן החליט הוא לאסוף את כולם לספר אחד, שיהיה בו הכל ובקצרה. ואכן ספרו נתקבל בשמחה ובהערכה בין כל גדולי הדור, אולם, מטעים בעל הלבושים, "ברוב הימים ראיתי והתבוננתי כי עדיין דרכו הוא דרך ארוכה מאד, כי הוא ז"ל לרוחב התפשטות שכלו הרב עיין בו נקלה,

⁹⁹ "ועתה אני אודה ולא אבוש כי לא ירדתי לדעת החכם במה שאמר: לעשות ספרים אין קץ [ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגעת בשר (קהלת פרק יב, יב)] כי הזהיר החכם כפשוטו, והפך פניו נגד המחברים ועושי ספרים שרוצים לתקן כל השאלות מבלי ספקות ולהאריך בראיות כדי לחזק דבריהם כחומה של ברזל, אין קץ לדבר ונלאה בפירושם איש כמוני, שהוכרחתי להביא כל הדעות עד שעלה מסכת בבא קמא שחיברתי בערך ספר שלם מן המחברים. ואח"כ התחלתי לחבר מסכת יבמות ובשתי שנים לא הגעתי אלא לחצי המסכתא, ועל כתובות יגעתי שנה תמימה ולא הגעתי אלא לשני פרקים, ופרק מצוות חליצה עסקתי חצי שנה ויותר. העירוני רעיוני והשיבו לי כליותי: נבול תיבול וגו' רצוני לומר: הקורא בו, עד מתי יהיה יגעך ולישא המשא הגדול שאי אפשר לישא במשא ואי אפשר להוציא מן הכח אל הפועל בב' טעמים: או מבלי זמן להכיל כל החיבור או מפני שילאו בו כל הקוראים וישוטטו בו עיני המורים וכמה משאות לא ישאוהו". לעיל הערה 98.

¹⁰⁰ חי בין השנים 1510 – 1574.

¹⁰¹ המהרש"ל הקפיד להביא את כל החומר הנוגע לסוגיה מהתלמוד ומן הפוסקים ואילו רבי אריה ליב אסף את החומר הנוגע לסוגיה מן התלמוד בלבד, ועוד.

קראו קצרה, אבל לנו העניינים והאביונים בתורה עדיין ארוכה וארוכה היא. אז אמרתי אלך לי בעקביו וארשום לי קיצור הדינים, ע"פ הסכמתו שכתב להשען על שלושה עמודי ההוראה ז"ל, אבל אסכרם בטעמיהם ובדדמי בקיצור שאפשר, וזה החלי לעשות¹⁰². אולם אחרי הדברים האלה מחמת הפרעות הוא גורש ממקומו וחדל ממלאכתו. בינתיים יצא השולחן ערוך עם הגהות הרמ"א לאור והוא חשב שנעשתה מלאכתו על ידי בעל הבית עצמו – הוא מרן. אולם עד מהרה הוא גילה כי השולחן ערוך קצר מדאי, והוא כותב:

וראיתי כי קצור קצרה ידם מאוד ... אז ראיתי ואמרתי הנה עתה הגיע לי העת לחזור למלאכתי הראשונה, כי עדיין הניחו לי רבותי מקום להתגדר בו, כי רחוקים וגבוהים הם דרכיהם מדרכי ומחשבותיהם ממחשבותי, כי הם לרוחב בינת ובקיותם שהיו בקיאים בכל שיטת הגמרא והפוסקים והיו גלויים להם טעמי כל דין ודין בע"פ, לא כתבו רק (=אלא) ראשי פרקים ופסקי הדינים בקיצור מופלג, כאילו היו כולם הלכה למשה מסיני בלא טעמים, אשר לא יגיע מזה תועלת מספיק רק להם ולאשר בגילם ... כי אי אפשר לדין בלא טעם כמו שאי אפשר לאוכל בלא מלח ... על כן אמרתי הנה הגיע לי עת דודים לדבר ולחזור למלאכתי הראשונה להעתיק כל דין ודין על בוריו, ושלא להשמיט שום דבר ממה שהשמיטו, ולגמור בעזר האל יתברך אותם בדקדוקיהם ובטעמיהם כאשר התחלתי. ויהיה ספרי זה כדבר הממוצע בין שני הקצוות, קצה אחד הוא החיבור הגדול של הרב המשבי"ר ז"ל שעשה סביב הטור ז"ל שהוא ארוך הרבה, והקצה השני הוא השולחן ערוך של ב' הגדולים הנזכרים ז"ל שהוא קצר מאוד, וספרי זה הוא אמצעי ביניהם, יאריך במקום הצורך לטעמים ויקצר במקום הראוי, למען יספיק לכל מעיין בכל טעמי הדינים בקצרה.

ואכן בספרו הביא רבי מרדכי יפה את ההלכות וטעמיהם בקצרה תוך השמטת מקורם התלמודי של ההלכות והדינים. דבריו של רבי מרדכי יפה חשובים משום שיש בהם הסבר למגמה חדשה שהלכה והתפתחה על ידי מפרשי השולחן ערוך. אל פסק ההלכה הוסיפו את הנימוקים והטעמים מן הגמרא והראשונים, אך לא את הסוגיות עצמן¹⁰³. למעשה תרמו מפרשי השולחן ערוך להתקבלותו של השולחן ערוך כספר ההלכה המוסמך¹⁰⁴. פירושיהם הם הרחבות בסגנונות שונים של הדין שהובא בשולחן ערוך בקיצור. אין בהם מאריכותו של הבית יוסף ולא מקיצורו של השולחן ערוך. מכאן ואילך עבודתו של הפוסק התרכזה בשולחן ערוך ובמפרשיו. ספרות זו והתפשטות הלימוד בשיטת הפלפול בישיבות באותה התקופה היו בין הגורמים לניתוק הגמרא מן ההלכה, ושל ההלכה ממקורותיה התלמודיים. כתיבתו של רבי

¹⁰² יפה, רבי מרדכי, לבוש מלכות, ירושלים תש"ס, או"ח, ח"א, בהקדמה, וכן להלן.

¹⁰³ כמות החומר שנכתבה על מפרשי השולחן ערוך שכתבו את פירושיהם במאות ה-16 וה-17 מועטת ביותר. עיין: אלון, מנחם, המשפט העברי, לעיל הערה 84, ח"ב, עמ' 1137 ואילך ושם עמ' 1186 ואילך. מסיבה זו אין בידינו סקירה ברורה על מגמותיהם ועל יחסם לשאלות שאנו דנים בהם.

¹⁰⁴ אלון, מנחם, המשפט העברי, לעיל הערה 86, ח"ב, עמ' 1181, בדבריו על רבי יהושע ולק בעל הסמ"ע.

אריה ליב, הן בספרו *שאגת אריה*, וביותר בספרו *טורי אבן*, מהווה סנונית ראשונה הקוראת, לאחר יותר ממאה וחמישים שנה, להחזרת לימוד ההלכה אל קדמותו תוך קשירת ההלכה אל מקורותיה התלמודיים¹⁰⁵. הספר נתחבר על סדר התלמוד, ואף שנכתב כפירוש לתלמוד, חלק ההלכה שבו רב. מגמה זו, לקשור את ההלכה אל התלמוד, שבאה לידי ביטוי בשיטתו של רבי אריה ליב, הלכה והתפשטה. חכמים שבאו אחריו אמצו לעצמם את דרכו בלימוד ההלכה, למרות שדרך כתיבתם היתה שונה. הם כתבו את ספריהם על סדר *השולחן ערוך*, ולא על סדר הגמרא, אך מטרתם לקשור את ההלכה אל התלמוד בולטת בכתיבתם. בין המחברים שבאו אחריו, והמשיכו את אותה המגמה ניתן למנות במאה השמונה עשרה את הגר"א בביאורו ל*שולחן ערוך* ובמאה התשע-עשרה את רבי יחיאל מיכל מחבר ספר *ערוך השולחן*. מחקר מקיף וממצה על דרכו של הגר"א בביאורו ל*שולחן ערוך* עדיין אין בידינו. שלמה זלמן הבלין במאמרו על ביאורי הגר"א ל*שולחן ערוך*¹⁰⁶ עמד על כמה ממאפייניו של הביאור. "ביאורי הגר"א הם למעשה חיבור בשיטה מדעית. הוא רצוף ומלא, מציין את המקורות הרלבנטיים כולם שהם יסודות ההלכה ומהם מקור ההלכות, ומקיף את כל הנחוץ לדיונו". בהמשך דבריו עומד הבלין על השוני שבין שני החיבורים. דרכם של מחברים רבים וביניהם רבי אריה ליב בספרו *שאגת אריה* הייתה שונה מדרכו של הגר"א, דבר שהביא לדחיקת ביאורו של הגר"א ל*שולחן ערוך*:

דרך הלימוד הרווחת בתקופות אלו, הייתה של למדנות מעמיקה, של יצירות מקוריות, בפרשנות ובחידושי תורה שיש בהם חשיבה יוצרת. חריפות וניתוחים מחשבתיים, של פלפול הגיוני חדש. דרך שונה מהפלפול שהיה נהוג במאות שלפני כן, שאומנם היה אף הוא מיוסד על כללי הגיון, אך עיקרו היה התעמקות מקומית בגבולות הסוגיה עצמה. דרך מחשבה מבוססת ובנויה היטב מבחינה הגיונית ... אין פלא שלטעם הלמדנים בדורות אלו לא התאים חיבור כמו ביאורי הגר"א, חיבור שנראה יבש, קצר ומתומצת מאוד, שכולו ציונים קצרים, רמיזות והערות קצרות וסתומות, שלמדנים לא יכלו למצוא בהם סיפוק לשאיפות העיון שלהם. הלימוד בחיבור כזה, שלכאורה אין בו מקוריות ועצמיות, אלא כבישת הכוחות המקוריים לטובת חשיפה ופירוש, ביאור וברור דעות הקדמונים וקביעת דיוק נוסח חיבוריהם, קשה ומייגע.

למרות השוני שבין שני החיבורים¹⁰⁷ בדרך כתיבתם ובסגנון החשיבה שבהם, בלימוד ההלכה שניהם כיוונו לדבר אחד: לקשירת ההלכה במקורותיה. אלא שרבי אריה ליב התמקד במקורותיה התלמודיים של ההלכה, ואילו הגר"א הרחיב את היריעה ובין המקורות הוא מזכיר מדרשי אגדה ואת ספר הזוהר¹⁰⁸.

¹⁰⁵ רבי משה רבקה בביאורו ל*שולחן ערוך*, באר הגולה, שנתחבר באמצע המאה ה-17 ניסה אף הוא לחזור ולקשור את ההלכה אל התלמוד. בביאורו הוא ציין את מקורם של הדינים המובאים בשו"ע, בעיקר בדבריו של רבי יוסף קארו, בתלמוד. את ביאור הגר"א ל*שולחן ערוך* ניתן לראות כהשלמה לחיבור זה מתוך אותה מטרה עצמה של הסמכת דברי הפוסקים בשולחן ערוך אל מקורותיהם בתלמוד.

¹⁰⁶ לעיל הערה 30.

¹⁰⁷ עוד על ההבדלים שבין השניים עמד תא-שמע, ישראל משה, "הגר"א ובעל שאגת אריה הפני יהושע וספר ציון לנפש חיה", סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 181 – 191. עוד על דרכו של הגר"א בביאורו ל*שולחן ערוך* עיין: צימבליסט, חיים, "לדרכו

רבי חיים מוולוז'ין, מקימה של ישיבת וולוז'ין, אומנם לא חיבר ספר הלכה או פרשנות לתלמוד, אך מן המעט שהגיע לידינו ומדברים שכתב בהקדמה לביאורי הגר"א לשולחן ערוך ניתן לראות עד כמה הלך בעניין זה בעקבות שני רבותיו הגדולים¹⁰⁹, רבי אריה ליב והגר"א. מסורת שבעל פה מספרת כי רגיל היה ר' חיים לומר: "העולם אומר שלימוד פוסקים בלא גמרא הרי זה כדגים בלי פלפלין, ואני אומר כפלפלין בלא דגים"¹¹⁰. לדעת העולם הפוסקים עיקר והגמרא תבלין להם, ואילו ר' חיים סבר שהגמרא עיקר והפוסקים הם התבלין. לימוד פוסקים בלא מקורותיו של הדין בגמרא הוא כאכילת התבלין בלי הדג. באחת מתשובותיו כתב: "דרכנו להראות כל דין על פי מקורו בש"ס"¹¹¹. ובהקדמתו לביאורי הגר"א לשולחן ערוך עמד במפורש על דרך לימוד זו. דבריו בעניין זה חשובים מפני שיש בהם כדי להאיר את דרכו של הגר"א בביאורו לשולחן ערוך וכן יש בהם כדי לרמז על דרך הלימוד בישיבת וולוז'ין, ועל שיטת הלימוד שנתחדשה לאחר הפלפול:

... ומכל שכן שלא להזניח חס ושלום את לימוד התלמוד הקדוש המביא לידי מעשה. וזה כל פרי לימוד הש"ס להוציא ממנו הלכה למעשה ... ובראות רבותינו, חכמים הראשונים ז"ל אשר אחר חתימת התלמוד כי מחמת כובד הגלות נתמעטו הישיבות, וראו כי מעטים המה בני עלייה השטים בים התלמוד למצוא בו את כל המעשה בכל דקדוקי פרטי הדינים, ואחינו בני ישראל אשר בגולה יפוצו בכל פינה, ונתרבו הקהילות בכל ישראל, והמורים מתוך הש"ס נתמעטו, לזאת חיברו חיבורים שיהא בהם הלכות פסוקות. וכן בדורות שאחריהם ואחרי אחריהם, הכל לפי הספיקות וספיקי הספיקות המתחדשים בכל דור, עד שקמו רבותינו בעלי השולחן ערוך ז"ל וערכו שולחן לפני כל מי שיש לו פה לאכול ולטעום דבריהם ממקורם הברוך. ועם היות שהמה היו לנו לעיניים להורות את הדרך אשר ילכו בני ישראל ואת המעשה אשר יעשון, ולמי שקצרה יד השגתו להבין ולהורות מתוך הש"ס מה טובו ומה נעמו דבריהם, הלכות פסוקות וברורות. אומנם הם ככל דרכי ה' הישרים, צדיקים ילכו בהם וגו', כי רבים יכשלו לפרוק מעליהם עול יגיעת לימוד הש"ס, להוציא ממנו הלכות, ואומרים כי הלימוד אשר למעשה הוא רק לימוד השולחן ערוך, ואף אם לומדים גמרא אינם לומדים אלא לחדד השכל, ויש שמזניחים את לימוד התלמוד לגמרי ומסתפקים בלימוד השולחן ערוך לבד. ... וצדיקים ילכו ביושר ליבם להיות עיקר הוראתם מן הש"ס, ולימוד השולחן ערוך הוא להיות להם למזכרת, לזכור הדינים, כי היא סולת

של הגר"א בביאוריו לשולחן ערוך, נ"ב המדרשיה, תשכ"ט, עמ' קלט - קמד.

¹⁰⁸ "בביאור הגר"א משמשים מדרשי האגדה המרובים, ואף ספר הזוהר, כמקורות חז"ליים לכל דבר, ועל כן מרחב הבקאות המופגן בו מגוון לאין ערוך מזה של בעל השאגת אריה, שאינו מתייחס כמעט כלל למדרשי אגדה, ואין צריך לומר ספר הזוהר". תא-שמע, ישראל משה, לעיל הערה 107.

¹⁰⁹ על דרכו של רבי חיים מוולוז'ין עיין: קפלון, צבי, "קו בדרך הלימוד של רבנו חיים מוולוז'ין", סיני, כד (תש"ט), עמ' קסח - קעג. וכן הנ"ל, "לדרכו של רבנו חיים מוולוז'ין בהלכה", סיני, סט (תשל"א), עמ' עד - צט.

¹¹⁰ הובא במאמרו של קפלון, צבי, "לדרכו של רבנו חיים מוולוז'ין בהלכה", לעיל הערה 109. וכן להלן.

¹¹¹ החוט המשולש, וילנא, תרמ"ב, מהדורת צילום, הוצאת המוסד לעידוד לימוד תורה, ירושלים תשנ"ד, סימן יא.

הנלקט משיטות הש"ס. וכל המעיין בחיבור זה [= ביאורי הגר"א לשו"ע] ... יראה שזוהי דרכו של רבנו הגדול נ"ע, לעורר ולהזכיר בלימוד השולחן ערוך את מקורו מן הש"ס על פי שיטותיו.

לא בכל שווה דרכו של ר' חיים לדרכו של רבי אריה ליב בקשירת ההלכה אל מקורותיה, אולם השביל המוליך מן ההלכה אל מקורותיה רחב מספיק כדי להכיל סגנונות שונים. תפיסה זו של לימוד הביאה לשינוי הן בלימוד ההלכה הן בלימוד התלמוד. בישיבת וולוז'ין, שאי אפשר להגזים בחשיבות המקום שתפסה ביצירת ובהפצת שיטת הלימוד החדשה, הפלפול הורחק מלימוד התלמוד, והלימוד התמקד עתה בחיפוש האמת ובמסקנה ההלכתית¹¹². לימוד ההלכה התרחב מעיסוק בדין עצמו אל מקורותיו. חשוב להדגיש כי לא רק עיקרון של קשירת ההלכה אל מקורותיה נשתקע בשיטת הלימוד החדשה, אלא שעיקרון זה השפיע על אופן היווצרותה של שיטת הלימוד שבאה לאחר הפלפול, שאת מאפייניה המרכזיים אנו מוצאים בספריו של רבי אריה ליב.

מגמה זו, של קשירת ההלכה במקורותיה, נמשכה אף במאה התשע-עשרה במפעלו של רבי יחיאל מיכל, מחבר ערוך השולחן. בהקדמתו¹¹³ הוא כותב כי הוא רואה במפעלו המשך לפעלו של רבי מרדכי יפה, בעל הלבושים. ואף על פי כן בכמה דברים שונה דרכם של השניים. הספר ערוך השולחן מסודר על סדר השולחן ערוך ולכל דין המובא בו מוקדמת סוגיית הגמרא ושיטות הראשונים המרכזיות הקשורות בו. למרות שהספר נראה כספר הלכה בלבד, משוקעת בו במקומות רבים פרשנות של סוגיות בתלמוד, ישוב שיטות ראשונים מקשיים שהקשו עליהם מגמרא או מסברה והתאמת המסקנה העולה מן התלמוד אל ההלכה הנהוגה בזמנו.

נוכל לסכם ולומר כי גישתו של רבי אריה ליב לפסקת ההלכה ולקשירת ההלכה במקורותיה השפיעה על הבאים אחריו ובעיקר על שיטת הלימוד שהחלה מתפתחת בזמנו.

מטרת לימוד התורה בעיני רבי אריה ליב:

בסיומו של דיון זה יש מקום לתת את הדעת על מטרתו של לימוד התורה בעיני רבי אריה ליב. האם לדעתו לימוד התורה הוא כלי לפסיקת ההלכה או שהלימוד הוא בעל ערך עצמי? לכאורה היה מקום לומר כי חיזוק המגמה של עירוב ההלכה והגמרא מלמדת כי מטרת הלימוד המרכזית בעיני רבי אריה ליב היא ידיעת ההלכה. אולם טיעון זה אינו עומד בפני הביקורת. הן הגר"א והן ר' חיים מוולוז'ין שהסכימו עם דרך הלימוד הקושרת את ההלכה והגמרא סברו שמטרת הלימוד אינה ידיעת ההלכה אלא עצם העיסוק בדברי תורה. דברים מפורשים על כך נמצאים בספרו של רבי חיים מוולוז'ין, נפש החיים. ספר זה שנכתב

¹¹² ברויאר, מרדכי, לעיל הערה 64 עמ' 207: "המפעל החלוצי של פתיחת ישיבת וולוז'ין היה במידה רבה תחת השפעת משנתו של הגר"א ולאור המשבר בלימוד התורה שעבר על יהדות פולין-ליטא. ר' חיים מוולוז'ין, מייסד הישיבה, ספג את המגמה האנטי פלפולית הן בהיותו מבאי בית מדרשו של הגר"א הן בהיותו תלמיד של ר' אריה ליב גונצברג בעל שאגת אריה, שהוזכר בין סוללי דרך הלימוד החדשה".

¹¹³ אפשטיין, הרב יחיאל מיכל, ערוך השולחן, הוצאת ח. וגשל, ירושלים תשמ"ז, חו"מ, ח"א.

כתגובה לתנועת החסידות שהלכה והתפשטה באותה התקופה, עוסק באריכות במעמד לימוד התורה, שהיה נתון במחלוקת בין החסידים והמתנגדים¹¹⁴. בשער ד פרק ג מבאר ר' חיים מהו לימוד תורה לשמה:

אבל האמת כי עניין 'לשמה' פירוש, לשם התורה, והעניין כמו שפירש הרא"ש ז"ל על מאמר רבי אליעזר ברבי צדוק (נדרים דף סב ע"א) 'עשה דברים לשם פעלך' – לשמו של הקב"ה שפעל הכל למענהו. 'ודבר בהן לשמן' – כל דיבורך ומשאך בדברי תורה יהיה לשם התורה, כגון לידע ולהבין, להוסיף לקח ופלפול, ולא לקנטר ולהתגאות. עכ"ל [הרא"ש].

לימוד התורה אינו לצורך ידיעת ההלכה אלא לשם עצם העסק בתורה והוספת לקח ופלפול בדבריה, והוא הלימוד המובהק – לימוד לשמה. אין בזה סתירה להדרכתו של רבי חיים ללימוד אליבא דהלכתא. סגנונו של הלימוד אינו מעיד בהכרח על מטרתו.

דברים דומים כתב הגר"א בפירוש המשנה במסכת פאה (פרק א משנה א): "אלו דברים שאין להם שיעור: הפאה והביכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה":

ותלמוד תורה נמי אין לה שיעור לא למטה ולא למעלה, דכתיב: והגית בו יומם ולילה, א"כ אין לה שיעור למעלה. ולמטה נמי דפעמים בתיבה אחת פוטר ... ונקט התנא הא דאין לתלמוד תורה שיעור למטה להורות שצריך אדם מאד מאד לחבב את התורה, דבכל תיבה ותיבה שלמד בה הוא מצווה בפני עצמו. והראיה שיוצא בתיבה אחת [ידי חובת] מצוות לימוד תורה, שהיא שקולה נגד כל המצוות. והכלל בזה שאין מבטלין תלמוד תורה אפילו למצווה אם יכולה להיעשות על ידי אחרים, והשכל מחייב בזה מפני שכל תיבה ותיבה בפני עצמה היא מצווה גדולה והיא שקולה נגד כולם. אם כן שלומד למשל דף אחד מקיים כמה מאות מצוות, וא"כ בוודאי יותר טוב לקיים מאה מצוות ממצווה אחת.

מצוות תלמוד תורה היא בכל מילה ומילה, והיא עדיפה מקיום מצוות אחרות. מצוות תלמוד תורה היא חיוב להיות עסוק בתורה, לומר את מילות התורה בפיו, ולא דווקא כדי לדעת את ההלכה. לא רק שהתורה אינה הכשר לקיום המצוות, אלא שהיא עדיפה עליהם במעלתה. לימוד התורה הוא מצווה עצמאית שאינה קשורה לידיעת ההלכה דווקא. למרות גישתו זו סבר הגר"א כי יש ללמוד באופן המכוון לידיעת ההלכה.

משנה זו הובאה בגמרא בחגיגה (דף ז ע"א) ובטורי אבן שם, בד"ה וגמילות חסדים ותלמוד תורה, דן רבי אריה ליב בחיוב תלמוד תורה:

וגמילות חסדים ותלמוד תורה. נראה לי אע"ג דכילל לתלמוד תורה דאין לו שיעור בהדי הנהו, לא דמי להו, דהני לעיקר מצוותן יש להן שיעור למעלה, אלא שאם רצה להוסיף מוסיף, ואין שיעור למעלה לתוספת וכל שהוא מוסיף יש מצוה ומקבל עליה שכר.

¹¹⁴ על תגובתו של רבי חיים מוולוז'ין לחסידות בכלל, ועל מעמד לימוד התורה בשיטתו בפרט עיי': אטקס, עמנואל, יחיד בדורו – הגאון מוילנא, דמות ודימוי, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ח, עמ' 164, וביחוד שם עמ' 186.

וכדאמר בירושלמי: רב בעי: ולמה לא תני אפר פרה ורוק יבמה ודם ציפור של מצורע? ומשני: לא חשיב אלא דבר שהוא מוסיף עליהם ויש בעשייתן מצוה, ואלו אע"פ שהוא מוסיף אין בעשייתן מצוה. אבל [הללו המוזכרים במשנה] יש קצבה ושיעור למצותן ואם רצה שלא להוסיף הרשות בידו.

אבל תלמוד תורה עיקר מצוותו וחיובו אין לו שיעור אלא מחויב ללמוד יום ולילה כפי כוחו. וכן גמילות חסדים, דמוקי לה בירושלמי בגמילות חסדים דבגופו, נראה דדמי לתלמוד תורה דאין לו שיעור לעיקר שיעור מצוותו כתלמוד תורה.

רבי אריה ליב מפרש שתלמוד תורה הנזכר במשנה שונה משאר המצוות המוזכרות. ששאר המצוות המוזכרות בה יש להם שיעור, ואע"פ שאם הוסיף יש מצווה נוספת על ידי התוספת, אין הוא מחויב להוסיף על השיעור הקבוע. אולם תלמוד תורה, וכן גמילות חסדים שבגופו, אין להם שיעור קבוע כלל, אלא כל אחד חייב להוסיף וללמוד כפי כוחו. יתכן ופרשנות זו למצוות תלמוד תורה באה להדגיש את עליונותה של התורה על פני מצוות אחרות ולקבוע את ערכו של לימוד התורה, לא רק כהכנה לידיעת ההלכה וקיומה, אלא כערך עצמאי, כפי שהוא בא בדברי רבי חיים מוולוז'ין והגר"א.

שקדנותו המרובה של רבי אריה ליב וחזרתו הבלתי פוסקת על דברי התלמוד והפוסקים מלמדת עד כמה הקפיד רבי אריה ליב בקיום מצווה זו, הרבה מעבר לפרשנותו המחמירה, וכמה העריך רבי אריה ליב את לימוד התורה כבעל ערך עצמאי. מן הראוי להצמיד לפסקה זו, בה פוסק רבי אריה ליב כי כל אדם חייב ללמוד תורה בלי שיעור, יום ולילה כפי כוחו, את שארע בימי זיקנותו¹¹⁵:

כחודש ימים לפני פטירתו הזמין רבנו את לומדי העיר להשתתף עמו בחגיגת 'יומא טבא לרבנן' בסיום כל הש"ס. החגיגה הזאת עלתה בהידורה על כל החגיגות האלו שקדמוה. המשתתפים התרשמו מאד מההשראה ששרתה בביתו אז. רבנו היה מלא ששון וחדווה, פניו הקרינו זוהרי קדושה ... בין המשתתפים היו אז אחדים שזכו לפני כן להשתתף עם רבם בחגיגות סיומי הש"ס, לכך השתוממו והרהיבו עוז לשאול את רבם לשמחה יתירה זאת - מה היא? בשומעו תמיהתם גילה להם: הלא היום זיכני השי"ת בחסדו הגדול, כי זאת היא הפעם האלף בחיי שאני חוגג סיומים על הש"ס.

סיכום:

בפרקים ב – ג של עבודה זו עסקנו בדרך לימודו של רבי אריה ליב, שהיה ממחדשי שיטת הלימוד שהתחדשה במאה השמונה-עשרה. מטבע הדברים המעבר מן הפלפול אל השיטה החדשה אינו חד וברור, ובמשך תקופה מסוימת שימשו מאפיינים של שתי השיטות יחד את הלומדים בשיבות השונות. עירוב זה, פעמים שהיה בכוונת מכון מתוך רצון למצוא דרך שתאחד את שתי השיטות יחד, ופעמים מתוך כורח המציאות.

¹¹⁵ הובא בתוך סיפור תולדות חייו, שו"ת שאגת אריה, הוצאת מכון חתם סופר, ירושלים, תשל"ג, בסוף הספר.

רבי אריה ליב, שחי ופעל על גבול שתי השיטות, הכיר את הפלפול ואף השתמש בו לעיתים בשיעוריו שבעל פה בשיבות שניהל, עם זאת ניכרת מתוך כתיבתו דחייה של הפלפול.

שיטת הפלפול התאפיינה בשלוש דרכי לימוד מרכזיות:

- א. בתחילה לימוד עצמאי של הסוגיה בלא רש"י ותוספות.
 - ב. בשלב שני, הגבלת העיון במפרשים לרש"י ולתוספות בלבד.
 - ג. עיון מקומי לחלוטין, דהיינו העיון התמקד בגבולות הסוגיה הנלמדת, ולא מעבר לה.
- לימוד בצורה זו העצים את הנטייה לנתח כל שלב וכל פרט בסוגיה ולהגזים בדיוקי חסר ויתר, מוקדם ומאוחר וסברות פירושים מקומיים. במשך השנים נוצרו תבניות חשיבה קבועות שסייעו ביד הלומדים לנתח את הסוגיה על פי עקרונות השיטה הפלפולית.
- רבי אריה ליב בספרו *טורי אבן* דוחה את הסגנון הפלפולי. שניים מתוך שלושת המאפיינים המרכזיים של הפלפול אינם קיימים בספרו כלל: העיון בסוגיה אינו מקומי אלא מתפשט על פני התלמוד כולו, ורשימת הפרשנים והפוסקים שרבי אריה ליב מביא בדיוניו רחבה הרבה מעבר לעיון ברש"י ובתוספות. גם הדיוקים, הדקדוקים והפלפולים הקיצוניים נדחו מספרו. לזאת יש לצרף את דבריו על דחיית הפלפול שהובאו בהקדמתו לספרו *שאגת אריה*. עם זאת נמצאות בספרו עקבות ברורים של צורת החשיבה הפלפולית. מקומות אלה אומנם מועטים אך יש בהם כדי ללמד על השפעת השיטה הפלפולית על הלך המחשבה שבספר. אין בספר דחייה מוחלטת של הפלפול, אלא שילוב של חלקים מן החשיבה הפלפולית בסגנון החשיבה של השיטה החדשה. בניגוד לפלפול שניתק את הקשר בין הגמרא וההלכה, הכלל הלימודי "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא" חוזר בספרו אל מעמדו כמכוון של ניתוח הסוגיה ולימוד התלמוד בכללו, תוך השארת מקום לחשיבה הפלפולית במקום שהיא יכולה לסייע ללימוד זה. יחסו זה אל הפלפול מלמד אף על תפיסת ההלכה בעיני רבי אריה ליב. ההלכה ומקורותיה התלמודיים צריכים להילמד יחד מתוך ראייה של אחדות ההלכה עם הגמרא. ראייה זו, של אחדות הגמרא וההלכה, היא העומדת בבסיס התנגדותו של רבי אריה ליב לפלפול.

רבי אריה ליב לא הספיק להדפיס בחייו את כל כתביו, ולמגינת הלב רובם אבדו מאתנו, אולם אף מן המעט שהגיע לידינו ניתן לעמוד על דרך לימודו. סגנון כתיבתו של רבי אריה ליב בהיר, הוא מנסח את דבריו באריכות ומעתיק בשלמותם קטעים שלמים מן הגמרא או מפירושי הראשונים על מנת שיהיו לפני הלומד בשעה שהוא מעיין בספרו. הספר *טורי אבן* מיועד למי שכבר רכש לעצמו ידיעה מספיקה בפשט הסוגיה, ברש"י ובתוספות. כמעט ואין המחבר מקדיש מקום בספרו לביאורם של פשטי הגמרא, של רש"י ותוספות. בנקודה זו שונה רבי אריה ליב משני מחברים חשובים שקדמו לו: המהרש"א ורבי יעקב יהושע פלק בעל *פני יהושע*, שהקדישו מקום נרחב בספריהם לביאור פשט הגמרא, רש"י ותוספות. יתכן כי השפיעה על הבדל זה העובדה כי ספרי המהרש"א והפני יהושע נתחברו תוך כדי לימוד בשיבה בחברת תלמידים שפעמים התקשו בהבנת דברי הגמרא עצמה, רש"י או תוספות, לבין חיבור *הטורי אבן* שהיה מתוך "התבודדות אקדמית".

הספר אינו ערוך כפירוש רציף לסוגיות אלא כהערות ודיונים על נקודות שונות הנוגעות לסוגיות הנלמדות. בספר פסקאות העוסקות בהלכה ופסקאות העוסקות בפרשנות הגמרא. אין בספר הבחנה ברורה בין שניהם. מניתוח סגנונות שונים של הפסקאות שבספר עולה רשימת המאפיינים הבאה:

- א. הנושא הנדון אינו קשור בהכרח לסוגיה שעליה הוא נסמך. במקומות רבים מרחיק רבי אריה ליב לדון בנושאים כלליים או בכללי הלכה ואפילו בסוגיות שהקשר שלהם לסוגיה אליה הם מצורפים רופף ביותר.
- ב. הדיון ההלכתי נעשה תוך עיון בדברי הראשונים ובחינת דבריהם לאור סוגיות מקבילות. העיסוק בדעות השונות נעשה מתוך מגמה להסיק מהם מסקנות הלכתיות.
- ג. חלק גדול מהדיון נסב סביב הראיות שניתן להביא בעד ונגד השיטות השונות.
- ד. פסיקת ההלכה נובעת מהעיון בסוגיות עצמן ולא מדברי הפוסקים.
- ה. רבי אריה ליב מייחס לסברה משקל רב הן בתהליך הלימוד והן בפסיקת ההלכה.
- ו. הלימוד מתנהל מתוך נכונות לפסוק את הדין ולהכריע בין שיטות שונות.
- ז. רבי אריה ליב משתדל לישב שיטות של פרשנים או פוסקים, גם כשלדעתו אין הלכה כמותם.
- ח. רבי אריה ליב מרבה להתייחס לרמב"ם, גם לפירוש המשניות וגם למשנה תורה.
- ט. דרכו של רבי אריה ליב לחזק את שאלתו על ידי דחיית תשובות אפשריות לשאלה.
- י. דרכו לערוך בחינה מעמיקה של שלבי הסוגיה ולהסקת מסקנות מכל שלב.
- יא. הוא בודק את ההתאמה שבין שלבי הסוגיה השונים לבין עצמם, וכן ביחס למקומות אחרים בש"ס.
- יב. עקיבות בפירוש - הוא חוזר ומפרש את שלבי הסוגיה על פי הפירוש שהציע בתחילה.
- יג. החידוש - הצעת גישה מחודשת, הן בתחום ההלכה והן בתחום הפרשנות, מצויה לרוב בספר ומהווה מאפיין חשוב של דרך לימודו.
- יד. הוא נוהג לברר וללבן עניינים הנגררים אגב פירוש.
- טו. עיקר עניינו של רבי אריה ליב הוא בגמרא ובמפרשיה הראשונים. אין הוא מזכיר או דן בדברים שחיברו האחרונים. ספרי המהרש"א ורבי יעקב יהושע פלק פני יהושע אינם נזכרים בספרו כלל.
- הוא הדין לחיבורים אחרים מאותה התקופה. אחרון המחברים הנזכרים בספר הוא הבית יוסף.
- טז. אין הוא מרבה לעסוק בפירוש הסוגיה אלא עיקר עניינו בהערות וחידושים שנתחדשו מכוח הלימוד העיוני.

רשימת ממצאים אלה נותנת בידינו כלים להעריך את דרכו בכמה נקודות מרכזיות. הראשונה שבהם היא יחסו של רבי אריה ליב אל הרמב"ם. רבי אריה ליב מרבה לעסוק בדבריו של הרמב"ם. הוא רואה ברמב"ם הן פרשן והן פוסק. הוא אינו מסתפק בהזכרת שיטתו של הרמב"ם אלא מוסיף לה הסברים ומגן על הרמב"ם מפני קושיות שונות עד שפעמים נדמה שהוא רואה עצמו כפרשן של הרמב"ם. לצד זה הוא אינו נושא פנים לרמב"ם, במקומות רבים הוא מקשה עליו ודוחה את דבריו. רבי אריה ליב מחיל על

הרמב"ם את תפיסתו על אחדות ההלכה והגמרא, ובמקום שלדעתו אין פסקו של הרמב"ם מתאים לסוגיית הגמרא הוא דוחה את דבריו של הרמב"ם. במקומות אחרים מיישב רבי אריה לייב את סוגיית הגמרא עם פסקו של הרמב"ם. עיקר החידוש ביחסו של רבי אריה לייב אל הרמב"ם הוא עצם הזכרתו כפרשן של הגמרא בתוך הדיון התלמודי. עיסוק זה ברמב"ם מהווה ציון דרך בנטישת שיטת הפלפול והמעבר אל שיטת הלימוד החדשה. יחס זה אל הרמב"ם אנו מוצאים גם אצל תלמידו, רבי חיים מוולוז'ין, שקבע את לימוד הרמב"ם כחלק בלתי נפרד מבירור סוגיית הגמרא.

מלבד הרמב"ם מרבה רבי אריה לייב לדון בשיטותיהם של ראשונים רבים. לימוד הגמרא נתפס בעיניו כחסר אם לא נוסף אליו לימוד השיטות השונות בפירושה של הסוגיה. העיסוק בשיטות הראשונים, בעיקר הראשונים הספרדים, מלבד היותו מנוגד לדרך הפלפול, יש בו חידוש בעצם קיומו. במשך תקופה ארוכה ספרי החידושים של הראשונים הספרדים נשארו בשולי תוכנית הלימודים, ולמעשה אף נפסקה הדפסתם למשך מאה וחמישים שנה, עד המאה השמונה-עשרה בה חזרו חידושי הספרדים להופיע בדפוס ונקלטו בשיבות. מה גרם להיקלטותם של חידושי הספרדים בשיבות האשכנזיות במאה השמונה-עשרה, לאחר תקופה ארוכה בה לא נדרשו לספרות זו?

יש שראו בכך ביטוי ראשון לשאיפתם של תלמידי חכמים להרחבת אופקים אינטלקטואליים. ויש שסברו כי קשה היה עוד לחדש בדרכי הפלפול הסלולות והמקובלות מבית מדרשם של בעלי התוספות, ותלמידים מוכשרים בקשו מקורות חדשים להתגדר בהם. מכל מקום הדפסתם של חידושי הספרדים והפצתם בשיבות מסמנת את נקודת המפנה שבין הפלפול לשיטת הלימוד החדשה. מניח דרכו של רבי אריה לייב בלימוד הראשונים בכלל, והראשונים הספרדים בפרט, ניתן לעמוד על ארבעה יסודות:

- א. התמקדות בשיטתם בביאור מושגים או נושאים ולא דווקא בפרשנות לסוגיה.
- ב. בחינה ביקורתית של דבריהם, הן בסברה והן ביחס לסוגיות אחרות.
- ג. לימוד לשם הסקת מסקנה הלכתית, תוך בחינת המסקנה ההלכתית עם העולה מסוגיות אחרות בהלכה זו.
- ד. עיסוק מעמיק ומאתגר בטעמים, בסברות ובנימוקים שנתנו הראשונים להלכות שונות או למושגים שונים.

יחסו זה של רבי אריה ללימוד הראשונים, ובפרט הראשונים הספרדיים, פתח תחומי לימוד חדשים ומאתגרים בפני הלומדים. יש מקום לסברה כי עם התפשטותה של שיטה זו הלכה והתגברה הדרישה לספרי הראשונים. האפשרות לעיון מעמיק ומאתגר בנוסף לחידוש ולחריפות שבשיטה זו החליפה בהצלחה את החריפות שקסמה לרבים בשיטה הפלפולית.

הסברה הישרה היא יסוד תלמודו של רבי אריה לייב. עיקר עיונו בסוגיה ובשיטות השונות שסביבה מתמקדות בבירור הסברה והטעם המסתתר מאחרי הדין או ההלכה הנלמדת מן הסוגיה. מכוח הסברה רבי אריה לייב חולק על ראשונים ואף פוסק בניגוד לדעתם. יתכן כי המשקל הרב שרבי אריה לייב מייחס לסברה לקוח מן השיטה הפלפולית שראתה את עיקרו של הלימוד בבירור הסברות השונות שבסוגיה.

שיטה זו נתנה בכורה לעיון ולסברה עד כדי הפיכת הלימוד למעין משחקי חשיבה חריפים. כל כך הייתה הסברה חשובה בעיניהם עד שפעמים היו מעקמים את הסוגיה כדי להתאימה לסברתם. רבי אריה ליב דרש להחזיר את הסברה אל ההגיון הישר. סברותיו מיושרות ומתאימות אל הסוגיה ואין הוא נזקק לעקם את הסוגיות כדי להתאימן לסברתו. הוא דחה את הסברה המתוחה עד קצה גבול היכולת והעמיד את הסברה על קו היושר. בכמה מקומות הוא מגביל את השימוש בסברה מפני שהיא דחוקה או רחוקה מדי לטעמו. דווקא תחימתה של הסברה והגבלתה אפשרו לו לשמור על מקומה המרכזי בלימוד ובפסיקה. בעניין זה ניתן למצוא דמיון בינו ובין רבי שלום שכנא, שהיה בין מפתחיו הראשונים של פלפול החילוקים, שאף הוא ראה בסברה גורם מרכזי, לא רק בפרשנות הסוגיה אלא גם בפסיקת ההלכה.

אחדות ההלכה עם מקורותיה הוא אחד היסודות שבשיטת לימודו של רבי אריה ליב. הנתק שבין ההלכה לגמרא, שהלך והעמיק ככל ששיטת הפלפול התפשטה, התגבר עם פרסומם של ספרי הפסיקה. כבר עם פרסום השולחן ערוך טענו נגדו כי הוא מנתק את ההלכה מטעמיה וממקורותיה. המהרש"ל לא הסתפק בטענות אלה וחיבר ספר המציע אלטרנטיבה ללימוד ההלכה ומקורותיה גם יחד. על אף הטענות החוזרות ונשנות בדבר ניתוק ההלכה ממקורותיה לא חל שינוי בתוכנית הלימוד בישיבות וכן לא נתחברו ספרי הלכה הקושרים את ההלכה במקורותיה. כתיבתו של רבי אריה ליב, בספרו שאגת אריה, וביותר בספרו טורי אבן, מהווה סנונית ראשונה הקוראת, לאחר יותר ממאה וחמישים שנה, להחזרת לימוד ההלכה אל קדמותו תוך קשירת ההלכה אל מקורותיה התלמודיים¹¹⁶. הספר נתחבר על סדר התלמוד, ואף שנכתב כפירוש לתלמוד, חלק ההלכה שבו רב. מגמה זו, לקשור את ההלכה אל התלמוד, שבאה לידי ביטוי בשיטתו של רבי אריה ליב, הלכה והתפשטה. חכמים שבאו אחריו אימצו לעצמם את דרכו בלימוד ההלכה, למרות שדרך כתיבתם היה שונה. הם כתבו את ספריהם על סדר השולחן ערוך, ולא על סדר הגמרא, אך מטרתם לקשור את ההלכה אל התלמוד בולטת בכתיבתם. בין המחברים שבאו אחריו, והמשיכו את אותה המגמה ניתן למנות במאה השמונה-עשרה את הגר"א בביאורו לשולחן ערוך ואת תלמידו רבי חיים מייסד ישיבת וולוז'ין, ובמאה התשע-עשרה את רבי יחיאל מיכל מחבר ספר ערוך השולחן. על השפעתו של רבי אריה ליב על רבי חיים מוולוז'ין עמדו רבים. גם בעניין ספציפי זה ניכרת השפעתו על תלמידו זה.

דרכו של רבי אריה ליב בספרו טורי אבן להצמיד טקסטואלית את חידושיו אל לשון הסוגיה שבה הוא עוסק. במקומות רבים לאחר הרצאת תירוציו או חידושיו הוא מבאר כיצד מתפרשת הסוגיה על שלביה השונים על פי תירוצו או סברתו. שיטה זו נובעת מתוך ראייתו את התלמוד כספר היסוד של ההלכה ומתוך הרצון לקשור את ההלכה אל גוף התלמוד.

¹¹⁶ רבי משה רבקה בביאורו לשולחן ערוך, באר הגולה, שנתחבר באמצע המאה ה-17 ניסה אף הוא לחזור ולקשור את ההלכה אל התלמוד. בביאורו הוא ציין את מקורם של הדינים המובאים בשו"ע, בעיקר בדבריו של רבי יוסף קארו, בתלמוד. כהשלמה לספרו ניתן לראות את מפעלו של הגר"א שבו נעסוק בפרק הבא.

פרק ה - פרשנות השולחן ערוך

ספרי חידושו של רבי פינחס, על מסכתות כתובות וקידושין, כוללים שני חלקים: החלק הראשון הוא פרשנות לגמרא והחלק השני הוא פרשנות לשולחן ערוך, על הסימנים הנוגעים למסכת שנתפרשה בחלקו הראשון של הספר, הלכות כתובות (שולחן ערוך אבן העזר סימנים סו – קטו) והלכות קידושין (שולחן ערוך אבן העזר סימנים כו – סה). הסמכת פרשנות השולחן ערוך לחידושו על הגמרא מסמנת את החידוש שבשיטת הלימוד שהלכה וכבשה את הישיבות במאה השמונה-עשרה: שילוב לימוד הגמרא עם לימוד ההלכה. שילוב זה אינו רק חיצוני, אלא נוגע לעצם צורת הלימוד והחשיבה. ללימוד הגמרא הוצבו מטרות חדשות של בירור ההלכה, פסיקתה והבנת טעמיה מתוך הסוגיה התלמודית. בפרשנות הגמרא שלו צעד רבי פינחס צעד נוסף והוסיף את השולחן ערוך ומפרשיו אל רשימת הספרים הנלמדים בצמוד לסוגיית הגמרא. דיון ארוך לכך ייחדנו בפרק ב', בו עמדנו על דרכי שילוב השולחן ערוך ומפרשיו בלימוד הגמרא של רבי פינחס. הדפסת פירושו לשולחן ערוך בצמוד לחידושו לגמרא מבטאים את המשכה של אותה מגמה, כפי שכתב רבי פינחס עצמו בהקדמתו לפירושו לשולחן ערוך, הלכות כתובות¹. ואכן פרשנותו לשולחן ערוך ברובה, נוצרה תוך כדי לימוד הגמרא. אחדות זו, שהביאה את רבי פינחס ללימוד וללמד את השולחן ערוך תוך כדי לימוד הגמרא, הייתה צריכה להניב ספר אחד הכולל בתוכו את פרשנות הגמרא עם השולחן ערוך, כשהם מסודרים על סדר הגמרא. אע"פ כן החליט רבי פינחס לחלקם לשני חלקים. וכך הוא מסביר בהקדמתו להלכות כתובות:

על כן נהגתי בעת עיון ההלכה (=הגמרא) והמפרשים לעיין כאחד בדברי הפוסקים, ולא להפסיק בין הדבקים ... אך ישבתי בדעתי אם אכתוב כל סברות הפוסקים ופירושם, בתוך חידושי ההלכות, יאריכו הדברים, כי המלאכה הייתה דיים, ואם יהיה עוד רחבת ידיים, ילאו התלמידים אשר יבואו לשתות מים, ויסגרו דלתיים. על כן אמרתי עם הספר לבוא בקונטרס מיוחד על סדר ההלכות.

ויעצתי בדעתי כי בזה עדיין, לא תמצא מרגוע להמעין, לראות עין בעין, כי יצטרך לשוטט אנה ואנה בכל פינה ופינה אשר הוא חונה. וישבתי בדעתי לסדר על סדר השולחן ערוך. והרווחתי בזה כי עיינתי בכל שו"ת המובאים בבית יוסף ובדרכי משה ובאחרונים, ומצאתי בהם מרגליות טמונות וגלויות.

לימוד השולחן ערוך נעשה בצמוד לסוגיית הגמרא, אלא שכתובתו בתוך חידושו לגמרא הייתה יוצרת אריכות אשר תמנע מהתלמידים ללמוד את ספרו. לכן חשב לסכם את הדיונים הנוגעים להלכה בקונטרס מיוחד, שיסודר על סדר הגמרא. אלא שאז ראה רבי פינחס שסידור ההלכה על סדר הגמרא יקשה מאוד על המעיין למצוא את ההלכות שהוא מבקש ללמוד. ולכן החליט לסדר את סברות הפוסקים ופירושם על

¹ הובאה לעיל פרק א, עמ' 37.

סדר השולחן ערוך. נמצא שפירושו לשולחן ערוך הוא בעצם סידור של מסקנותיו ההלכתיות העולות מחידושו לגמרא, על סדר השולחן ערוך. אלא שצורת סידור זו הביאה את רבי פינחס להרחיב את לימודו אל הספרים שמהם יצא השולחן ערוך: בית יוסף דרכי משה וכן אל ספרות האחרונים. הרחבה זו העשירה את פרשנותו והביאה להרחבה של הדיונים ההלכתיים שבחידושו לגמרא.

ביטוי לשילוב שבין שני חלקי הספר ניתן לראות בהפניות הרבות שמפנה רבי פינחס את הלומד בפירושו לשולחן ערוך, אל חידושו שעל סדר הגמרא. למעשה אי אפשר להבין את דבריו לעומקם מבלי ללמוד את דבריו בחיבורו על הגמרא.

בהקדמתו לחידושו לגמרא, מסכת כתובות, כותב רבי פינחס כי החידושים שהובאו בספר התחדשו לו תוך כדי הלימוד בשיבה, בש"ס ובפוסקים. האם גם בשיבה, לאחר לימוד המסכת עברו התלמידים ללמוד את הלכות שבשולחן ערוך? ובמילים אחרות: האם מתכונתו של הספר מלמדת גם על מתכונת הלימוד בשיבה? אין בידינו עדות ברורה על כך. מכל מקום רבי פינחס עצמו מעיד² כי בצעירותו, לאחר שלמד את הגמרא, היה לומד את ההלכות הנוגעות לאותה מסכת מספר השור:

ולמדנו (=רבי פינחס ואחיו רבי שמעלקא הלוי) סדר הש"ס ופוסקים ביגיעה להבין דבריהם על פי פשוטו, ולא עיינו לחדש בהם, לבל יגדל עלינו עיכוב. וכשהגיענו לטור אבה"ז ישבנו בדעתנו לעיין קצת. ולמדנו מתחילה הלכות יבמות ואח"כ הלכות כתובות בעיון קצת. וכשנתחדש לנו איזה סברא כתבנו לזיכרון. ... והנה בעת למודי ועיוני כעת, עיינתי בכתב הרשום בכתב אמת מאז, וראיתי כי אף שהיה עלינו בעת ההיא טל ילדות, מכל מקום מצאתי בהן כי טוב כמה סברות נכונות לענ"ד לדינא, והכנסתים בקונטרס הלז.

בפרשנות זו של רבי פינחס לשולחן ערוך, ניתן לראות יצירת דגם חדש של פרשנות לשולחן ערוך, שהלכה והתפתחה במאות התשע-עשרה והעשרים. פרשנות שהיא פרי לימוד הגמרא ומכוונת להאחדת לימוד השולחן ערוך עם לימוד הגמרא. צורת כתיבה שהפכה את הספר לא רק לספר עזר לפסיקת ההלכה אלא כספר לימוד של הסוגיה התלמודית. ואכן עד היום נלמדים פירושו של רבי פינחס לשולחן ערוך כחלק מלימוד הגמרא.

צורת כתיבה זו הניבה כמה חיבורים, שמן המפורסמים שבהם נזכיר את קצות החושן של רבי אריה ליב הכהן³ ואת ספרו של רבי יעקב לוברבוים⁴ נתיבות המשפט. החידושים שבספרים אלה סודרו על סדר השולחן ערוך, אך בפועל נלמדו, וכך הם נלמדים עד היום, כחלק מלימוד הגמרא⁵.

² בהקדמתו לפירוש לשולחן ערוך הלכות כתובות.

³ חי בגליצה, נפטר בשנת תקע"ג (1812).

⁴ רבה של העיר ליסה. נפטר בשנת תקצ"ב (1832).

⁵ על כך ראה בספרו של ברויאר, מרדכי, אוהלי תורה, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 110: "רבי אליעזר גורדון, ראש ישיבת טלז, הכניס אותם לשיבתו בתור ספרי לימוד לפרשנות התלמוד, ולא לעיון בשולחן ערוך, וגם בשיבות ליטאיות אחרות נהגו כך". גם בפירושו של הגר"א לשולחן ערוך יש לראות ניסיון להחזיר את השולחן ערוך אל הגמרא. קדם לו בזה זקנו בעל באר הגולה. בפירושו הם מפנים את הלומדים אל המקור התלמודי של ההלכה. אולם בעוד שהגר"א הסתפק בהפניה למקורות

ככלל מטרת הפירושים לשולחן ערוך הייתה לאפשר הבנה טובה יותר של השולחן ערוך עצמו ולסייע ללימוד ההלכה מתוכו. דוגמה לכך נביא מהקדמתו של רבי יהושע וולק, ראשון מפרשי השולחן ערוך, לחיבורו ספר מאירת עיניים על שולחן ערוך חלק חושן משפט. בהקדמה זו מונה רבי יהושע את החסרונות הקיימים, לדעתו, בחבורי רבי יוסף קארו: הבית יוסף והשולחן ערוך. כדי להשלים חסרונות אלה הוא מחבר את פירושו ומצרף אותו אל השולחן ערוך, כך הוא כותב בהקדמתו:

... והטעם, כי אף שהגיעו להוראה, כל שפוסקים מתוך דברי השולחן ערוך הסתום והחתום, אינן מבינים גוף הדברים על בורים הכתובים לפניהם, קל-וחומר כשבאים לדמות מילתא למילתא לפי העולה על דעותיהן מפני גודל קיצור הדברים.

ולכן הוא קורא לפירושו:

ספר מאירת עיניים כאשר הוא באמת מאיר עיני המעינים בהשולחן ערוך ובהגהותיו הסתומים והחתומים אשר זולת פירוש זה אסור לפסוק מתוכו. וגם יאיר עיניהם בכמה וכמה חידושי דינים שנתחדשו בו. גם לרבות שבחיבור זה יתפקחו עיני המעיין בכמה וכמה פשטים ועינינים שנראה כסותרים זה את זה. גם יבוארו בו דברי הרמב"ם והטור במקום שהביאנו ההכרח להעתיק לשונם והעמדם על נכוןם.

מטרת חיבורו של רבי יהושע וולק היא פרשנות השולחן ערוך והסמכת תוספות הנדרשות להבנתו, כדי לאפשר פסיקה מתוכו. בנוסף יש בחיבורו חידושים מתחום ההלכה שלא נכללו בשולחן ערוך ובהגהות הרמ"א. מטרות אלה עמדו גם לנגד עיניו של רבי פינחס, אך הוא הוסיף עליהם את החלקים שנתחדשו בפרשנותו לגמרא מתוך רצון להביא להאחדת לימוד הגמרא עם השולחן ערוך⁶.

אחדות לימוד הגמרא וההלכה:

נדגים את דרך פרשנותו של רבי פינחס לשולחן ערוך בקטעים הממחישים את דרכו לאחד את לימוד הגמרא עם לימוד ההלכה.

הסממן החיצוני הבולט לכך הוא, הפניית הלומד אל חידושי לגמרא. כמעט ואין קטע פרשנות לשולחן ערוך שרבי פינחס לא מפנה את הלומד אל חידושי שעל הגמרא. פעמים שהוא מפנה בקטע אחד, יותר מפעם אחת, אל מקומות שונים שבפירושו לגמרא ומסתמך בדיוניו על הכרעותיו ועל הסבריו שחידש ופירש בספרו על הגמרא.

התלמודיים, בדרך כלל מבלי לפרשם, רבי פינחס וההלכים בדרכו, סידרו את חידושים וסברותיהם ואת פרשנותם לסוגית הגמרא על סדר השולחן ערוך.

⁶ על מטרות המפרשים השונים של השולחן ערוך ראה: אלון, מנחם, המשפט העברי, הוצאת מאגנס, ירושלים תשמ"ח, ח"ב, עמ' 1186 והלאה.

נביא דוגמה לכך מהפסקה הראשונה שכתב בחידושו על הלכות כתובות (אבה"ע סימן ס"ו סע' א). נעמוד על המיוחד בשיטתו בפרשנות השולחן ערוך מתוך השוואת פירושו לסעיף זה עם פירושם של החלקת מחוקק והבית שמואל לאותו הסעיף ולאותו הנושא. ניתוח הפסקה ייתן בידינו כלים לעמוד על מאפיינים נוספים שבפירושו לשולחן ערוך.

נושא הפסקה הוא איסור ייחוד החתן עם הכלה קודם שנכתבה הכתובה. הטור פסק "שאסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה". ובבית יוסף כתב שדעת הטור, היא דעת הרמב"ם ואילו הר"ן נחלק עליהם וכתב שאין בזה איסור. ובשולחן ערוך הובאו שתי שהדעות:

אסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה.

(הגה) ויש מקילין ומתירין להתייחד בלא כתובה ובלבד שלא יבעול (הר"ן ריש כתובות).

כבר רבי יואל סירקיס בספרו בית חדש על הטור, העיר על דברי הטור שהרמב"ם לא כתב שיש איסור ייחוד קודם כתיבת הכתובה, אלא שצריך לכתחילה לכתוב כתובה לפני הכניסה לחופה. ובעקבותיו כתבו מפרשי השולחן ערוך:

חלקת מחוקק:

אסור להתייחד עם הכלה - בב"ח כתב שהרמב"ם דקדק בלשונו ולא כתב שיש איסור בדבר רק שכתב וצריך לכתוב כתובה קודם כניסתם לחופה ואח"כ יהיה מותר באשתו. משמע שלכתחילה צריך לעשות כך שלא יבוא לידי איסור, אבל איסור ממש לא שמענו בייחוד:

בית שמואל:

אסור להתייחד עם הכלה - הרמב"ם לא כתב אסור להתייחד, אלא כתב: צריך לכתוב, משמע לכתחילה יש לעשות כן, אבל איסור ליכא. ב"ח:

כלומר, אף לדעת הרמב"ם אין איסור ייחוד בארוסה קודם כתיבת הכתובה, אולם למרות שאין איסור בכך, יש לכתוב את הכתובה קודם שהארוס והארוסה מתייחדים בחופתם. הערותיהם הקצרות נוגעות למעשה בשני עניינים:

האחד: בשאלת איסור הייחוד בארוסה קודם כתיבת הכתובה, ובזה פסקו שאין איסור, בניגוד למשתמע מדברי הטור.

והשני: שאלת כתיבת הכתובה קודם החופה קשורה גם לעצם תקפות החופה. לדעת הרמב"ם חופה שאינה ראויה לביאה אינה קונה. נמצא שאם לא כתב כתובה קודם החופה ואסור לו להתייחד עמה, הרי שזו חופה שאינה ראויה לביאה. האם החופה כזו קונה? ובזה פסקו שבדיעבד החופה קונה גם לדעת הרמב"ם.

למרות האמור גם הם מודים שלכתחילה צריך לכתוב את הכתובה קודם החופה.

לעומת הערותיהם הקצרות, המסמיכות את המסקנה ההלכתית בלבד אל דברי השולחן ערוך, עוסק רבי פינחס באריכות בדברי השולחן ערוך תוך בירור שיטות הראשונים וטעמיהם ובהתאמתם אל סוגיית הגמרא, כדלהלן:

סיכום דברי האחרונים שחופה בלא כתובה קונה בדיעבד.

סעיף א. אסור להתייחד וכו'. כתב הה"מ ואחרונים דמשמע מדברי הרמב"ם דלכתחילה צריך לכתוב הכתובה קודם החופה, ובדיעבד קנתה החופה.

הוכחה מן הגמרא שלדעת הרמב"ם חופה בלא כתובה קונה, למרות שחופת נידה אינה קונה.

הנה מה דפשיטא ליה דבדיעבד קנתה החופה, אף דס"ל להרמב"ם דחופת נידה אינו קונה משום דאינה ראויה לביאה, נראה דנפקא ליה ממתניתין (דף נא): לא כתב לה כתובה - בתולה גובה מאתיים. ומשמע דאפילו נכנסה לחופה ולא נבעלה. ואי ס"ד דלא קנתה החופה, הוי ליה ארוסה, דהיא בעיה דלא אפשר, אי יש לה כתובה או לא. ולדעת הרמב"ם אין לארוסה כתובה. ועיין בחידושים שהכרחתי שם דלמאי דמוקי התם מתניתין כרבי מאיר שמעינן ליה, דס"ל כתובה דאורייתא, על כורחך הא דקתני במתני' מפני שהוא תנאי בית דין, היינו בנכנסה לחופה. ולי נראה דמדאורייתא אין לה כתובה אלא משעת ביאה, דכתיב: מוהר הבתולות (שמות כב, טז) אם כן מוכח דבדיעבד קונה חופה.

דחיית האפשרות שהטור למד את איסור הייחוד מן המשנה שהביא רבי פינחס כמקור לדברי הרמב"ם.

מיהו אף דמשמע נמי בהך מתני' דלכתחילה כותבים קודם חופה מכל מקום לא נראה דמזה משמע ליה להטור דאיכא איסורא, דבמתני' אי אפשר לפרש מטעם איסור ייחוד או מטעם שתהיה החופה ייחוד הראוי לביאה, דהא אמרינן שם לחד תירוצא דמתני' רבי יהודה היא, ורבי יהודה ס"ל משהאדם שתיים ושללוש שנים בלא כתובה. ותו דאמרינן (דף מג ע"ב) רבי יהודה אומר: כתובה ראשונה של האב הואיל וברשותו נכתבין, משמע שאף לרבי יהודה המנהג כן במקום שכותבים כתובה שכותבים קודם חופה.

הסבר טעמו של הטור, שכתב שאסור להתייחד בלא כתובה. והוכחה שאין איסור ייחוד בארוסה לפני כתיבת הכתובה.

וצריך לומר דהטור דכתב אסור להתייחד מסברא דנפשיה כתב כן, דלכתחילה בעינן שתהיה החופה ראויה לביאה בלא איסור אף מדרבנן. אבל אין לומר דאסור בו הייחוד, דהא ביהודה היו מקומות שהיו מייחדים בשעת סעודת אירוסין, כדאיתא במתני' (דף יב, א) ועיין מה שאמרנו שם בפירוש המשנה ובחידושינו שם, ומשמע דהיה קודם כתיבת הכתובה, שאין הכתובה נכתבת בשום מקום אלא קודם נישואין, כדאמרינן (בדף נד ע"ב א): כיון דלא תקנו רבנן כתובה עד שעת נישואין. ופרש"י ז"ל דלא תקנו רבנן למכתב עד שעת נישואין. אלמא מצד הייחוד אין בו איסור, דלא אסרו חז"ל אלא ייחוד פנויה, אבל ייחוד ארוסה בלא כתובה לא אסרו. (והא דמשמע מלשון רש"י ז"ל (דף ז ע"ב) בד"ה ואסר לנו וכו'. ואף ארוסה לא התירו, היינו ביאה). אלא עיקר הטעם משום דבעינן חופה הראויה לביאה גמורה לכתחילה.

הסבר הטעם להיתר ייחוד לפני כתיבת הכתובה.

והא דבאמת מותר הייחוד היינו כמ"ש הר"ן משום שהיא לא תשמע לו בלא כתיבת הכתובה, אבל על כל פנים אינה ראויה לביאה.

הסבר מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר בגמרא על פי הטעם האמור לעיל.

ועיין בחידושינו (דף ז עמ' ב) דהיינו טעמא דפלוגתייהו דרבי יהודה ורבנן בברכת הנישואין ביהודה בשעת האירוסין, משום לרבי מאיר, שהוא חכמים דרבי יהודה, היא לא תשמע לו בלא כתיבת הכתובה.

קושיא על ההלכה שיש לכתחילה לכתוב כתובה קודם החופה מגמרא במסכת גיטין ומסכת נידה.

אלא דהא קשה לי דבגיטין (דף יח) משמע דלא היו רגילין אלא לכתוב כתובה ולא לחתום, דקאמר שם: דכתובה נכתבת ביום ונחתמת בלילה. ופירש"י דמשעת כתיבה דנכנסה לחופה קירוב חתנות הוא וחל השיעבוד אף דלא אחתום. ואיתא שם (בדף הנ"ל) דרבי חייא בר רב איחתום בלילה. כן איתא בנדה (דף סה עמ' ב) שאני כתובה דמגיה בה טפי עד דחתמי, ע"ש. הרי דהיה החופה קודם החתימה. ולפי הטעם שתהיה החופה ראויה לביאה שתסמך דעתה, אמאי מועיל כתיבה בלא חתימה?

קושיא זו קשה גם על המנהג הנהוג במדינות אשכנז.

תירוצ' הקושיא והסבר טעמו של המנהג הנהוג במדינות אשכנז.

וכן המנהג במדינות אשכנז שכותבים קודם החופה ואין חותמים עד לאחר החופה?

ונראה דהטעם הוא משום דחופת הינומא שעושים בלא זה אינה ייחוד הראוי לביאה, לכך אין מקפידין על הכתובה. ומה שכותבים אינו אלא בשביל קריאות לשון הכתובה בפרסום תחת החופה, כדמשמע בריש פרק אף-על-פי, כמ"ש בחידושינו שם. וכדמשמע מסוגיה דכתובות (דף מג עמ' ב) דקאמר: הואיל וברשותו נכתבין, דהיינו קודם חופת הינומא שקונה בבתולה.

הסבר המנהג: אין חותמים קודם כדי שלא יראה שהעדים חתמו על שקר.

ואפשר לומר דהטעם דאין חותמין קודם דלכתחילה חיישינן למחזי כשיקרא, וא"כ איך יחתמו על לשון הכתובה, שכתוב בה דכבר אמר הוי לי לאנתו וכו', דהיינו לשון קידושין. ועמ"ש בנ"ש⁷ בזה, וכיון דעיקר הייחוד הוא אח"כ חותמין ומוסרין לה קודם ייחוד גמור.

תירוצ' קושיית הר"ן על הרמב"ם באופן נוסף על פי מה שכבר תירץ בחידושו לגמרא.

ובזה נלע"ד דמתורץ מה שהקשה הר"ן בהא דרבי אמי (דף ז עמ' א) דשרא למבעל בשבתא. אמר לו: והא לא כתיב כתובה? ובודאי היה הנישואין ביום ד' כדינו. ועיין מ"ש בחידושינו לתרץ זה. ויותר נ"ל דהא דנשאת ליום ד' היינו חופת הינומא, כמ"ש בחידושינו בריש מכילתין דמהאי טעמא אינה ניסת בליל חמישי, וכמ"ש התוספות, דשמא יטרד בנישואין וכתובה. משמע דאינו ייחוד גמור הראוי לביאה, כמ"ש שם. וא"כ בזה באמת לא הקפידו על כתיבה וחתמת הכתובה אלא קודם ייחוד.

הסבר כוונת הדין והינו דכתב הטור 'אסור לייחד' ולא כתב אסור לכנס לחופה, אלא דאסור לעשות הייחוד שבטור.

⁷ לא מצאתי למי מתכוון רבי פינחס בראשי תיבות אלה. ויתכן שלפנינו טעות סופר, אך בכל המהדורות שבדקתי כך כתוב.

הגמור דהוא עיקר החופה.

דבריו של רבי פינחס עוסקים בדבריהם של המפרשים שקדמו לו ומסקנתו ההלכתית אינה שונה ממסקנתם, למעט תוספת הסבר בסיום דבריו (לגבי חופת הינומא) שאין לה משמעות מעשית, מפני שממילא אין בה שנוי מן המנהג הנהוג בפועל זה מכבר. מאחר ומסקנתו להלכה ולמעשה אינה שונה מדברי קודמיו, מה היית מטרתו של רבי פינחס בהסמיכו את פרשנותו זו אל השולחן ערוך? אופייה של הפסקה וריבוי המקורות המובאים בה וגלישת הדיון להסברת סוגיות שונות שבגמרא, מלמדות על המטרה הלמדנית של הפסקה. הפסקה באה להסביר את טעמי ההלכה ואת התאמת ההלכה לסוגיית הגמרא ולטעמים ולמסקנות העולים ממנה. כריכת ההלכה עם הגמרא בולטת מאוד בפסקה. אין כאן רק הפנייה למקור הדין בגמרא, אלא שילוב של לימוד השולחן ערוך בלימוד סוגיות הגמרא. כשם שלימוד הגמרא של רבי פינחס מתרחב וכולל בתוכו גם את לימוד ספרות הפוסקים ובראשם השולחן ערוך, כך לימוד השולחן ערוך מתרחב ומכיל בתוכו גם את מקורות ההלכה וטעמיה, על פי השיטות השונות, כפי שהן מופיעות בסוגיית הגמרא. אגב כך נוספו גם רכיבים אחרים לפסקה, כמו הסבר המנהג הנהוג במדינות אשכנז.

בפסקה זו מפנה רבי פינחס חמש פעמים לחידושויו שעל הגמרא. פעמים שהוא מסתמך בדבריו על מה שכתב בחידושויו, פעמים שהוא מפנה אל החידושים כדי להרחיב את הסברת הדין ופעמים שהוא מוסיף הסבר לסוגיה שבגמרא.

הפסקה פותחת בהבאת דברי המגיד משנה והאחרונים (הב"ח, חלקת מחוקק ובית שמואל) על השולחן ערוך. הערותיהם הקצרות זוכות להסבר בדברי רבי פינחס. הנחתם שחופה בלא כתובה קונה, אף לדעת הרמב"ם, קשה שכן דעת הרמב"ם שחופת נידה אינה קונה, כיון שאינה מסורה לביאה. והרי גם אישה בלא כתובה אסורה על בעלה, נמצא שהיא חופה שאינה ראויה לביאה ומדוע היא קונה? אלא שלדעת הרמב"ם יש הבדל בין נידה האסורה מדאורייתא לבין אישה בלא כתובה שהיא אסורה מדרבנן. מניין למד הרמב"ם לחלק ולומר שחופה בלא כתובה החופה קונה?

רבי פינחס מבאר שמקור הדברים הוא במשנה ובגמרא (כתובות דף נא ע"א): "לא כתב לה כתובה בתולה גובה מאתיים ואלמנה מנה מפני שהוא תנאי בית דין". ובגמרא שם: "מני? רבי מאיר היא דאמר: כל הפוחת לבתולה ממאתים ולא למנה ממנה הרי זו בעילת זנות". משנה זו עוסקת גם במי שנכנסה לחופה ולא נבעלה ויש לה כתובה. ועל כורחנו חופה קונה אף בלא כתובה, שכן אם החופה אינה קונה בלא כתובה, הרי שהיא עדיין ארוסה ולדעת הרמב"ם לארוסה אין כתובה. נמצא שלדעת הרמב"ם חייבים לפרש שבמשנתנו יש לה כתובה לפי שהחופה קונה, למרות שלא כתב לה כתובה.

ומנין מוכיח רבי פינחס שבמשנה מדובר במי שנכנסה לחופה ולא נבעלה? מכך שהגמרא מעמידה את המשנה כדעת רבי מאיר. והרי לדעת רבי מאיר כתובה דאורייתא, ולמה נצרכה המשנה לטעם של תנאי בית דין? אלא שלדעת רבי מאיר כתובה דאורייתא משעת ביאה ומשעת החופה מתנאי בית דין. נמצא שהמשנה מדברת במי שיש לה כתובה מתנאי בית דין ולא מדאורייתא, ועל כורחנו זו אישה שנכנסה לחופה ולא נבעלה.

רבי פינחס מביא את ההסבר הזה בקצרה בפירושו לשולחן ערוך, אך מקורו הוא בחידושו לגמרא, בפסקה הבאה (כתובות דף נא ע"א ד"ה לא כתב לה):

קושיית המפרשים: כיצד העמידה הגמרא את המשנה כרבי מאיר, הרי לר"מ כתובה מדאורייתא, ולא מתנאי בית דין? דחיית תירוץ האחרונים על קושיה זו מתניתין לא כתב לה וכו' מפני שהוא תנאי בית דין וכו'. הקשו המפרשים למאי דמוקי מתניתין כר"מ הא איהו ס"ל כתובה דאורייתא ולא שייך תנאי בית דין? ודחקו לאוקמי אאלמנה דכתובה דרבנן היא. ומלבד שזה דוחק אכתי קשה מסיפא לשון מפני שהוא תנאי בית דין כמו שהקשה מהרש"א. גם מה שתירץ בספר פני יהושע דלענין לגבות ממשעבדי קאמר מפני שהוא תנאי בית דין יש לתמוה דהא אי אתיא כר"מ לא אמרינן אחריות טעות סופר. גם מה שתירץ לענין דא"י לטעון פרעתי דהוי טוען אחר מעשה בית דין קשה הא הוא משנה מפורשת לקמן דף פ"ט.

תירוץ של רבי פינחס לקושיית האחרונים: מדאורייתא יש לאישה כתובה משעת ביאה וחכמים תקנו לה כתובה משעת החופה תירוצ זה הובא בקצרה בפירושו לשולחן ערוך. ולע"ד נראה דא"צ לדחוק דאפילו בבתולה נ"מ דהא מיבעיא להו לקמן (דף פט, ב) בארוסה אי יש לה כתובה, בלא כתב לה כתובה. אבל לכ"ע כשנכנסה לחופה מיד יש לה כתובה אפילו לא כתב לה. ובאמת מדאורייתא אין חיוב הכתובה אלא בסוף ביאה כששיביר בתוליה כדכתיב מהר הבתולות, א"נ בהעראה למאי דקי"ל דבהעראה יש לה קנס, וה"נ מהר הבתולות כזה, אבל בנכנסה לחופה ליכא חיוב כתובה מדאורייתא. וזהו לר"מ מתנאי בית דין דעשו חופה כביאה לענין כתובה. והיינו דקאמר מתניתין דאע"ג דתקנו שיכתוב לה קודם החופה אם לא כתב לה אפ"ה גובה מתנאי בית דין שתקנו מיד כשנכנסה לחופה.

הסבר מה ראו חכמים לתקן לאישה משעת חופה, למרות שיש לה כתובה מדאורייתא משעת ביאה: הטעם הוא כדי שתהיה החופה ראויה לביאה גם מדרבנן. ונלענ"ד דהטעם בזה לר"מ שהוסיפו חז"ל לתקן כתובה משעת חופה, כיון דמדאורייתא יש לה משעת ביאה. דדוחק לומר משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה בין חופה לביאה דהא לא שכיחא כדאמרינן (בדף ט, א) חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. ונראה דהיינו טעמא משום דאמרינן לקמן (דף נז, ב): אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי ר' מאיר אבל חכמים וכו'. ופירש"י ד"ה זו דברי וכו' דה"נ לר"מ אסור לשהות אשה [בלי כתובה] וכו'. ולפ"ז יש לומר דכיון דבעינן חופה הראוי לביאה ובאמת הוא כן דמדאורייתא ודאי הוי ראוי לביאה דאם יבא עליה בשעת חופה באמת יתחייב בכתובה. אבל לפי תקנת חז"ל לר"מ דכל זמן שלא כתב לה הוי בעילת זנות דלא סמכה דעתה. ע"כ הוצרכו לתקן שיכתוב קודם החופה כדי שתהיה ראויה לביאה. וממילא מתחייב בכתובה.

פסיקת ההלכה כרבי מאיר שצריך לכתוב כתובה לפני החופה כדי שתהיה חופה הראויה לביאה. וכ"כ הרמב"ם דצריך לכתוב הכתובה קודם החופה כדי שתהיה ראויה לביאה משום דבהא קי"ל כר"מ בגזרותיו. וכיון דכבר תקנו חז"ל כן אפילו לא כתב ככתב דמי וגובה מאתים משעת חופה.

מגיד משנה: לדעת הרמב"ם בדיעבד קנתה החופה אפ"ה בדיעבד קנתה החופה עיין בקונטרס אחרון ריש סימן ס"ו מ"ש שם דמוכח כן ע"כ ממתניתין דידן ודוק: אם לא כתב לה כתובה.

הפסקה פותחת בקושיית האחרונים על הגמרא. רבי פינחס דוחה את תירוצי האחרונים ומציע תירוץ משלו לקושייה. לתירוץ של רבי פינחס משמעות הלכתית, ולא רק פרשנית. מתירוץ עולה שחופה קונה אף במקום שלא קדמה לה כתיבת כתובה, כפי שהוסבר לעיל. על המשמעות הלכתית הזו עומד רבי פינחס בפירושו לשולחן ערוך (בפסקה בה אנו עוסקים). הקטע שבחידושי לגמרא מסתיים אומנם בפסיקת ההלכה כרבי מאיר, אך הדיון הלכתי המסתעף מפסיקה זו נשמט וסודר בפירוש על השולחן ערוך. לפנינו דוגמה לאופן עריכת הספר. לימוד הנושא החל בניתוח הסוגיה והמשיך דרך לימוד הפוסקים עד שהגיע לשולחן ערוך ומפרשיו, תוך שילובם בלימוד הגמרא עצמה. לימוד זה הניב פסקה אחת, שבעת סידור הספר חולקה לשניים. כדי לא להכביד על הלומד וכדי לסדר את חידושי הגמרא בצורה שתקל על מציאת ההלכה סודר החלק הפרשני שבה על סדר הגמרא והחלק ההלכתי נדפס על סדר השולחן ערוך, כפי שהסביר רבי פינחס בהקדמתו (שהובא לעיל). הדיון בנושא בפירושו לשולחן ערוך נפתח בסיכום תמציתי של הפסקה שבחידושי לגמרא. מכאן ואילך ממשיך רבי פינחס את הדיון הלכתי המסתעף מחידושי לגמרא.

נשוב כעת לניתוח דבריו על השולחן ערוך. הטור כתב שאסור להתייחד עם ארוסה קודם שיכתוב לה כתובה. האחרונים הסבירו שאין בזה איסור, אלא שלכתחילה צריך לכתוב כתובה קודם חופה (שכוללת גם יחוד). אולם אם הכניסה לחופה קודם כתיבת הכתובה, החופה קונה. רבי פינחס הסביר מהו מקור הדין וכיצד מוכח מהגמרא שהחופה קונה במקרה זה.

בהמשך דבריו הוא מסביר שלמרות שמהמשנה משמע שצריך לכתוב כתובה קודם החופה, אין מכאן ראייה לשיטת הטור שאסור להתייחד עם ארוסה לפני כתיבת הכתובה. ולכן הוא מסיק ש"הטור דכתב: אסור להתייחד, מסברא דנפשיה כתב כן". וטעמו: "דלכתחילה בעינן שתהיה החופה ראויה לביאה בלא איסור אף מדרבנן". אבל איסור ייחוד אין כאן, לדעת רבי פינחס. ראייתו היא מהמשנה (כתובות יב, א): "האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים אינו יכול לטעון טענת בתולים מפני שמתייחד עמה". והרי שם עדיין לא כתבו כתובה והותר לחתן להתייחד עם ארוסתו. גם כאן מפנה רבי פינחס לחידושי בהם הוא מוכיח שמדובר במשנה על מקומות שהיו מייחדים את החתן והכלה בסעודת האירוסין, קודם כתיבת הכתובה. בשלב הבא מסביר רבי פינחס את הסיבה להיתר הייחוד למרות שלא נכתבה עדיין הכתובה: "משום שהיא לא תשמע לו בלא כתיבת הכתובה". על פי הסבר זה הוא מסביר, בחידושי לגמרא, את מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר בשאלה: האם מברכים ברכת חתנים בבית האירוסין. גם כאן הוא מפנה לחידושי שבגמרא. הפנייה זו נוגעת לפרשנות הגמרא ואין לה נגיעה בפסיקת ההלכה בעניין הנדון בפסקה, אבל בעיני רבי פינחס היא שייכת לכאן מכיוון שההלכה והגמרא צריכות להילמד במשולב. הבנת הגמרא היא חלק מלימוד ההלכה.

בהמשך הפסקה מקשה רבי פינחס על ההלכה, שצריך לכתוב כתובה קודם החופה, מגמרא בגיטין ובנידה, מהם משמע שהיו חותמים על הכתובה לאחר החופה. כתובה בלי חתימה אינה בעלת תוקף, ככל שטר שלא נחתם. נמצא שבעצם כתיבת הכתובה נשלמה רק לאחר החופה. וא"כ קשה, הרי זו חופה שאינה ראויה לביאה?

רבי פינחס מעיר ששאלה זו קשה גם על המנהג הנהוג במדינות אשכנז לחתום על הכתובה רק לאחר החופה.

ביישוב הקושיה הוא כותב שאנחנו עושים שתי חופות: חופת הינומה וחופת ייחוד. קודם החתן מכסה את פני הכלה בהינומא ומכניס אותה תחת טליתו, ועדיין אין הם מתייחדים, אלא הדבר נעשה בנכחות הקהל. ורק לאחר מכן הם הולכים לחדר ייחוד. נמצא שהחופה הראשונה, היא חופת הינומא ממילא אינה ייחוד הראוי לביאה, ולכן אין להקפיד שתיחתם הכתובה לפנייה, אלא לפני הכניסה לייחוד. והטעם שמהם החתימה עד לאחר החופה הוא, כדי שלא יראה הדבר כשקר, שהעדים חותמים לפני החופה שראו שהחתן אמר לכלה 'הוי לי לאינתו', והרי עדיין הוא לא אמר לה זאת. רק בחופה, לאחר שאמר לה זאת, חותמים העדים.

בסיום דבריו כותב רבי פינחס כי על פי הסבר זה ניתן לתרץ את קושיית הר"ן על הרמב"ם. כזכור, הר"ן הבין שדעת הרמב"ם שאסור להתייחד עם ארוסה לפני כתיבת הכתובה וממילא לא ניתן לעשות חופה בלא כתובה מפני שבחופה מתייחדים החתן והכלה. על כך הקשה הר"ן מהגמרא (דף ז ע"א): "רבי אמי שרא למיבעל בתחלה בשבת, אמרי ליה רבנן: והא לא כתיבא כתובתה? אמר להו: אתפסוה מטלטלין". והרי מדובר כאן במי שקידש כתקנת חכמים ביום רביעי ולא כתב כתובה עד שבת, נמצא שהוא הכניסה לחופה, והתייחד עמה בחופה, בלא כתובה.

כבר בחידושי לגמרא מתרץ רבי פינחס את קושיית הר"ן בשני אופנים. וכעת הוא מוסיף תירוץ נוסף, על פי הסברו את המנהג: המדובר בגמרא הוא בחופת הינומא, שעדיין לא התייחד עמה, ולכן לא הקפידו שם על כתיבת כתובה קודם החופה. על פי זה הוא מסביר גם את דברי השולחן: הטור לא אסר לעשות חופת הינומא קודם כתיבת הכתובה, אלא חופת ייחוד בלבד.

על אילו מאפיינים של פרשנות לשולחן ערוך אנו יכולים ללמוד מניתוח פסקה זו?

- א. עמדנו על השילוב של פרשנות השולחן ערוך עם לימוד הגמרא. הארכנו להראות את הדרכים השונות בהם משלב רבי פינחס את לימוד הגמרא בפרשנות השולחן ערוך: הבאת ראיות מן הגמרא, תירוץ קשיים בסוגיה והסברת טעמי ההלכה על פי הסוגיה בגמרא.
- ב. רבי פינחס מקדיש חלקים נרחבים מפרשנותו להסברת שיטותיהם וטעמיהם של הראשונים תוך התאמתם לסוגיית הגמרא.
- ג. פסיקת ההלכה יוצאת מן העיון בסוגיית הגמרא.
- ד. הוא מסביר את המנהג המקובל בזמנו בהתאמה למסקנות ההלכתיות שבדיון התלמודי.

נדגים את האמור במסקנות מתוך פירושו לשולחן ערוך ונשתדל לעמוד על הצורות בהם באים לידי ביטוי מאפיינים אלה בדרך פירושו. את המאפיין הראשון הדגמנו בפסקה שבה פתחנו. המאפיין השני ברשימה מצוי לרוב בפירושו לשולחן ערוך ונקדיש לו את הפסקה הבאה:

הסבר שיטות הראשונים:

ניתן לומר שעיקר החיבור, מבחינה כמותית, מוקדש לבירור שיטות הראשונים, בדין בו עוסק השולחן ערוך, בהתאמה לסוגיית הגמרא. חשוב להדגיש כי בקטעים אלה רבי פינחס לא מצמצם את עיונו לראשונים שדעתם הובאה בשולחן ערוך, אלא מרחיב ומברר את טעמיהם ומקורותיהם התלמודיים של ראשונים נוספים, כולל כאלה שדעתם נדחתה מן ההלכה. בנוסף הוא מאריך לתרץ קושיות על ראשונים גם כאשר אין לכך כל נפקא-מינה מעשית, מלבד יישוב דעת אותו חכם מקושייה שהקשו עליו. פעמים שהוא דן באריכות בשיטות הראשונים, בנושא שכלל לא נזכר בשולחן ערוך, אלא רק באחד ממפרשיו. נביא דוגמה לדרך זו, מפירושו להלכות קידושין (ס' כז סע' א):

בדוגמה זו עוסק רבי פינחס בדבריו של הבית שמואל. בחרנו להביא דוגמה זו משום שיש בה דיון ארוך בהסבר דעת ספר העיטור למרות שדבריו כלל לא נזכרו בשולחן ערוך או באחד ממפרשיו ודעתו אף נדחתה מן ההלכה. מחמת אריכותה של הפסקה לא נוכל להביא את כולה בעבודתנו. נציג מתוכה את החשוב לענייננו. בפירושו לסימן כז (סע' א) מביא הבית שמואל את דעת הר"ן והרשב"א שאם אדם קידש אישה קידושי כסף, בקרקע או במחובר לקרקע, הקידושין חלים. וכך הוא כותב:

וכתב הר"ן ריש קידושין ותוספות והרשב"א: אם קידש במחובר לקרקע הוי קידושין, אע"ג שאם קידש בשטר מחובר לא הוי קידושין, משום דמקשינן הויה ליציאה, משום הכי שטר מחובר פסול כמו גט מחובר, אבל כסף לא שייך בגט לכן אם קידש בקרקע מקודשת. גם י"ל שאני גט מחובר דפסול משום דמחוסר קציצה אבל קידושין קי"ל אפילו לא בא לידה מקודשת כמו תן לפלוני....

בתחילת דבריו הביא הר"ן⁸ את דעת ספר העיטור⁹ הסובר שאישה אינה מתקדשת בקרקע או בדבר המחובר לקרקע. על דעתו של ספר העיטור חולקים הר"ן והרשב"א וסוברים שניתן לקדש אישה בדבר המחובר לקרקע. רבי פינחס מאריך להוכיח מהגמרא ומדברי התוספות שאכן אישה מתקדשת בדבר המחובר לקרקע, כדעת הר"ן והרשב"א. לאחר מכן הוא פונה להסביר את שיטתו של בעל העיטור. הראיות שהביא רבי פינחס לדעת הר"ן הרשב"א הן בעצם קושיות על שיטת ספר העיטור. רבי פינחס לא מסתפק בהוכחת ההלכה מסוגיית הגמרא והראשונים, אלא מיישב גם את שיטת ספר העיטור, וכך הוא כותב:

הסבר ראשון לשיטת ספר העיטור: גם עבד אינו נקנה בקרקע, מהיקשא דאמה לאחרת, ובאחרת איתקש הויות להדדי. ומאי דקשיא לתוספות מהא

⁸ כתובות דף א עמ' א מדפי הרי"ף.

⁹ ספר העיטור, אות ק, קידושין, הוצאת ספריית בני תורה, חמ"ד, תשנ"ו, ח"ב, דף עו עמ' א.

ולכן קניין אישה, דאיצטריך ישיב גבי עבד עברי ולא ילפינן מנזיקין, היינו מהאי טעמא גופה דליכא שהוקש לקניין עבדים, אינו נעשה בקרקע.

אלא דלפי זה קשה איפכא, דהא כתבו התוספות הא דלא ילפינן נזיקין מעבד עברי משום דהקפידה התורה לעניין מיטב, ואי נימא דעבד עברי אינו נקנה בקרקע מהיקשא דאחרת, הרי עבד עברי חמיר טפי, דהא מטלטלים כל מילי מיטב הוא? וצריך לומר דס"ל לבעל העיטור כאידך תירוץ שכתבו התוספות. וכן משמע דעת התוס' [כאן מסביר רבי פינחס שגם לדעת התוספות העיקר הוא כתירוצם השני] ...

אך הנלע"ד עיקר דמכל זה אינו קושיה על בעל העיטור, וגם מדברי התוספות (בקידושין דף ה) אין ראיה שחולקים על בעל העיטור, דהא גם בגירושין מצינו שיכול לכתוב גט בדבר המחובר, כגון בעציץ נקוב ... ועל יד עבד, כמפורש במשנה שם (גיטין דף כב ע"א). א"כ שפיר כתבו התוספות דאיכא למילף מקל-וחומר במחובר כזה שיכול לגרש בו ולקדש בו, אפילו הכי אין פודין הקדשות ... ומעתה נראה פשוט דלא עלה על דעת בעל העיטור ללמוד קידושי כסף מקידושי שטר לכל מילי דפסול בכתיבת גט, דא"כ נימא נמי דלרבי יוסי הגלילי דס"ל אין כותבים גט על בעלי חיים ועל אוכלין הכי נמי דאין קידושי כסף בבעלי חיים ובאוכלים, והא ודאי ליתא, כמו שהוכחנו בחידושינו.

אלא ודאי דלא אמר בעל העיטור לעניין לאקושי לכתובת שטר, אלא דניליף נתינת הכסף מנתינה לקדש השטר דפסולה דמחובר בגט הוא משום דלא שייך ביה נתינה, משום הכי גבי עבד ועציץ נקוב יכולה לגרש, משום דשייך ביה נתינה, אבל בדבר המחובר דלא שייך בו נתינה הוא הדין דלא הוי נתינה לעניין קידושין. ולא קשה ממה שכתבנו לעיל דיכול בשטר חוב כנ"ל, כיון דשייך בו נתינה. וכן מקניין קרקעות שכתב הרשב"א אין ראיה, דלא ילפינן גזירה שווה דקיתח קיתח אלא בגוף הקניין ולא בנתינה.

אך הנראה דלפי זה יפה השיב מהרי"ט בחידושי על הפוסקים¹⁰, והביאו הבית שמואל, דבקידושין לא בעינן נתינה. אלא מ"ש ראיה מההיא דתנן: תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, אין ראיה. דהתם הטעם דמקודשת בהנאה זו שנותן על פיה, כמו שיבואר שם, דהוי כנותן מעות לידה, דמה לי כסף ומה לי הנאת כסף.

קושיה על הסברו את דעת ספר העיטור ויישובה. כאן מביא רבי פינחס קושיות נוספות ומאריך בהסבר שיטת התוספות (מדולג)

הסבר חדש לשיטת ספר העיטור: קידושי כסף לא הוקשו לקידושי שטר לכל דבר. ולכן מצד זה אין מניעה לקדש במחובר לקרקע, אע"פ שקידושי שטר במחובר לקרקע פסולים.

חידושו של ספר העיטור הוא שאף הקידושין צריך נתינה, ובמחובר לקרקע הקידושין מחוסרים נתינה.

דעת האחרונים שלא כספר העיטור, ולדעתם בקידושין אין צריך נתינה.

¹⁰ חידושי מהרי"ט על הריף והר"ן, קידושין דף א ע"א מדפי הרי"ף.

ראיה שאפשר לקדש אישה בלי נתינה, כגון שאמר לה טלי קידושך מעל גבי קרקע. ועיקר נראה דמוכח דלא בעי נתינה בקידושין כמו בגט, מההיא דאמרינן (דף מז) בקדשה בפיקדון שיש לו בידה מקודשת, ובגט כה"ג אינה מגורשת כדאיתא בסי' קל"ח. ולפ"ז גם כשאמר לה טלי מעל גבי קרקע מהני משום דלא בעינן נתינה. ...

דומה שאורכו של הקטע בו דן רבי פינחס בדעת ספר העיטור שנדחתה מן ההלכה, ממחיש עד כמה ראה רבי פינחס את בירור שיטת הראשונים על פי סוגיית הגמרא קשור אל לימוד השולחן ערוך. פסקאות ארוכות שסודרו על סדר השולחן ערוך עוסקות בדיונים תלמודיים ללא נפקא-מינה הלכתית או עם מסקנה הלכתית שניתן היה לסכמה בקיצור. לרוב כבר נכתבה המסקנה בידי אחרים, כמו בדוגמה שלפנינו, בה רבי פינחס מסיק להלכה כפי שכבר כתבו האחרונים בתשובותיהם, אלא שהוא הוסיף על דבריהם את ביאור שיטת ספר העיטור.

ניתוח דרך הלימוד שבפסקה זו מלמד על הזהות בינה ובין דרך החשיבה העולה מפירושו לגמרא. בתחילת הפסקה הוא מציע הסבר לשיטת ספר העיטור אך לאחר שהוא מקשה עליו הוא חוזר ומציע הסבר שני לסברת ספר העיטור. גם בפירושו לגמרא, פעמים שהוא מציע כמה תירוצים לקושיות הראשונים או הסברים לשיטותיהם, תוך שהוא עומד על יתרונו וחסרונו של כל תירוץ או הסבר.

הסברו לדעת ספר העיטור הוא, שקידושי כסף צריכים 'נתינה'. כלומר, בעת הקידושין צריך הבעל לתת את כסף הקידושין לאישה, ואם לא נתן לה, אע"פ שיש לה טובת הנאה מכך, אינה מקודשת. דוגמה לדבר הוא מביא מאדם שאמר לאישה: טלי את כסף הקידושין מעל גבי קרקע. לדעת ספר העיטור אישה זו אינה מקודשת לו, כיון שחסרה כאן נתינת הכסף מידו לידה. סברה זו כבר נדחתה על ידי המהרי"ט, בחידושו על הרי"ף והר"ן, כפי שכותב רבי פינחס עצמו. בכך מסביר רבי פינחס מדוע נדחתה דעתו של ספר העיטור מן ההלכה. מכל מקום נמצא שבסופה של הפסקה נשאר הסבר שיטת ספר העיטור ללא יישוב על הקושיות שהקשה עליו המהרי"ט. הכללת הסבר דברי בעל העיטור בפסקה למרות הקושיות עליה ודחייתה מההלכה ממחישה עד כמה תפס הצד הלימודי מקום חשוב גם בחיבור שעוסק בספר הלכה.

דוגמה נוספת לפרשנות השולחן ערוך המתמקדת בהסבר שיטות הראשונים נמצאת באותו סעיף (הלכות קידושין, סי' כז סע' א). בפסקה זו מאריך רבי פינחס לתרץ את קושיית הלחם משנה על הרמב"ם. הפסקה כולה עוסקת בבירור דעת הרמב"ם ובהתאמתו אל העולה מסוגיות הגמרא הדנות בעניין המדובר בסעיף זה בשולחן ערוך. השולחן ערוך בסעיף זה עוסק באיש ואישה שהיו מדברים על עסקי קידושיהם ולאחר מכן נתן האיש לאישה כסף קידושין "אפילו [נתן לה] בשתיקה הוי קידושין". רבי פינחס מציין שהרמב"ם הוסיף על האמור בשולחן ערוך וכתב¹¹: "היה מדבר עם האישה על עסקי הקידושין ורצת ועמד וקידש, ולא פירש ולא אמר לה כלום אלא נתן בידה או בעל, הואיל והן עסוקין בענין דיו ואינו צריך לפרש". הרמב"ם הוסיף את המילה "ורצת", כלומר נחוצה הסכמת האישה בשעת השיחה על הקידושין. תוספת זו הביאה את הלחם משנה להקשות על הרמב"ם מגמרא במסכת קידושין (דף ו). לאחר דיון ארוך בסוגיית הגמרא מיישב רבי פינחס את דעת הרמב"ם. פסקה זו, המוקדשת כולה לבירור דעת הרמב"ם ועוסקת בהסברת

¹¹ הל' אישות פ"ג הל' ח.

הסוגיה התלמודית על פי שיטתו, נכתבה כפרשנות לשולחן ערוך. בחרנו להביאה שכן היא ממחישה את תפיסתו של רבי פינחס, שלימוד השולחן ערוך כולל את לימוד שיטות הראשונים והפוסקים בהעמקה מתוך סוגית הגמרא.

פסיקת ההלכה העולה מסוגיית הגמרא:

המאפיין השלישי עליו עמדנו הוא: פסיקת ההלכה יוצאת מן העיון בסוגיית הגמרא. דוגמה לכך נביא מהלכות כתובות (סימן סו סעיפים א - ב):

(א) אסור להתייחד עם הכלה קודם שיכתוב לה כתובה ... ואפילו אם ירצה לייחד לה כתובה במעות, או בשאר מטלטלין, אין שומעין לו, אלא צריך שיכתוב לה שטר על עצמו בדמי הכתובה ויהיו כל נכסיו משועבדים לה, או שיעידו עליו עדים ויקנו מידו מה שהוא חייב לה, מנה או מאתים.

(ב) אם אינו יכול לכתוב לה כתובה, כגון בשבת, או ששכח לכתבה, יכול ליתן לה מטלטלין כנגד כתובתה, ויקבל עליו אחריות אם יאבדו או יוזלו, ואז מותר לבעול עד שיהיה לו פנאי לכתוב, הגהה: ואז כותב לה מיד.

בסעיף א' פוסק השולחן ערוך שאסור לאדם להתייחד עם אשתו לפני שכתב לה כתובה "או שיעידו עליו עדים ויקנו מידו מה שהוא חייב לה". בהלכה ב' פוסק השולחן ערוך במי שלא יכול לכתוב כתובה, כגון שכבר נכנסה שבת. מקורה של הלכה זו הוא בגמרא (כתובות דף ז ע"א): "רב אמי שרא למבעל בתחילה בשבת. אמרי ליה רבנן: והא לא כתיבא כתובתה? אמר להו: אתפסוה מטלטלים". ופרש רש"י שם: "אתפסוה מטלטלים. תנו לה מטלטלים תחת ידה במשכון לשעבוד כתובתה עד שיכתבו שטר כתובתה בשעבוד קרקעות".

על סעיף זה בשולחן ערוך כותב רבי פינחס:

במקום שאין כתובה יכול הבעל להקנות מטלטלים לאישה במקום כתובה	או שיעידו עליו עדים ויקנו מידו.
הסבר מדוע רבי אמי העדיף להתפס מטלטלים ולא להקנות אותם לאישה: כבר קידש היום וקניין סודר אסור בשבת	לפי זה צריך לומר דהא דרבי אמי ציווה להתפס מטלטליו, אע"ג דקניין עדיף טפי, משום דמיירי התם שכבר קידש היום וקניין סודר אסור בשבת, כדאיתא במסכת בבא בתרא שם פרק מי שמת.

כיוון שמדובר כאן שכבר קידש היום, משמע שמותר לתת משכון בשבת במקום מצווה, כפי שמורה רבי אמי: אתפסוה מטלטלים.	ולפי זה מוכח דמותר ליתן משכון בשבת במקום מצווה, כדאיתא בחו"מ סי' עג.
--	--

דחית אפשרות להסביר	דוחק לומר שהיה זמן להתפסת מטלטלין מבעוד יום ולא היה זמן לעשות קניין סודר.
--------------------	---

שעדיין לא קידש היום
והיה די זמן להתפס
מטלטלים אך לא לעשות
קניין סודר.

בפסקה זו מפרש רבי פינחס את דברי רבי אמי בגמרא, בהתאמה לפסק ההלכה שבשולחן ערוך. שכן על דבריו של רבי אמי: אתפסוה מטלטלים, קשה, מדוע לא ציווה רבי אמי להקנות לה מטלטלים בעדים, כפי שפוסק השולחן ערוך, אלא רק להתפס לה מיטלטלים כמשכון? מכאן מסיק רבי פינחס שמעשה זה ארע בשבת עצמה ולכן לא יכול היה רבי אמי לומר שיקנו לה את הנכסים, שכן אסור להקנות בשבת. מכאן מוכח שלמרות שאסור להקנות נכסים בשבת, מותר למשכנם במקום מצווה. התאמת סוגיית הגמרא לדין שנפסק בשולחן ערוך, שעדיף להקנות את המטלטלים לאישה, הביאה את רבי פינחס למצוא ראייה לכך שמותר לתת משכון בשבת במקום מצווה. מדוגמה זו אנו למדים כיצד ההלכה נובעת מפרשנות הגמרא. במקרה זה מפרשנות הגמרא לאור פסיקת השולחן ערוך.

הסברת המנהג המקובל בזמנו, בהתאמה למסקנות ההלכתיות שבדיון התלמודי:

כעת נביא דוגמה למאפיין רביעי שהעלינו בתחילת דברינו: רבי פינחס מסביר את המנהג המקובל בזמנו בהתאמה למסקנות ההלכתיות שבדיון התלמודי. דוגמה לכך נביא מהלכות כתובות (סימן סו סע' יא) וזה לשון השולחן ערוך שם:

הנושא אישה סתם כותב [סכום בכתובה] לפי המנהג ... הגהה: ויש מקומות שהחתן מוסיף לה בנדונייתא, וכותב יותר ממה שקבל, והולכין בזה אחר המנהג

כלומר, הבעל מתחייב לאשתו בכתובתה כפי המנהג באותו מקום. וכן כותבים בכתובה את הנדוניה שהיא הכניסה לו. ויש מקומות שנוהגים שהחתן כותב שקיבל נדוניה גדולה יותר ממה שהכניסה לו. והולכים בזה אחר המנהג. על סעיף זה כתב הבית שמואל:

ויש מקומות שהחתן מוסיף - והיכא שאין מנהג אז דנין ע"פ דין כמה שכתב בש"ס בכספים ובסחורות מוסיפים שליש הואיל ויכול להרויח בהם, ומנהג שלנו כתב ב"ח דמוסיפין שליש מלבר, ובכלל זה נכלל מאתים זקוקים שכותבים בכתובה. והוספה זו נוהגים בק"ק קראקא. חוץ מלבושים ותכשיטים השייכים לגופה. ...

כלומר, במקרה וגובה האישה את הכתובה, היא גובה את סך הכתובה עם הנדוניה בתוספת שליש. תוספת זו שגובים מהבעל מעוררת את השאלה: מדוע אין כאן איסור ריבית, שהרי היא הכניסה לו בנדונייתה סך מסוים שהוא כחוב עליו, וכעת לאחר גרושיה היא גובה שליש יותר? רבי פינחס מקדיש פסקה ארוכה לדיון בשאלה זו, בהקשר למנהג הנוהג במקומו:

יש מקומות שהחתן מוסיף וכו'. כתב הבית שמואל: במקום שאין מנהג דנים על פי דין הש"ס בכספים מוסיפים שליש וכו'. כתב בהגהות מימיניות דאין זה ריבית משום דאפילו מגרשה או מת מיד צריך ליתן לה זה התוספת.

בדין הש"ס אין משום ריבית שכן אפילו אם מת הבעל מיד הוא צריך לשלם תוספת של שליש (ואין כאן שכר המתנת מעות)

אך לפי זה צריך עיון לפי תקנות שלנו דשנה הראשונה והשנייה אינו נותן התוספת בשלמות אלא לאחר ג' שנים. א"כ לא שייך זה תירוץ.

אולם הסבר זה אינו מסביר מדוע אין משום ריבית במנהג שנוהגים במקומו של רבי פינחס.

ובתויו"ט (פרק מציאת האישה) כתב דאין כאן מקום ריבית הואיל והוא יורשה. ונלע"ד לפרש דבריו, דבאמת משמעות המשנה שהוא פוסק נגדו, משמע דאין זה בתורת חוב כלל, אלא שהיא מכנסת לו בקניין גמור שיהיה שלו, והוא מתחייב מעצמו בחוב על תנאי, שאם ימות או יגרשנה יתחייב הוא, ואם תמות היא יפטור מן החוב.

הסברו של התוספות יום-טוב ופירוש: הנדונייה אינה כחוב על הבעל, אלא קנויה לו בקניין גמור, והבעל מתחייב בחוב חדש על תנאי ולכן אין כאן ריבית.

והראיה לזה, דהא אף קודם תקנת אושא לא הייתה יכולה למכור בחייו מה שהכניסה בנדוניה, כדקאמר בב"ק (דף פט) אם אמרו בנכסי צאן ברזל יאמרו בנכסי מילוג. ועיין מ"ש לקמן בסימן צ' בזה.

ראייה להסברו של התוספות יום-טוב מהגמרא במסכת ב"ק.

והינו מפני שאינו כדרך שאר יורש שאינו יורש אלא לאחר מיתה, אלא תחילת התחייבות היה על תנאי זה. ודומה שטר הכתובה שנותן לה למי שמוכר שטר חוב כזה בטובת הנאה. ושיערו חז"ל, כיון דבתרי אנפי, אם ימות הוא תחילה או יגרשנה, ניתן לגבות, שווה ההנאה שלו שני שליש החוב. ושפיר כתב דאין כאן מקום ריבית כלל, דהא לא הוי אגר נטר כלל, דעל תנאי כזה אינו שווה החוב, רק שני שלישים. וכה"ג איתא ביו"ד סוף סי' קע"ג דמותר לתת מאה דינרים למי שיבטיח מאה ליטריא שיש לו בספינה. ועיין בט"ז שם משום שאינו נותן יותר בשביל הקדמת המעות, אלא משום שמקבל אחריות מן ההפסד. והכא נמי בשטר חוב כזה.

הסבר הטעם שיכול הבעל לפחות בשנה הראשונה והשנייה למרות שהתחייב בחוב חדש.

ולפי זה אתי שפיר תקנת הקהילות, דכיון דישערו דאותו השטר אינו שווה רק שני שלישים, אין איסור במה שמתנה שאם ימות בשנה ראשונה או שנייה תקבל פחות.

הסבר המנהג על פי הסברו את פרשנות הגמרא (שהביא התוספות יום-טוב)

ואין לתמוה למה תקנו חז"ל קבורתה תחת ירושתה, דהיינו תחת ירושת נדוניה, דהא אין יורש כלום, דאפ"ה מקח זה הוא טובת הבעל, ותו דבקרקות נכסי צאן ברזל או מטלטלין דפוחת חומש בודאי טובת הבעל הוא. ולדעת התוספות (דף פ עמ' ב) אף ירושת נכסי מילוג הוא בכלל התקנה כנגד קבורתה.

קושיה על הסבר הנ"ל ותירוץ.

הסבר נוסף מדוע אין עוד נראה פשוט דבנדוניה שנותן האב והוא פוסק נגדן לכתו דודאי אין כאן מקום איסור ריבית במקום שהאב נותן את ריבית, דלא אסרה תורה אלא ריבית הבא מיד לווה ומלווה. הנדוניה.

בקטע זה דן רבי פינחס בהתאמת הדין המופיע בגמרא, שהחתן מוסיף שליש על הכספים והסחורות שקיבל מיד האשה, עם המנהג לפחות לה מסך זה, אם אירעו הגירושין בשנה הראשונה או השנייה לנישואין. לטענתו של רבי פינחס אין כאן ריבית, כיון שהנדוניה היא בקניין גמור ואינה חוב על הבעל. ובתמורה להקניית הנדוניה מתחייב הבעל לשלם את סך הנדוניה בתוספת שליש. ונמצא שאין כאן ריבית. אלא כיון שגביית הכתובה מסופקת, שכן אם תמות היא לפניו יפטר, נמצא שערך הכתובה הוא רק שני שליש מהערך הכתוב בה (שכן רק בשנים מתוך שלוש אפשרויות תגבה האשה את הכתובה, אם ימות הבעל בחייה או שיגרש אותה, אבל אם תמות היא לפניו – יפטר הבעל מתשלום הכתובה). נמצא שיכול הבעל לפחות מערכה בשנה הראשונה והשנייה, כמנהג שמתנה שאם ימות או יגרש בשנה הראשונה או השנייה תקבל פחות.

בדוגמה זו המחשנו את דרכו של רבי פינחס לבסס את המנהג הנוהג בזמנו על ספרות הלכה ולהתאימה אל העולה מסוגיית הגמרא.

סיכום:

נוכל לסכם את ארבעת הדרכים, בהם מביא רבי פינחס לידי ביטוי את מטרתו לקשור את לימוד השולחן ערוך בלימוד הגמרא. ארבעת מאפיינים אלה עולים מניתוח הפסקה הראשונה של פירושו של רבי פינחס להלכות כתובות. בפירושו לשולחן ערוך הוא מרבה להביא ראיות מהגמרא, לתרץ קשיים בסוגיה ולהסביר את טעמי ההלכה על פי מסקנות הסוגיה. רבי פינחס מקדיש חלקים נרחבים מפרשנותו להסברת שיטותיהם וטעמיהם של הראשונים, גם אם שיטתם לא נתקבלה להלכה, תוך התאמתם לסוגיית הגמרא. פוסק את ההלכה מתוך סוגיית הגמרא ומסביר את המנהג המקובל במקומו בהתאמה למסקנות ההלכתיות שבדיון התלמודי.

מאפיינים נוספים לחיבורו של רבי פינחס על השולחן ערוך:

אלו מאפיינים נוספים הקשורים למטרת החיבור, שהיא קשירת לימוד השולחן ערוך בלימוד הגמרא, אנו מוצאים בספרו?

מקורות להלכות:

כבר עמדנו על כך שפירושו לשולחן ערוך כולל גם קטעים שאין להם נפקא-מינה הלכתית ומטרתם היא עצם הלימוד, בירור הסברה ועמידה על מקורות ההלכה התלמודיים. מאפיין זה בא לידי ביטוי בדרכו של רבי פינחס להצביע על מקור ההלכה בשיטות הראשונים או בגמרא עצמה. חשוב להדגיש שאין כאן פרשנות שיטתית שלקחה לה למטרה לציין את מקורות ההלכה, כפי שעשה בעל באר הגולה או הגר"א.

רבי פינחס רואה בספר בית יוסף את הספר המסכם את מקורות ההלכה שבשולחן ערוך, הערותיו על מקורות הדין או על הראשונים, באה במקום שיש בה תוספת על מה שצוין בבית יוסף או במפרשים שקדמו לו.

דוגמה לדבר נביא מפירושו לשולחן ערוך הלכות כתובות (סימן ע"א ס' א). דוגמה זו תסייע בידינו לעמוד על דרך לימוד השולחן ערוך על ידי רבי פינחס. תחילה נזכיר מה שכתב רבי פינחס בהקדמתו להלכות כתובות: "... וישבתי בדעתי לסדר על סדר השולחן ערוך. והרווחתי בזה כי עיינתי בכל שו"ת המובאים בבית יוסף ובדרכי משה, ובאחרונים, ומצאתי בהם מרגליות טמונות וגלויות". כלומר, סידור המסקנות ההלכתיות שבחידושי לגמרא על סדר השולחן ערוך הביא את רבי פינחס להרחיב את לימודו גם אל התשובות שהביאו מפרשי השולחן ערוך בפירושיהם. בפירושו, מצאנו התייחסות של רבי פינחס אל אותן תשובות. משמעות הדבר היא שבפירושו לשולחן ערוך שילב רבי פינחס את הערותיו לאותן תשובות הלכתיות הנוגעות לנושא הנדון בשולחן ערוך. כך הדבר גם בדוגמה שלפנינו. זה לשון המחבר:

חייב אדם לזון בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש, אפילו יש להם נכסים שנפלו להם מבית אבי אמם. ומשם ואילך, זנן כתקנת חכמים עד שיגדלו. ...

חובת האב לזון את בניו הקטנים (עד גיל שש) עוררה שאלה, מה הדין במקרה והאב מת והשאיר אחריו בנים גדולים וקטנים. כיצד יש לחלק את הירושה במקרה זה. צדדי הספק נתבארו יפה בשאלה שהופנתה למהר"ם מלובלין (שו"ת סי' ע"ט):

ראובן מת ושבק חיים לכל חי והניח אלמנה גם יתומים גדולים וקטנים שאינן בני שש. וכשבאו לחלוק הירושה, טוענים האפוטרופוסים של הקטנים שקודם כל דבר ייטלו הקטנים פרנסתן עד שיגיעו לבני שש, שהרי כל אב חייב לזון את בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש, ולזה ייקחו ערך מזונות עד שיגיעו לבני שש בראש, והמותר יחלקו בשווה, חלק כחלק. ילמדנו רבנו אם טענתם טענה או לא.

לאחר דיון ארוך בעניין מסיק המהר"ם מלובלין שטענת האפוטרופוסים אינה טענה ויש לחלק את הנכסים בשווה בין היורשים, מבלי לתת לקטנים חלק בראש בגין מזונותיהם, שכן חובת האב לזונם היא בחייו ולא לאחר מותו. מסקנה זו הובאה בקצרה בבית שמואל על אתר.

חייב אדם לזון - ... ואם האב מת והניח בנים קטנים וגדולים חולקים בשווה וא"צ לפרוע להם מזונות עד שיהיו בני שש כי חיוב זה לזון אותם עד שיהיו בני שש אינו מוטל אלא על אביהן כל ימי חייו ולא אחר מותו ועיין תשובת מהר"ם מלובלין סי' ע"ט.

על דברי בית שמואל הללו כותב רבי פינחס:

דברי מהר"ם כתב הבית שמואל בשם תשובת מהר"ם לובלין דאם מת האב והניח בנים קטנים, חולקים לובלין שהובאו בבית שמואל בשווה.

ראיית המהר"ם והוכיח שם מלשון הרי"ף ז"ל בס"פ נערה. היא מדברי הרי"ף

וכנלע"ד דמשמע מלשון רש"י ז"ל (בדף נא עמ' ב בד"ה ולבנים מן הבנות ובד"ה לבנים מן הבנים) דהוצרך לפרש לעניין ירושה ולא לעניין מזונות דאירי בהו וקודם שש.

דחיית אפשרות להסביר את דברי רש"י באופן אחר. ואין לומר דס"ל לרש"י ז"ל דע"כ לא מיירי בפחות משש, דבזה לא היה שיך, אבל לא לבנים מן הבנות בנכסים מועטין, דלא היה התקנה כשהבנים פחות משש, דאינם יכולים לחזור על הפתחים. זה אינו דהא פחות מבני שש הוא מתקנת אושא, כמ"ש הטור וכמ"ש מהר"ם שם, ותקנת נכסים מועטין היה תקנה קדומה, כדאיתא פרק שני דייני.

הבאת מסקנה ועיין בחידושינו סוף פרק אע"פ, דנראה אפילו חיוב הנקה אם שכרו מינקת אינו מוטל על היורשים ומנכים מחלק קטן. אבל באלמנה הניזונית מן היורשים, שמחוייבת להניק את בנה, אף דפוחתים ממעשה ידה ומוסיפים על מזונותיה נראה דאין מנקים מחלקו של קטן, ע"ש.

הפסקה שלפנינו אינה נצרכת לשם פסיקת ההלכה. את המסקנה ההלכתית כבר הביא הבית שמואל ואת הנימוקים לפסק זה כתב המהר"ם מלובלין בתשובתו. רבי פינחס לא חולק עליהם. התוספת ההלכתית ביחס למינקת אינה קשורה לאמור בפסקה זו, אלא לקוחה מחידושו שעל הגמרא, ויכול היה רבי פינחס להוסיפה על דברי קודמיו בקצרה מבלי להוסיף כל מה שבא בפסקה לפניה. מה בא רבי פינחס להוסיף בהערתו זו שעל השולחן ערוך? עיקרה של הפסקה עוסק בהבאת מקור נוסף, מדברי רש"י, לפסק הלכה של המהר"ם מלובלין. לדעת רבי פינחס דינו משתמע, לא רק מדברי הרי"ף שהביא בתשובתו, אלא גם מדברי רש"י על הגמרא. לאחר שציין רבי פינחס לשיטה נוספת היכולה לשמש מקור להלכה זו מפנה רבי פינחס את הלומד אל חידושו, בהם עסק בהלכה זו, ומוסיף את מסקנתו ההלכתית על דברי הבית שמואל ומהר"ם מלובלין.

פעמים שהזכרת מקורות ההלכה, לא באו על מנת להוסיף מקור או שיטת ראשונים, אלא כדי להעיר על דרך הבאת שיטות הראשונים בשולחן ערוך. דוגמה לכך נביא מפירושו להלכות קידושין (סימן כו סע' א). הרמ"א שם דן בהיתר פילגש, וכך הוא כותב:

... אם מייחד אליו אישה וטובלת אליו, יש אומרים שמותר, והוא פילגש האמורה בתורה (הראב"ד וקצת מפרשים). ויש אומרים שאסור ולוקין על זה משום 'לא תהיה קדשה' (דברים כג, יח) (רמב"ם הראש והטור).

על דברי הרמ"א כותב רבי פינחס:

דבר זה מחלוקת הראב"ד והרמב"ם. והמעין בדברי הרמב"ם (הלכות אישות פרק א הלכה א): "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו

ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר: 'כי יקח איש אשה ובא אליה' (דברים כב, יג). ובדין ד' כתב: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך לו, וזו היא הנקראת קדשה, משנתנה התורה נאסרה הקדשה". מבואר מדבריו דאיסור פילגש לחוד ואיסור קדשה לחוד. שפילגש אין בה אלא איסור עשה, ואין בה משום איסור קדשה, כיון שייחד [אותה] אליו והכניסה לביתו. ולא דקדשה כשאינה מיוחדת אליו. וזה דלא כמשמעות הרמ"א ז"ל בהגהה דכתב דלוקין משום לא תהיה קדשה. ועיין חלקת מחוקק ובית שמואל דכתבו דאינו אלא איסורא. ונראה דהיינו ביטול מצוות עשה ד'כי יקח איש אישה'...

הערתו היא בעצם הסבר למה שכבר כתבו לפניו מפרשי השולחן ערוך, שהבאת שיטת הרמב"ם על ידי הרמ"א אינה מדויקת שכן הרמב"ם לא כתב שיש כאן חיוב מלקות, כפי שכתב הרמ"א בשמו.

דוגמה אחרונה לסעיף זה נביא מהלכות כתובות (סימן ע סעיף יב). המיוחד בדוגמה זו הוא, שרבי פינחס בקטע זה מסמיך לפסק השולחן ערוך שיטות ראשונים שלא נפסקו להלכה, באותו נושא בו דן השולחן ערוך. השולחן ערוך דן שם במי שהלך למדינת הים השאיר את אשתו והיא באה לתבוע מזונותיה משל הבעל. וז"ל המחבר:

מי שהלך למדינת הים ובאה אשתו לבית דין לתבוע מזונות, ג' חודשים הראשונים מיום הליכתו אין פוסקים לה בהם מזונות, שחזקה אין אדם מניח ביתו ריקן. מכאן ואילך, אפילו אין כתובתה בידה, פוסקים לה מזונות, אבל אין נותנים לה במה שתתקשט...

על דברי המחבר הללו כותב רבי פינחס:

אפילו אין כתובתה בידה. היינו לאפוקי מדעת הגאונים שכתב הרמב"ם דסבירא ליה דאין פוסקים מזונות עד שתביא כתובתה, דשמא נטלה כתובתה מבעלה או מחלה. ועיין בחידושים (דף קז) שכתבנו דצריך לומר טעם הגאונים דחיישינן לפירעון תוך זמנו, משום דחיישינן שאם היה הבעל כאן, היה טוען גרשתיך ונתתי לך כתובתך. ודעת הרמב"ם ושאר פוסקים, דכיון דיושבת תחת בעלה כשהלך למדינת הים, לא חיישינן לגירושין, כדמקשה הש"ס (דף פט ע"ב) וניחוש שמא גירשה? ומשני: ביושבת תחת בעלה.

בקטע זה מביא רבי פינחס את דעת הגאונים, שנדחו מן ההלכה, ומסביר את טעמם ואת מחלוקתם עם הרמב"ם ושאר הפוסקים שהלכה כמותם. נמצא שציון מקורות ההלכה אינו מצטמצם לציון מקור דברי השולחן ערוך, אלא מתרחב אל דיון במקורות הנושא הנדון בכללותו ואל דברי הראשונים העוסקים בעניין, בין אם דעתם נפסקה להלכה בשולחן ערוך ובין אם נדחו דבריהם מן ההלכה.

שילוב ההלכה בפרשנות הסוגיה:

לפני סיום חלק זה נעיר על עוד שתי נקודות, הקשורות אחת לשנייה, ונוגעות בפרשנות השולחן ערוך ושילובה בלימוד הגמרא:

כחלק ממטרתו הכללית, לשילוב לימוד הגמרא וההלכה, בוחן רבי פינחס פסיקות שונות של השולחן ערוך או של אחד ממפרשיו, לאור מסקנותיו בלימוד סוגיית הגמרא. בדיקה זו באה כדי להתאים את פסיקת ההלכה אל הסוגיה שבגמרא. כוונתנו היא למקומות בהם מקשה רבי פינחס על דברי השולחן ערוך, או אחד ממפרשיו, מסוגית הגמרא, כלומר, שעל פי פסיקתם קשים דברי הגמרא. אפשר לראות בדרך לימוד זו את צידה השני של צורת לימוד הגמרא של רבי פינחס. כשם שבלימוד הגמרא מגיע רבי פינחס עד להלכה, לא רק להסקת מסקנה הלכתית, אלא עד כדי שילוב דברי הפוסקים, עד האחרונים שבהם, בלימוד הגמרא, כך בלימוד ההלכה ודברי הפוסקים חוזר רבי פינחס אל מקורותיהם, עד הסוגיה התלמודית עצמה. למרות שהמקומות בהם רבי פינחס מעיר הערות מסוג זה אינן רבות, חשוב היה לנו להעיר על דרך זו ולהדגימה, כיון שיש בה חיזוק לטענתנו כי רבי פינחס בפירושו חותר לא רק להבנת ההלכה, אלא גם לשילוב ההלכה בפרשנות הסוגיה. להלן נביא דוגמאות לסוג זה של פרשנות השולחן ערוך. אולם קודם לכך נעיר כי צורת לימוד זו לא נתייחדה רק לשולחן ערוך ומפרשיו, אלא גם לרמב"ם. מקום נרחב נותן רבי פינחס בפירושו לשולחן ערוך לדיון בדברי הרמב"ם, לתרץ קושיות שונות שהקשו עליו ולברר את ההלכה על פי דעתו של הרמב"ם. גם כאן נעשה הדבר תוך שילוב דיון בסוגיית הגמרא ובהתאמת דברי הרמב"ם אל מסקנות הסוגיה. בקטעים אלה ניתן לראות את רבי פינחס כפרשן של הרמב"ם. לדעת רבי פינחס פרשנות זו לרמב"ם מקומה הוא על סדר השולחן ערוך מפני שהיא חלק מלימוד ההלכה שבשולחן ערוך.

דוגמה ראשונה לדרך זו נביא מהלכות כתובות (סימן סו סעיף א ס"ק ה). הדוגמה עוסקת בפסיקת השולחן ערוך והתאמתה אל סוגיית הגמרא. השולחן ערוך עוסק בסעיף זה בחתימת הכתובה על ידי העדים, וכך כותב הרמ"א בהגהה: "ואין לעדים לחתום הכתובה אלא לאחר שקיבל החתן קניין לפניהם. ויש מקומות שמקילין בזה (מרדכי, פרק ב' דגיטין)". על דברי הרמ"א כותב רבי פינחס:

הטעם המרדכי שהובא ערוך.	שכתב הפסק בשולחן ועסקין באותו עניין.	ויש מקומות שמקילים בזה. עיין שם הטעם במרדכי דלא מחזי כשיקרא הואיל
-------------------------	--------------------------------------	---

פסק השולחן ערוך וטעמו מוקשים מן הגמרא	לכאורה קשה על זה, דאם כן מאי מקשה הש"ס בכתובות (דף כא עמ' ב) ומי כתבין וכו' ומאי קושיא, דילמא מיירי בעסוקין באותו באותו עניין?
---------------------------------------	--

על פי שיטת רש"י בגמרא ניתן לפרש את הגמרא בהתאמה לפסק השולחן ערוך.	ולפירוש רש"י שם דמשחתמו אין מעידין הוא הטעם משום דמחזי כשיקרא, אתי שפיר, דעל כורחך לא מיירי בעסוקין באותו עניין.
---	--

אולם על פי שיטת תוספות מוקשית פסיקת ערוך.	אך לשיטת התוספות שם צריך עיון.
---	--------------------------------

הרמ"א מתיר לעדים לחתום על הכתובה קודם שנעשה הקניין עם החתן. ובמרדכי הסביר, שלמרות שהעדים חותמים שראו את הקניין, הותר להם לחתום קודם לעשיית הקניין, ואין זה נראה כשקר הואיל והם עסוקים באותו עניין.

סברא זו קשה מהגמרא בכתובות (דף כא ע"ב). הגמרא שם עוסקת בשלושה דיינים שישבו לקיים את השטר. שני דיינים מכירים את חתימת ידי העדים ודיין אחד אינו מכיר. בגמרא מבואר שהדין הוא: "עד שלא חתמו - מעידין בפניו [על חתימת העדים] וחותר, משחתמו - אין מעידין בפניו וחותר". מלשון הגמרא נראה שכותבים אישור לשטר אף קודם שכל שלושת הדיינים אישרו את חתימות העדים, שהרי הגמרא מתייחסת למקרה בו חתמו שני דיינים קודם שהדיין השלישי אימת את חתימת העדים. על כך שואלת הגמרא: "ומי כתבינן?", כלומר, האם כותבים אישור לשטר קודם ששלושת הדיינים מאמתים את החתימות, "והאמר רב פפי משמיה דרבא: האי אשרתא דדייני דניכתב מקמיה דניחו סהדי אחתימת ידיהו - פסולה, דמתחזי כשקרא, הכא נמי מתחזי כשקרא!" (והרי אמר רב פפי בשם רבא: אישור הדיינים [על חתימות העדים] שנכתב לפני שראו העדים את חתימת ידיהם - פסול, כיון שזה נראה כשקר. כך גם כאן [שהדיין השלישי טרם אימת את חתימת העדים], חתימת שני הדיינים הראשונים נראית כשקר?)

אולם על פי פסיקת השולחן ערוך שבמקום שהם עסוקים באותו עניין אין הדבר נראה כשקר, לא מובנת שאלת הגמרא, שכן אף שם, למרות שחתמו קודם שאימת הדיין השלישי את החתימות, אין הדבר נראה כשקר כיון שהם עסוקים באותו עניין?

בהמשך דבריו מסביר רבי פינחס כי ניתן ליישב את שאלת הגמרא על פי פירוש רש"י לסוגיה, שכן לפי פירושו לא מדובר שהם עסוקים באותו עניין. אך על פי הסבר התוספות שם, שהם עסוקים באותו עניין, קשה. פסיקת השולחן ערוך הביאה להעדפת פירושו של רש"י לסוגיה ולקושיה על פירוש התוספות לסוגיה. דוגמה זו מראה את השתלבות העקרונות הלכתיים שבשולחן ערוך בפרשנות הגמרא. יש כאן ניסיון לפרש את הגמרא על פי פסיקת ההלכה, שבעסוקים באותו עניין אין חתימתם נראית כשקר.

דוגמה נוספת לדרך זו נביא מהלכות כתובות (סימן ע סעיף א). תוספת יש בדוגמה זו על קודמתה, שכן כאן מחיל רבי פינחס דרך זו הן על השולחן ערוך והן על הרמב"ם. וזה לשון השולחן ערוך שם:

כיצד חייב במזונותיה? אוכלת ושותה ממה שהוא אוכל ושותה. ואם כל בני משפחתה רגילים בגדולות צריך להנהיגה כן. אם אין כולם רגילים בגדולות אינו חייב להנהיגה בכך כשאוכלת עמו. הגהה. אבל כשאינה אוכלת עמו צריך להנהיגה כדרך שהייתה נוהגת בבית אביה.

על דברי הרמ"א בהגהה כתב רבי פינחס:

מקור דברי הרמ"א בתוספות
בהגהה. אבל כשאינה אוכלת עמו. כן כתב התוספות והרא"ש ריש פרק המדיר (דף ע ע"ב)
ורא"ש.

מלשון הגמרא
מיהו מלשון הש"ס שם דקאמר: השתא דאתדרתן וכו' משמע דבנדר תלוי הדבר ולא משמע שלא
דברי הרמ"א. משום שאוכלת בפני עצמה?

הסבר דברי הגמרא על פי פסק (התוספות והרא"ש) וצריך לומר דמשמע להו דעיקר הטעם הוא מפני שאוכלת בפני עצמה, דאי לאו הכי לא הוי צריך לשני: באומר לה צאי אלא שהייתה רגילה בדברים קטנים בבית אביה וגלגלה עמו. ובאמת אין הנדר חל על עיקר מזונות, רק על הדברים הקטנים. וכיון שהדירה נתחייב בדברים קטנים, אלא על כורחך דהכל תלוי באכילה לבדו, דאין סברא לומר

דתלוי בשניהם, דלא מתחייבים אלא אם כן אוכלת בפני עצמה והדירה גם כן.

הפנייה להסבר שיטת הרמב"ם ועיין מה שאמרנו בחידושים בשיטת הרמב"ם. בעניין הנדון.

שאלתו של רבי פינחס מבוססת על המשנה והגמרא במסכת כתובות (דף ע' ע"ב). המשנה שם דנה במי שהדיר את אשתו מליהנות לו ומבואר שהדין הוא, שעד ל' יום יעמיד פרנס, מכאן ואילך יוציא וייתן כתובה.

על דברי המשנה מקשה הגמרא: "וכיון דמשועבד לה היכי מצי מדיר לה, כל כמיניה דמפקע לה לשיעבודא"? כלומר, כיצד יכול הבעל להדיר את אשתו ממזונותיה הרי הוא מחויב לתת לה מזונות? על כך משיבה הגמרא:

אלא באומר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך. אי הכי, פרנס למה לה? בדלא ספקה. אי בדלא ספקה, הדר קושיין לדוכתיה?

א"ר אשי: במספקת לדברים גדולים, ואינה מספקת לדברים קטנים.

הני דברים קטנים היכי דמי? אי דרגילה בהו, הא רגילה בהו! ואי לא רגילה בהו, פרנס למה לה? לא צריכא, דרגילה בבית נשא וקא מגלגלא בהדיה, דאמרה ליה: עד האידנא דלא אדרתן גלגילנא בהדך, השתא דאדרתן לא מצינא דאגלגל בהדך.

למסקנת הגמרא המשנה מדברת בבעל שאמר לאשתו: צאי מעשה ידיך למזונותיך. ולדעת רב אשי מדובר באישה שמעשה ידיה מספיקים לדברים גדולים, כלומר, למצרכי המזון הבסיסיים, אך לא לדברים קטנים, כלומר, הפרפרת והלפתן הבאים לשם תענוג. הבעל חייב לתת לאשתו גם את הדברים הקטנים כיוון שהורגלה בכך בבית אביה, אלא שאישה זו ויתרה על זכותה זו כדי לאכול עם בעלה. אולם כעת שהוא הדירה הנאה והיא נאלצת לאכול לבדה, היא שבה לתבוע את הדברים הקטנים המגיעים לה. מכל מקום מהילוך הסוגיה עולה שהבעל חייב לתת לה את כל מה שהייתה רגילה אליו בבית אביה מחמת הנדר שהדירה בעלה, ולא מפני שהיא אוכלת בפני עצמה, כפי שכתב בשולחן ערוך. נמצא שהדין שכתב הרמ"א אינו מתאים למסקנת הסוגיה.

בהמשך הפסקה מסביר רבי פינחס כיצד ניתן להסביר את פסק הרמ"א, שהוא בעצם מסקנת התוספות והרא"ש, על פי סוגיית הגמרא. התאמת ההלכה שבשולחן ערוך אל סוגיית הגמרא, עומדת כאן במרכז הדיון, ולא פסיקת ההלכה. בסיום דבריו מפנה רבי פינחס לחידושו (כתובות דף ע' ע"ב ד"ה השתא

דאדרתן). בשתי הפסקאות, זו שעל הגמרא וזו שעל השולחן ערוך, דן רבי פינחס באותו נושא ואף מגיע לאותה מסקנה, אלא שבחידושו לגמרא הוא מוסיף גם לברר את דעת הרמב"ם בסוגיה זו.

לימוד דברי הרמב"ם הפכו חלק בלתי נפרד מדרך לימודו של רבי פינחס, הן לימוד הגמרא והן לימוד ההלכה. פעמים שהוא מיישב קושיות שהקשו על הרמב"ם ופעמים שהוא מסביר את דברי הרמב"ם באופן שונה ממה שפירושו מפרשיו.

דוגמה לשילוב הרמב"ם בפרשנות השולחן ערוך נביא מהלכות קידושין (סימן כו אות א). בדוגמה זו מיישב רבי פינחס את דברי הרמב"ם מקושייה שהקשה עליו הראב"ד. השולחן ערוך עוסק שם במי שבא על אישה בדרך זנות¹². וזה לשון השולחן ערוך שם (אבן העזר הלכות קידושין סימן כו סעיף א): "אין האשה נחשבת אשת איש אלא על ידי קדושין שנתקדשה כראוי, אבל אם בא עליה דרך זנות, שלא לשם קדושין, אינו כלום". על דברי השולחן ערוך הללו כותב רבי פינחס:

קושיית הראב"ד על הרמב"ם
אבל אם בא עליה דרך זנות וכו'. כתב הכית יוסף: מדברי הרמב"ם נראה שלוקין משום 'לא תהיה קדשה' (דברים כג, יח). והראב"ד השיג עליו דהא התורה חייבה במפותה קנס, וקיימא לן דאין לוקין ומשלם?

תירוצ קושיית הראב"ד על הרמב"ם
ונראה דאף דאיכא לאוקומי קרא בלא אתרו ביה, מכל מקום קשה מדמקשה הש"ס בכתובות (דף לב עמ' א) גבי חייבי לאווין וחייבי כריתות דאינו לוקה ומשלם, הוי ליה להקשות בכל מפותה דחייב מלקות משום לא תהיה קדשה.

תירוצ לקושיית רבי פינחס על הרמב"ם מהגמרא בכתובות
ולכאורה אין זה קושייה דהא רב מוקי לה בקידושין (דף מו) במפותה לשם אישות הכתוב מדבר, ואף שאינה מקודשת, שאביה יכול לעכב, מכל מקום אין בזה לאו דלא תהיה קדשה, כיון דבא עליה לשם אישות. ואדרבא, משמע משם דפשטא דקרא בהכי מיירי ...

תירוצ שני לקושיית הראב"ד על הרמב"ם
עוד נראה לעניות דעתי דיש ליישב קושיית הראב"ד דהא דמקשה הש"ס בחייבי לאווין דהוי ממון ומלקות משום ששניהם באים כאחד בתחילת ביאה, כמ"ש תוספות בסנהדרין (דף מג בשם הירושלמי בד"ה ממונא לא משלם) דקנס מתחייב בהעראה וכן מלקות במחייבי לאווין הוא בהעראה, כדיליף בריש פרק הבא על יבמתו בגזירה שוה, אבל הלאו ד'לא תהיה קדשה' לא מחייבי אלא על גמר ביאה, כיון דליכא ילפותא ביה לחיובו בהעראה וכמו שאמרנו לפי מה שאמר הרמב"ם בפ"ב מהל' נערה בתולה (דין יז) בטעם לאו זה דקדשה משום דגורם שמלא הארץ זימה, דאח נושא אחות ע"ש, וזה לא שייך אלא בגמר ביאה. אם כן אין קושיא מקנס דמפותה כיון שאין באים כאחד, וכבר נתחייב קנס בתחילת ביאה בהעראה, ומלקות דלאו 'לא תהיה קדשה' לא בא אלא בסוף ביאה.

תירוצ שלישי לקושיית הראב"ד על הרמב"ם
ואין להאריך כי לעניות דעתי, אין צריך לכל זה דכבר תרץ הרמב"ם ז"ל בעצמו

¹² לעיל עמ' 291 עסקנו בחלקה השני של הלכה זו.

הרמב"ם

קושיא זו, בהלכות נערה בתולה (פרק ב' דין י"ז): זה שחייבה תורה למפתה שישלם קנס מפני שארע דבר שלא מדעת אביה. אבל המייחד את בתו לזנות עובר משום 'ולא תחלל את בתך'. והמכין בתו לכך הרי היא קדשה. נראה מבואר מדבריו שבא ליישב קושיא זו, דאינה נקראת קדשה אלא אם היא או אביה הכינה לכך. אבל אם הוא פיתה אותה לכך אינה קדשה. ונתן טעם לדבר שדבר זה אינו הווה תמיד ואינו מצוי. ורצונו, שאל תתמה למה יתחייב הבעל מלקות במוכנת אליו יותר מכשפיתה אותה והביאה לידי כך? על זה אמר: מפני שזה דבר ההווה ומצוי. ומטעם זה האונס שהוא יותר נבלה בישראל ואין בו מלקות לכולי עלמא, משום דלא שכיח, כמ"ש התוספות בכתובות (דף ט ד"ה אי בעית אימא).

הסבר נוסף לתירוץ קושיית הראב"ד על הרמב"ם. ונראה עוד מדבריו שם דכל זמן שהיא ברשות אב אינה נקראת קדשה עד שיכין האב אותה לכך, מפני שהזהירה התורה לאב, שנאמר: אל תחלל את בתך להזנותה.

הראב"ד והרמב"ן חולקים על הרמב"ם. אלא שהראב"ד בהשגות והרמב"ן סבירא ליה דאף שהכינה עצמה לאדם אחד אינה נקראת קדשה אלא מוכנת ומופקרת לכל אדם. בדין זה.

על פסיקת השולחן ערוך, שהבא על אישה בדרך זנות אינו כלום, כלומר אין היא מקודשת לו, הביא רבי פינחס את דברי הבית יוסף שלדעת הרמב"ם במקרה זה הוא חייב מלקות משום שעבר על הלאו של 'לא תהיה קדשה' (דברים כג, יח). על כך הקשה הראב"ד שלדעת הרמב"ם יוצא שהבא על אישה בדרך זנות לוקה משום 'לא תהיה קדשה' ומשלם קנס כדין מפותה, והרי אין אדם לוקה ומשלם?

שלושה הסברים לשיטת הרמב"ם מביא רבי פינחס בקטע שלפנינו:

הראשון: הפסוק המחייב קנס במפתה עוסק במקרה שלא התרו בו ולכן אין הוא לוקה וחייב בתשלום הקנס. אלא שעדיין קשה מהגמרא במסכת כתובות, שם מקשה הגמרא על רשימה של חייבי מלקות כיצד הם משלמים, והרי קיימא לן שאין אדם לוקה ומשלם. ומדוע שאלה הגמרא רק על אותם שברשימה ולא כללה בשאלה כל מפתה שלוקה ומשלם? לכן מסביר רבי פינחס שהפסוק עוסק באישה שמפותה לשם אישות ובזה אין חיוב של 'לא תהיה קדשה' ולכן משלם ואינו לוקה.

בהסברו השני טוען רבי פינחס כי הלאו של 'לא תהיה קדשה' וחייב הקנס של המפתה אינם באין כאחד, אלא קודם חלה עליו חובת התשלומים ורק אחר-כך הוא מתחייב במלקות. במקרה זה יכול אדם ללקות ולשלם.

את ההסבר השלישי לומד רבי פינחס מלשון הרמב"ם עצמו. על פי דברי הרמב"ם אין האישה נעשית קדשה אלא אם כן היא או אביה הכינו אותה לשם כך. ולכן מפתה נערה שלא הוכנה לשם כך אינו לוקה ומשלם.

בפסקה זו משמש רבי פינחס כפרשן של הרמב"ם. הוא מתרץ קושיה שהקשו על הרמב"ם בכמה אופנים ומוכיח כי הדברים בעצם נכתבו כבר על ידי הרמב"ם עצמו. הפסקה אינה עוסקת בפסיקת הלכה, אלא ביישוב דברי הרמב"ם והקשר שלה לדברי השולחן ערוך רופף. אומנם השולחן ערוך הזכיר את המקרה בו

דן הרמב"ם, אך הוא הביאו בהקשר של דרכי קנייני האשה, ואילו רבי פינחס עוסק בהגדרת הלאו של 'לא תהיה קדשה' וביישוב דברי הרמב"ם. מסתבר שבעיני רבי פינחס לימוד שיטת הרמב"ם לעומקה היא חלק מלימוד ההלכה ולכן הוא מסמיך את בירור דברי הרמב"ם אל השולחן ערוך. הופעתם של בירורים בדעת הרמב"ם, ושאר הראשונים, הן בפירושו לגמרא והן בפירושו לשולחן ערוך מלמדים על אחדות המטרה ואחדות הדרך של הלימוד, הן לימוד הגמרא והן לימוד השולחן ערוך, בעיני רבי פינחס. ואכן מרבית פירושו על השולחן ערוך עוסק בביאור שיטות הראשונים והתאמתם אל סוגיית הגמרא.

מטרות נוספות בכתיבת חיבורו של רבי פינחס על השולחן ערוך:

כאמור לעיל¹³, רבי פינחס, בהקדמתו לפירושו לשולחן ערוך, הלכות כתובות, מתאר שני שלבים ביצירת החיבור. מתחילה רצה לרכז את הדיונים ההלכתיים בקונטרס מיוחד כדי שלא יתארכו פירושו לגמרא עד שיהיו למשא כבד על התלמידים הלומדים בו. אולם בסוף החליט לסדרם על סדר השולחן ערוך כדי שלא יצטרך הלומד "לשוטט אנה ואנה בכל פינה ופינה אשר הוא חונה". החלטה זו הביאה גם לשינוי בתוכניו המקורית והוא הוסיף לחיבורו גם "מרגליות טמונות וגלויות" שמצא בבית יוסף, בדרכי משה וספרי השו"ת. כמו כן נוספו עליהם חידושים שהתחדשו בעת שלמד בצעירותו עם אחיו, רבי שמעלקא הלוי. יש ותוספות אלו חרגו מכוונתו הראשונה והוסיפו עליה דרכים נוספות של פרשנות לשולחן ערוך. אילו מאפיינים אנו מוצאים בפירושו של רבי פינחס לשולחן ערוך, בנוסף על מטרתו הראשונית לסדר את מסקנותיו ההלכתיות העולות מחידושו לגמרא על סדר השולחן ערוך, ובכך לשלב את לימוד השולחן ערוך בלימוד הגמרא?

יישוב קושיות על דברי השולחן ערוך:

הסוג הראשון שנעסוק בו הוא תירוץ קושיות מפרשי השולחן ערוך על השולחן ערוך עצמו. רבי פינחס מיישב את דברי השולחן ערוך ומתרץ קושיות שהקשו על פסיקותיו. בסעיף זה נכלול גם את רבי פינחס עצמו, כלומר, ישוב קושיות שהעלה רבי פינחס עצמו על דברי השולחן ערוך. קודם שנביא לכך דוגמאות נאמר כי עיסוק זה בפרשנות דברי השולחן ערוך עצמו, מתבקש מעצם סידור הדברים כפירוש לשולחן ערוך, אולם סקירת פירושו לשולחן ערוך מעלה כי רבי פינחס ממעט לעסוק בדברי השולחן ערוך עצמו. ברוב מקומות בספר הוא משתמש בדברי השולחן ערוך כנקודת מוצא, לתלות בה את חקירותיו ודיוניו, התלמודיים וההלכתיים. מיעוט העיסוק של רבי פינחס בפרשנות ישירה של דברי השולחן ערוך וביישוב קושיות על פסיקותיו, מלמדת שמטרתו בכתיבת החיבור לא הייתה לפרש את דברי השולחן ערוך אלא להכליל אותו בתוך לימוד הגמרא, כפי שנטען בארוכה בחלקו הראשון של פרק זה.

דוגמה לסעיף זה, נביא מהלכות קידושין (סי' כח סע' א), בו דן רבי פינחס בסתירה בשולחן ערוך וכן מיישב את קושיות הש"ך על דברי המחבר. סימן זה עוסק במקדש אישה בגזל או בפיקדון או באיסור הנאה ומשולבים בו עניינים הקשורים לחלק אבן העזר (דיני נישואין) ולחלק חושן המשפט (דיני ממונות).

¹³ עמ' 273.

שילוב זה הביא את הפוסקים לבדוק את ההתאמה שבין פסיקת השולחן ערוך בחלק אבן העזר לפסיקותיו בחלק חושן המשפט. שילוב זה היה אהוב על הלמדנים, שמצאו בו כר נרחב לענות בו. גם הפוסקים האריכו בדבריהם בפרשנותם לסימן זה. כמוהם גם רבי פינחס הקדיש לסימן זה פסקאות ארוכות ופירושו לסימן זה ארוך יותר מכל סימן אחר בהלכות קידושין. בתיאור הדוגמה שלפנינו לא נביא את כל אריכות דבריו, אלא את הנחוץ להמחשת פרשנותו של רבי פינחס לדברי השולחן ערוך עצמו.

וכך כותב השולחן ערוך (סימן כח סעיף א):

המקדש את האשה בגזל או בגניבה או בחמס, אם נתיאשו הבעלים, ונודע שקנה אותו דבר ביאוש, הרי זו מקודשת. ואם לאו, אינה מקודשת. הגהה: קדשה בגזל או גניבת עובדי כוכבים, הוי מקודשת דהא אינה צריכה להחזיר רק מכח קידוש השם (מהרי"ו סי' קל"ח). קדשה בגזל אחר יאוש לבד, מקודשת מדרבנן (רבינו ירוחם).

לדעת השולחן ערוך המקדש אישה בגזל, הקידושין חלים רק אם נודע שבעליו התיאש וקנה הגזלן את החפץ בייאוש בעלים. אולם אם לא נודע שבעלי החפץ התיאשו האישה אינה מקודשת. על פסיקה זו, שגזלן סתם, שלא נודע שהתיאשו בעלי החפץ, לא הוי ייאוש ולא קנה הגזלן את החפץ, הקשו האחרונים מפסיקת השולחן ערוך עצמו בחושן המשפט, שם פסק השולחן ערוך שסתם גזילה או גניבה הוי ייאוש (קושיית הב"ח וב"ש וראה גם בגר"א שם ועוד).

גם רבי פינחס עוסק בשאלה זו וכך הוא כותב (בדילוגים):

המקדש את האשה בגזל או בגניבה, אם נתיאשו ונודע שקנה אותו דבר בייאוש הרי זו מקודשת וכו'. כן הוא לשון הרמב"ם. ומשמע דווקא נודע דמייאש, אבל בסתם לא הוי ייאוש. ותמהו בזו הב"ח וכל האחרונים, הא קימ"ל כרבנן דרבי שמעון בבא קמא דסתם גניבה ייאוש בעלים.

ועוד הקשה הא אמרינן בב"ק (דף ק"ד) דבגזלן ישראל אפילו מרבנן מודים דהוי ייאוש מסתמא, כדמוקי רב אשי התם למתניתין. וכן פסק הטור בחו"מ סימן שסח והרמ"א בהגהה. א"כ קשה למה כתב הכא בין בגזל בין בגניבה בעיני דווקא שנודע?

והנה הב"ח כתב שם דבלא נודע מקודשת מדרבנן, תירוצ' הב"ח לקושיותיו.

והוא תמוה דנהי דיש לדחות בהא דאמר רב אשי דגזלן ישראל דמייאש דאמרי מי יימר, היינו מדרבנן, אבל בפלוגתא דרבי שמעון ורבנן בגנב וגזלן על-כורחך מדאורייתא היא, דהא מהאי טעמא נמי בגזלן וגנב תרומתן תרומה, והרי טבל הוא במיתה. וכן משמע בפרק מרובה (ב"ק דף סח) דאמר רב אשי שם: תדע שסתם גניבה ייאוש בעלים שהרי אמרה תורה וכו'.

עוד הקשה הש"ך בחו"מ שם על הטור איך אפשר לומר דפלוגתת רבי שמעון ורבנן בנוכרי דווקא, א"כ מאי מקשה הש"ס ממתניתין שם (דף ק"ד) על רבה, דילמא

קושיית הש"ך בחו"מ על השולחן ערוך.

מתניתין מיירי בישראל?

ועוד דכתב הטור דין זה בשם הרא"ש ולא נמצא בהרא"ש כלל?

ועוד הקשה ... ועוד הוסיף להקשות

ועוד קשה מהא דאמר רבא בקידושין (דף נב) ... רבי קושייתו של רבי פינחס על דברי השולחן ערוך.

ועיין בחידושי בבא קמא שהארכתי שם וכאן אכתוב בקיצור ... (כאן רבי פינחס מאריך בפנייה לחידושי על מסכת ב"ק, שם עסק ביישוב הקושיות הנ"ל.

אומנם נראה לעניות דעתי לפרש דברי השולחן ערוך, שהן לשון הרמב"ם ז"ל, שכתב שנודע שקנה אותו דבר בייאוש. ופירש המגיד משנה ז"ל כי היכי דמהני שינוי רשות לגבי האשה מהני נמי לגבי המקדש. הסבר דברי השולחן ערוך ויישוב הקושיות עליו: פרשנות המ"מ לדברי הרמב"ם.

אך הרא"ש כתב בב"ק (דף ס"ז) דקימ"ל כרבה דייאוש קונה מדרבנן, והמקדש בגזל אחר ייאוש צריכה גט מדרבנן. הרי דס"ל בפירוש דלא הוי שינוי רשות. וכבר תמה עליו המעדני מלך שם ... סברת הרא"ש.

ולעניות דעתי אין לשון הרמב"ם כפירוש הרב המגיד, דהוי ליה למימר אם נתיאשו ונודע שנתיאשו. אלא נראה דגם הרמב"ם ס"ל כסברת הרא"ש דנהי דמהני שינוי רשות לגבי הלוקח לאחר ייאוש, היינו כמו שמצינו באבידה כשבא לידו אחר ייאוש, אבל לגבי המקדש לא הוי נתינה, ובמה תתקדש לו כיון דלאו ידידה הוא. ... הצעת הסבר חדש לדברי הרמב"ם והשולחן ערוך.

האחרונים, ובתוכם רבי פינחס, הרבו להביא מקורות מן הגמרא בהם מוכח שגזלן וגנב קונים בייאוש סתם, כלומר, גם בלא נודע שהתיאשו הבעלים. כך פסק השולחן ערוך עצמו בחושן המשפט. א"כ פסיקתו כאן ש"המקדש את האשה בגזל או בגניבה או בחמס, אם נתיאשו הבעלים, ונודע שקנה אותו דבר בייאוש, הרי זו מקודשת. ואם לאו, אינה מקודשת" סותרת הן את פסיקתו בחושן המשפט והן את המקורות שהאחרונים ציינו אליהם.

רבי פינחס מביא את קושיות האחרונים וכן את תירוצו של הב"ח ודוחה אותו. לאחר מכן הוא מפנה לחידושי על מסכת בבא קמא, שם עסק ביישוב שאלות אלה. כאן, בפירושו לשולחן ערוך, הוא חוזר ומסדר את מסקנותיו על סדר השולחן ערוך. כבר עמדנו על כך שמטרתו הראשונה הייתה לסדר את חידושי שעל הגמרא בסמוך לדברי השולחן ערוך. אולם רבי פינחס אינו מסתפק בזה ולאחר שהוא מציץ את תוכן החידושים הוא מוסיף הסבר חדש לדברי הרמב"ם והשולחן ערוך. הסברו מבוסס על דברי הרא"ש והוא עומד בניגוד להסבר המגיד משנה את דברי הרמב"ם.

רבי פינחס מסביר שיש הבדל בדין ייאוש, בין ייאוש כקניין מגזלן או גנב, לבין קידושין בחפץ שגנב או גזל. צדקו האחרונים שגזלן או גנב קונה בייאוש סתם, ולכן הלוקח מהם קנה שכן אל ייאוש הבעלים מצטרף שינוי הרשות, כלומר, מעבר החפץ שנגנב מיד הגנב ליד הלוקח. אולם בקידושין אין הדבר כך,

שכן בקידושין צריך הבעל לתת את לאישה חפץ שהוא שלו, ובשעה שהוא נותן לה את החפץ שגנב או גזל עדיין לא היה שינוי רשות ונמצא שאין הוא נותן לה משהו משלו, שכן רק לאחר שיגיע החפץ לידה היא תקנה אותו בייאוש ושינוי רשות, אך בשעת נתינה עדיין לא היה החפץ שייך לבעל. לכן הצריכו הרמב"ם והשולחן ערוך ידיעה ברורה בשעת הקידושין שקנה הבעל את החפץ בייאוש, מה שלא נצרך בקניין. בהסברת דברי השולחן ערוך עומד רבי פינחס על ההבדל שבין דיני ממונות (חלק חושן משפט) לבין דיני קידושין (חלק אבהע"ז) ועל פי חלוקה זו מיישב את תמיהת האחרונים על השולחן ערוך. פסקה זו פתחה בסדרה של שאלות והמשיכה ביישובן. הדיון הארוך הניב פרשנות חדשה לדברי השולחן ערוך.

השמטות השולחן ערוך:

סוג נוסף של עיון בו עוסק רבי פינחס בפירושו לשולחן ערוך, הוא הבירור מדוע לא הביא השו"ע דין מסוים העולה מסוגיית הגמרא. גם כאן צריך לומר כי מספר המקומות בהם עוסק רבי פינחס בסוג זה של עיון אינן רבות והדיון סובב סביב פרשנות הסוגיה. נקודת המוצא היא שהדין לא נשכח או נשמט. את הסיבה לאי הבאתו בשולחן ערוך או ברמב"ם יש לחפש בסוגיה עצמה. כשם שיש למצוא מקור בסוגיה למה שהובא בשולחן ערוך, כך צריך למצוא מקור או פרשנות לסוגיה המצדיקים את ההשמטה, כלומר, כיצד הבינו בעלי השולחן ערוך את הסוגיה כך שדין זה נדחה מן המסקנה.

דוגמה לכך נביא מהלכות כתובות (סי' סח סע' ט, אות יח). השולחן ערוך שם עוסק במי שבא אל אשתו וטוען שלא מצאה בתולה. וזה לשון השולחן ערוך שם:

כשטען שלא מצאה בתולה, אם אמרה: מוכת עץ אני, נאמנת, ותחזור כתובתה למנה. ויש לו להחרים סתם, שלא בא עליה איש. ואם אמרה: משארסתני נאנסתי, הרי זו נאמנת וכתובתה ק"ק (מאתים) כמו שהייתה. ואם טען: שמא עד שלא אירסתני נאנסתי, או שמא אחר שארסתני, נבעלת ברצונך, הרי זו מחרים סתם על מי שטוען שקר כדי לחייבו ממון. ...

על דברי השולחן ערוך שכתב "ואם אמרה: משארסתני נאנסתי, הרי זו נאמנת וכתובתה ק"ק (מאתים)" העיר בבית שמואל (ס"ק כג) שהוא דווקא אם יש שהות שתזנה לאחר החופה, כשהיא ברשות הבעל, שכן אז היא נאמנת במיגו שהייתה טוענת נאנסתי תחתך. אבל אם אין שהות לכך אין היא נאמנת לפי שאין לה מיגו. נמצא שבכה"ג, שמוכח שלא נעשה הדבר ברשות הבעל, אומרים שקודם אירוסים נאנסה וכתובתה מנה ולא מאתיים. רבי פינחס מביא את דברי הכותב שמואל ושואל מדוע הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך לא הביאו את הדין המוזכר בבית שמואל?

וכך כותב רבי פינחס (בדילוגים):

הבאת דברי הכותב שמואל על השולחן ערוך והסברתם. ואם אמרה: משארסתני נאנסתי, הרי זו נאמנת וכתובתה ק"ק (מאתים). כתב הבית שמואל בס"ק כג דהיינו דווקא ביש שהות אחר הנישואין שתזנה, הא לאו הכי אמרינן

כאן נמצא כאן היה, שהיה קודם אירוסין [וכתובתה מנה].

ובאמת יש לתמוה דלמה לא הזכירו הרמב"ם וטוש"ע דין זה דבאין שהות אינה מדוע הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך לא הביאו את הדין

שהזכיר שמואל? הבית נאמנת, כיון דמסתמא אין דרך להיות שהות בין החופה לבעילה, כיון דנשאת בד' ונבעלת ביום ה', מסתמא אין שהות בין יום ללילה שתזנה, כמו שאמר הרמב"ם בפירוש המשנה (בגיטין דף יז). ולא היה להם לסתום אלא לפרש?

דחיית תירוצים אפשריים לשאלה זו. ואין לומר דפסקו כהך שינויא דמיגו דהא כבר כתבנו דבסימן קי"ז פסקו כשינויא דחזקה. ... [כאן מעלה רבי פינחס כמה אפשרויות ליישב את תמיהת ודוחה אותם].

הסברו של רבי פינחס לאי הבאת הדין על ידי הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך. אך העיקר נראה לעניות דעתי דנהי דפסקו הפוסקים הנ"ל גבי מחליף פרה וגבי בית הכסות אמרינן כאן נמצא כאן היה, מכל מקום פסקו כשינויא דרב אשי (בדף עו) דאמר רישא: מנה לאבא בידך, וסיפא אמר: מנה לי בידך, הרי דס"ל כל שהיא תובעת לעצמה ואית לה ברי וחזקה נאמנת. והכא נמי ס"ל משארסתני נאנסתי אפילו אין שהות שתזנה לאחר נישואין נאמנת מטעם ברי וחזקה דידה. ... אם כן שפיר פסקו הפוסקים ... [ש]נאמנת אפילו אין שהות, מטעם ברי וחזקה.

כאמור, קטע ארוך זה עוסק בהשמטת השולחן ערוך את הדין שהביא הבית שמואל. לאחר דחיית תירוצים אפשריים לשאלה זו, מסביר רבי פינחס כי הדין אינו מוזכר בשולחן ערוך, מפני שלדעת בעלי השולחן ערוך הדין שכתב הבית שמואל אינו נכון. לדעתם, אף אם אין שהות שיארע הדבר ברשות הבעל, נאמנת האישה לומר שנאנסה לאחר האירוסין וכתובתה מאתיים. פרשנותו של רבי פינחס להשמטת הדין מהרמב"ם ומן השולחן ערוך הביאה ליצירת פרשנות חדשה לפסיקתם ולהבנתם את מסקנות הסוגיה בגמרא.

מקרים שלא נתפרש דינם בשולחן ערוך:

בפירושו של רבי פינחס מוקדש מקום לדיון במקרים שלא נתפרש דינם בשולחן ערוך. פרשני השולחן ערוך עסקו כל העת בעדכנו של השולחן ערוך והתאמתו אל המציאות המתחדשת מעת לעת. מקרים שונים שלא נדונו במפורש בשולחן ערוך נתפרשו בדברי הבאים אחריו. בכך שמרו פרשני השולחן ערוך על השולחן ערוך כספר פסיקה עדכני, הנותן מענה לצורכיהם של לומדי ההלכה, גם מאות שנים לאחר חיבורו. מתחילה סברתי שגם רבי פינחס הולך בדרכם בנקודה זו ונראה היה שדומה פירושו של רבי פינחס לפירושים שקדמו לו בהבאת הדין במקרים שהתחדשו ועדיין לא נדונו. אולם בחינת המקרים בהם דן רבי פינחס מלמדת, שגם בסעיף זה ישנו חידוש בדרך פרשנותו של רבי פינחס. המקרים בהם דן רבי פינחס, בחלקם לפחות, הם דיונים תיאורטיים. הדיון ערוך בצורה של דיון הלכתי ובסופו מסקנה הלכתית, אבל המקרה הנדון כמעט שלא יתכן שיתרחש. ניכר ממהלך הדיון שמטרתו היא הלמדנות שבו ולא פסיקת ההלכה. סגנון זה מתרחב במאה התשע-עשרה. פוסקים וראשי ישיבות הרבו לעסוק בשאלות הלכתיות שלא מגיעות לכלל מעשה. מטרתם הייתה בירור היסודות ההלכתיים ולא דווקא פסיקת ההלכה למעשה. יתכן ומסיבה זו מסתיימות רבות מהתשובות הללו במילים "וצ"ע" – וצריך עיון, כלומר, ללא הכרעה ברורה למעשה. לשם המחשה נציין את הנושאים של שלושת השאלות הראשונות הנדונות בספרו של רבי יוסף ענגיל אתון דאורייתא. הספר נדפס בשנת תרנ"א (1891) והציטוטים לקוחים מתוכן העניינים.

השאלה הראשונה עוסקת בשחיטת חולין בעזרה "יבואר אי מותר לשחוט חולין בלשכות הבנויות בחול ופתוחות לקודש ואי מותר לשחוט חולין בעזרה בלילה ...". השאלה השנייה עוסקת באיסור טבל ותרומה "ביאור איסור טבל ותרומה אי טבל אסור רק מפאת תרומה המעורבת בו או הוא איסור עצמי ...". השאלה השלישית עוסקת בדין ביטול הקדש "בעניין ביטול הקדש ברוב, יבואר דיש סברא לומר דהקדש מהתורה לא בטיל אי מטעמא דממונא לא בטיל ואי מטעמא דביטול צריך ידיעת בעלים מן התערובת וזה לא שייך בהקדש. ויפלפל בכל זה ...". דיונים אלה ערוכים בצורה של שאלה ותשובה, אך עוסקים בשאלות שאין להם שום השלכה למעשה בימיו.

הדוגמאות בהן דן רבי פינחס, בפירושו לשולחן ערוך, אינן מרחיקות עד כדי כך מן ההלכה למעשה, אך ניתן לראות בהם ניצנים של השיטה לעסוק בסוגיות הלכתיות בדרך תיאורטית של למדנות ופלפול, כשהמטרה היא עצם הלמדנות ולא ההלכה למעשה. רבי פינחס אומנם לא שילב פלפול בדיונים אלה, אך עסק בשאלות נדירות שעיקרם הוא הדיון התלמודי.

דוגמה לכך נביא מפירושו לשולחן ערוך הלכות קידושין (סימן כז סע' ס' ד). השולחן ערוך עוסק שם במי שבשעת הקידושין אמר לאישה: הרי את מקודשת, ולא אמר: לי. וזה לשון השולחן ערוך:

אמר לה: הרי את מקודשת, ולא אמר: לי, אינה מקודשת. (הגהה. אבל יש מחמירין ואומרים דהוי קדושין). ואם היה מדבר עמה על עסקי קדושין, הרי זו מקודשת. ואם קידש תחלה אשה אחת קדושין גמורים, ואמר לאחרת בפניה: תהא מקודשת, ולא אמר: לי, ידיים מוכיחות (פירוש כמו שאוחז בבית יד הכלי מושך עמו הכלי עצמו, כן אלה הדברים מוכיחים שמושכים אחריהם לשון (לי) נינהו, וחוששין לקדושין.

על דין זה שואל רבי פינחס מה הדין כשאדם מקדש אישה בשטר ואמר לה הרי את מקודשת, ולא אמר: לי. מלבד העובדה שמקרה זה כמעט ולא יכול להתרחש, שכן המנהג הוא לקדש אישה בכסף (טבעת), מבנה הקטע ואופי הדיון מלמד על מטרתו שהיא עצם בירור ההלכה ושילוב לימוד שיטות הראשונים והגמרא בפסיקת ההלכה. נביא את הקטע במלואו, למרות אריכותו, כדי להדגיש את הפן הלימודי שבקטע לעומת המסקנה ההלכתית שמובאת בקצרה בסופו. וכך כותב רבי פינחס:

העלאה לדיון
מקרה שלא נזכר
בשולחן ערוך.
ולא אמר: לי. הנה בש"ס אמר שמואל, נתן לה כסף או שווה כסף. ויש להסתפק בקידושי שטר מה דינו אם מסר לה השטר ואמר לה הרי את מקודשת, ולא אמר: לי, אי

נימא דווקא בקידושי כסף אמר שמואל דבעינן 'לי' או אפילו בקידושי שטר?

ובספר פני יהושע כתב בשמעתין (קידושין ה' עמ' ב ד"ה אמר שמואל) דמסתימת הפוסקים משמע דאין צריך אמירה כלל בקידושי שטר, ונתן טעם דבשלמא גבי גט דכתיב 'ונתן בידה ספר כריתות ושלחה מביתו' משמע להדיא דלאחר הנתינה צריך למשלחה מביתו, והיינו שצריך לומר: הרי זה גיטך. מה שאין כן בקידושי שטר וכו'. ולפי זה היה פשוט דאפילו אם אמר: הרי את מקדשת, לא גרע משתיקה.

אבל הבית שמואל לקמן (סימן קלו ס"ק א) כתב דאף בקידושי שטר צריך שיאמר, וכל-

שכן הוא מגט, דאינו ניכר אם דעתה גם כן לקידושין.

אבל מלשון רש"י בריש מכלתין משמע דדוקא קידושי כסף וביאה בעינן אמירה, אבל לא בשטר.

דעת רש"י כדעת הפני יהושע שאין צריך אמירה בקידושי שטר.

ועיין בחידושינו מה שדקדקנו מהירושלמי שהוכיח ד[מקדשים ב] שטר, אע"פ שאין בו שווה פרוטה, דאי לא כן היינו כסף. ואי נימא דלא בעינן אמירה בשטר, אם כן לא מוכח מידי, דבכסף בעינן ודאי אמירה, אלא שכתבנו שם דתליא בפלוגתא הפוסקים בסימן ק"כ וקכ"א אי מדבר מתוך הכתב אי הוי כאמירה. דאי אמרינן דהוי כאמירה, אפילו אי לא הוי ילפינן קדושי שטר, מכל מקום מהני מדין כסף, דעכ"פ הוי אמירה מתוך הכתב.

הפנייה לחידושים שם נדונה השאלה האם קידושי שטר צריכים אמירה, ותלייתה במחלוקת הפוסקים.

מיהא נראה דהיכי דאמר: הרי את מקודשת, ולא אמר: לי, מהני גבי שטר, כמו שאמר הר"ן גבי גירושין, דלא משני הש"ס דאמר ממנו משום שהגט מוכיח, א"כ הכא נמי גבי קידושין כיון שכתב בשטר, אע"פ שלא אמר: לי, מהני.

ראיה מהר"ן שקידושי שטר חלים גם אם לא אמר: לי.

אף דיש לחלק משום דגבי גט מוכיח מילתא דאין אדם מגרש אשת חברו, אבל בקידושין אף שכתב בשטר 'לי', אין מזה ראיה שאינו שליח, כמו שיבואר בסמוך. מכל מקום לפי מה שאמר בסימן ל"ד (סע' ד) בשם יש מי שאומר, שצריך שיזכיר שמות האיש והאישה בשטר הקידושין, א"כ הרי מוכח מילתא דהוא מקדש, דאיך יכול לקדש לחבירו בשטר שכתוב בו שמו.

קושיה על הראיה מהר"ן ותירוצה: כיון שבשטר הקידושין יש לכתוב את שם האיש והאישה הרי שמוכח מתוכו שהוא מקדשה לעצמו, גם אם לא אמר: לי.

והא דלא קאמר כן בש"ס (בנדרים דף ה ע"ב) דהא דלא בעינן ודין [דיהוי ליכי מינאי ספר תירוכין ואיגרת שיבוקין] משום דכתיב בו שמו, י"ל דעדיפא מיניה קאמר, אי נמי כמ"ש בחידושי דמתני' רבי אליעזר היא, דלא בעי שמו ושמה.

שוב ראיתי בשלטי גיבורים (והביאו הבית שמואל בסימן לד), וז"ל שם בשם ריא"ז: ונראה בעיני דצריך לכתוב שמו ושמה ושם עירו ושם עירה. ומז"ה אמר בפסקיו שהמקדש בשטר אין צריך לומר: הרי את מקודשת לי, כדרך שצריך בקידושי כסף, אלא אומר: הרי זה לקידושך. עכ"ל. נראה כוונתו מבואר, אע"ג דמקדש בכסף צריך לומר 'לי', כי היכי דלהוי ידים מוכיחות, אבל בשטר לא בעי והוא מטעם שכתב בתחילה דצריך לכתוב בקידושין שמו ושמה, א"כ הוי ידים מוכיחות.

ראייה שנייה שקידושי שטר חלים גם במקום שלא אמר לי מהשלטי גיבורים, והסבר סברת השילטי גיבורים.

ולפי זה נראה דאפילו אם לא כתב בשטר הקידושין עצמו אלא הרי את מקודשת, ולא כתב: לי, נמי מהני. דהרי כתב הר"ן דבגט אפילו לא כתב ממנו, מהני דאין אדם וכו' והוי ידים מוכיחות. והכא נמי בשטר קידושין הוי ידים מוכיחות כיון שכתב שמו ושמה ושם עירו.

חידוש נוסף להלכה על פי מה שנתבאר קודם: גם אם לא כתב בשטר 'לי', האישה מקודשת.

ונראה דמזה הטעם בעצמו צריך לכתוב בשטר הקידושין שמו ושמה, דאל"ה אע"פ שכתב: הרי את מקודשת לי, לא הוי ידים מוכיחות דאינו מקדש לחברו, דאפילו בשטר קידושין על ידי שליח כותבין בו הלשון שמדבר המקדש עם המתקדשות בלשון נוכח, האישה.

הסבר טעם ההלכה שצריך בשטר קידושין לכתוב את שם הבעל ושם האישה.

כמו בגט על ידי שליח שכתבם בלשון נוכח שמדבר המגרש עם המגורשת. וכמו שאמר הר"ן כשמקדש קטנה או לנערה ברשות אביה על ידי עצמה, אף דבאמירה אמר לה: הרי את מקודשת, אבל בשטר צריך לכתוב בתוך מקודשת לי, אע"פ שהיא מקבלת השטר בשליחות אביה. א"כ לא הוי ידים מוכיחות אע"פ שכתב לי. משא"כ כשכתב שמו ושמה שפיר הוי ידים מוכיחות.

ותו דלפי מה שאמרנו לעיל דהא דלא אמרינן דהוי ידים מוכיחות משום דהוי מצווה דרמיא על נפשיה, כמ"ש הריב"ש, היינו משום דשמה אינו רוצה ליתן כסף או שווה כסף שלו ומקדש בשווה כסף של חברו, כמו שיבואר עוד בסמוך. א"כ בשטר שכתב לה, אע"פ שאין בו שווה פרוטה שפיר איכא למימר דבזה שייך לא שביק איניש, ואיכא ידים מוכיחות, וכמשמעות פשטיה דלישנא דשמואל, דדווקא בקידושי כסף בעינן ידים מוכיחות.

ועוד נראה דלפמ"ש הבית שמואל בשם מהריב"ל דהיכי דהוי שדיך הוי ידים מוכיחות, ועיין לקמן בסימן כ"ח סע' ב בהגהה, דשדיך היינו שנתרצ[ת]ה לישא אותו אע"פ שלא שווין בנתינת הנדוניה. וא"כ בקידושי שטר דבעינן שיכתוב השטר מדעתה, ממילא הוי ליה כשדיך והוי ליה ידיים מוכיחות, כן נראה לעניות דעתי.

טעם נוסף לחידושו של רבי פינחס שאפילו במקום שלא כתב 'לי' בשטר הקידושין, הקידושין חלים.

ראייה שלישית שקידושי שטר חלים גם במקום שלא אמר לי. ופסקת ההלכה.

הפסקה שלפנינו עוסקת בשאלה הלכתית, ומכוונת לכאורה לפסיקת הלכה למעשה בשאלה: מה הדין באדם שקידש אישה בשטר, ואמר לאישה: הרי את מקודשת, ולא אמר: לי. לפני שנעסוק בניתוח הפסקה נאמר כי המפתיע הוא, שלאחר הדיון הארוך בשאלה זו, בקטע האחרון של הפסקה, (המסומן על ידינו כ"ראייה שלישית") פותר רבי פינחס את שאלתו בדרך קצרה, על סמך סברה מדברי הבית שמואל בסימן כ"ח, סברה שמייצרת את אריכות הדיון. אולם רבי פינחס לא הסתפק בה אלא דן בשאלתו מכמה צדדים ואף הרחיב את הדיון למקרה נוסף, וכדלהלן:

בתחילה דן רבי פינחס בשאלה האם קידושי שטר צריכים בכלל אמירה. הוא מביא מחלוקת בין בעל הפני יהושע לבית שמואל בעניין ומביא סיוע לדברי הפני יהושע מדברי רש"י ומן הירושלמי, אלא שהוא מסיק שהראיה מן הירושלמי תלויה במחלוקת הפוסקים בסימן ל"ד, אם מדבר מתוך הכתב הוי אמירה. מכל מקום, לדעת הסוברים שבקידושי שטר אין צריך אמירה כלל, אין כלל מקום לשאלתו של רבי פינחס, והקידושין חלים. ממילא הצטמצמה השאלה לדעת הבית שמואל, הסובר שגם בקידושי שטר צריך המקדש לומר לאישה: הרי את מקודשת לי בשטר זה. נזכיר שבשלב זה יכול היה רבי פינחס להביא את הקטע האחרון בו מוכח מדברי הבית שמואל עצמו שאף אם לא אמר המקדש 'לי', הקידושין חלים, ובכך לחתום את הדיון.

בהמשך הקטע מביא רבי פינחס שתי ראיות, אחת מהר"ן והשנייה משלטי הגיבורים שהקידושין חלים גם אם לא אמר: לי. הבאת דעותיהם לוותה בהסברת טעמים ויישוב קושיות העולות מדבריהם. הסבריו אלה של רבי פינחס, הביאו אותו להרחיב את הדיון לשטר שנכתב בו: הרי את מקודשת, והושמטה המילה: לי. לטענתו אף קידושין בשטר כזה כשרים. אגב דיון זה מסביר רבי פינחס את טעמה של ההלכה שיש לכתוב

בשטר הקידושין את שם הבעל ואת שם האישה. את הדין החדש שהוציא רבי פינחס, הוא מסביר בשני אופנים שונים. הדיון סובב סביב טעם ההלכה וסברתה ולא רק במסקנה ההלכתית.

כאמור, לאחר דיון ארוך זה מביא רבי פינחס את פתרון שאלתו מדברי הבית שמואל, ופוסק את ההלכה. מניתוח הפסקה עולה, שמטרת הפסקה לא הייתה רק פסיקת ההלכה למעשה, אלא עצם הלימוד המשלב את שיטות הראשונים וסברותיהם בפסיקת ההלכה. המקורות הרבים המובאים בה, הדעות הרבות הנידונות בה, גם כשאין בהם צורך לפסיקת ההלכה במקרה דנן, התמקדות הדיון בטעם ההלכה, ובעיקר, האריכות הגדולה למרות שאת הדין ניתן היה לפסוק בקצרה מתוך דברי הבית שמואל, כפי שעשה רבי פינחס לבסוף, מלמדות שלא רק שורת ההלכה עמדה בפני רבי פינחס בשעה שכתב פסקה זו.

יחסו לפרשני השולחן ערוך:

מאפיין אחרון בפירושו של רבי פינחס לשולחן ערוך שנזכר הוא הקדשת דיונים לבחינת דבריהם של מפרשי השולחן ערוך שקדמו לו. רבי פינחס מרבה לדון בדברי פרשני השולחן ערוך, ובעיקר בפירושו של רבי שמואל בר' אורי שרגא פייביש, הבית שמואל, על שולחן ערוך אבן העזר. דיונים אלה בדברי פרשני השולחן ערוך עוסקים במגוון רחב של הערות הנוגעות לפירושים הללו. החל בהבאת מקורות נוספים לדין או לפרשנות שהביאו המפרשים, הסברת טעמה של ההלכה שהביאו המפרשים, וכלה במחלוקת והכרעת ההלכה בניגוד לדבריהם. חשיבותו של סעיף זה היא במקום הנרחב שנותן רבי פינחס בפירושו, להתייחסות לפירושים של האחרונים. שילוב פירושיהם של האחרונים על השולחן ערוך בחיבור שמטרתו היא קשירת לימוד ההלכה אל לימוד הגמרא, משלבת למעשה את דברי האחרונים בלימוד הגמרא עצמו. בנוסף היא מלמדת על חשיבותם הרבה לפסיקת ההלכה בעיני רבי פינחס, ועל הסמכות הגדולה שהוא מעניק לדבריהם בבואו לפסוק את ההלכה. מאפיין זה מתחדד על רקע אי שילובם בדרך הלימוד של חכמים אחרים, שדחו אף הם את הפלפול ונחשבו ממייסדי שיטת הלימוד החדשה כדוגמת רבי אריה ליב בעל הטורי אבן ושו"ת שאגת אריה, שבשו"ת שלו כמעט ואין הוא מזכיר את פרשני השולחן ערוך, ובפירושו לגמרא אין הוא מזכיר מהם כלל. למרות ההבדל המתבקש, ביחס למפרשי השולחן ערוך, בין פירוש השולחן ערוך לבין שו"ת, יש לעמוד על שתי נקודות: האחת: שילוב פרשני השולחן ערוך בדרך לימודו של רבי פינחס אינו מיוחד לפירושו לשולחן ערוך, אלא מצוי לרוב גם בחידושו לגמרא. בזה הוא שונה מרבי אריה ליב, שכאמור, אינו מכליל את השולחן ערוך ופרשניו בספרות הצריכה להילמד בצמוד לגמרא. הנקודה השנייה נוגעת לסמכותם של האחרונים. העיסוק המרובה בדבריהם וההסתמכות על מסקנותיהם לצורך פסיקת ההלכה מלמדת על המקום החשוב שנותן רבי פינחס לתורתם של האחרונים. התעלמותו של רבי אריה ליב מדברי האחרונים, אפילו בשו"ת שלו, מלמדת על דחיקתם, לא רק מלימוד הגמרא, אלא אף מסדר הלימוד המביא לפסיקת הלכה.

פרשנות הגר"א לשולחן ערוך בהשוואה לפרשנותו של רבי פינחס:

בעבודה זו לקחנו על עצמנו לבחון את דרכם של מתנגדי הפלפול, תוך כדי עיון ביצירותיהם. התמקדנו בספריו של רבי פינחס הלוי איש הורביץ. את פירושי לגמרא השוונו עם יצירתו של רבי אריה לייב טורי אבן ואילו את פירושו לשולחן ערוך אנו מבקשים להשוות עם ביאורו של הגר"א, שאף הוא דחה את הפלפול. אנו מודעים לעובדה שלמרות החומר הרב שנכתב על הגר"א, עדיין לא עסקו החוקרים בדרך לימודו. למעשה אין לנו מחקר מקיף על דרך לימודו, למעט מאמרים בודדים, שרובם נאספו בישורון (כרך ה)¹⁴ המוקדש לחקר בית מדרשו של הגר"א. מובן מאליו כי חקירת דרך לימודו של הגר"א אינה יכולה להצטמצם לבדיקת ביאורו לשולחן ערוך ולהתעלם משאר חיבוריו. הגהותיו הרבות לספרות התנאית אוצרות בקרבן דרך לימוד שלמה וכן הערותיו לתלמוד ועוד. צורת הכתיבה הקצרה, המאפיינת את הגר"א יכולה להביא למחשבה כאילו אין לפנינו אלא תיקוני לשון, ולא היא. בהערות קצרות גנז הגר"א סוגיות שלמות, ויש לחקור את דרך לימודו העולה מהן. למרות האמור, כיון שחקירת דרך לימודו של הגר"א, ואפילו חקירת ביאוריו של הגר"א לשולחן ערוך, אינם חלק מעבודה זו, נמקד את עיוננו דווקא בביאורו לשולחן ערוך וננסה לעמוד על כמה מאפיינים בדרך לימודו וביאורו את השולחן ערוך על מנת להשוות ביניהם לבין פירושו של רבי פינחס.

על מטרת כתיבת פירושו של הגר"א נוכל לעמוד מהקדמת רבי חיים מוולוז'ין, תלמידיו של הגר"א ומי שנחשב לממשיכו, לפירושו של הגר"א לשולחן ערוך אורח חיים. השוואת ההקדמה זו להקדמתו של רבי פינחס לביאורו לשולחן ערוך תלמד אותנו על זהות המטרה של שני חכמים אלה. וכך כותב רבי חיים:

... עד שקמו רבותינו בעלי השולחן ערוך ז"ל וערכו השולחן לפני מי שיש לו פה לאכול ולטעום דבריהם ממקורם הברוך. ... אומנם העם, ככל דרכי ה' הישרים, צדיקים ילכו בם וכו'. כי רבים כשלו לפרוק מעליהם עול יגיעת לימוד הש"ס, להוציא ממנו הלכות. ואומרים כי הלימוד אשר למעשה הוא רק לימוד השולחן ערוך. ואף אם לומדים גמרא אינם לומדים אלא לחדד השכל. ויש שמזניחים את התלמוד לגמרי ומסתפקים בלימוד דברי השולחן ערוך לבד. ולא זו היא הדרך הישרה שחננו ה' בינה לדלות ממעמקי דברי הש"ס, אשר כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, הכל נכלל בדבריהם הקדושים. וצדיקים ילכו ביושר דרכם, להיות עיקר הוראתם מן הש"ס. ולימוד השולחן ערוך הוא להיות להם למזכרת לזכור הדינים. כי הוא הסולת הנלקט משיטות הש"ס. וכל המעיין בחיבור הזה, אשר חיבר רבנו הגדול והקדוש ... הגאון רבנו אליהו החסיד נ"ע, על השולחן ערוך יראה שזו היא דרכו של רבנו הגדול נ"ע, לעורר ולהזכיר בלימוד השולחן ערוך את מקורו מן הש"ס על פי שיטותיו, זולת חידושים מתוקים ועמוקים הנמצאים בדבריו הקדושים.

בתחילת דבריו מתלונן רבי חיים על הנתק שנוצר בדרך הלימוד בין לימוד ההלכה ללימוד הגמרא. ישנם כאלה שלומדים את הגמרא על מנת לחדד את השכל, ולא כדי ללמוד ממנה את ההלכה. ויש שלומדים את ההלכה מהשולחן ערוך מבלי לעיין במקורותיו התלמודיים. אולם לדבריו, לא זו הדרך. לימוד ההלכה

¹⁴ על ביאור הגר"א לשולחן ערוך ראה עוד: טשרנוביץ, חיים, *תולדות הפוסקים*, ניו-יורק תש"ח, כרך ג, עמ' 210 – 233.

צריך להיות מתוך הגמרא ואילו השולחן ערוך הוא רק ספר סיכום לחזרה ולתזכורת. מטרת פירושו של הגר"א היא להחזיר את לימוד ההלכה שבשולחן ערוך אל מקורותיו התלמודיים. בכך רוצה הגר"א לחבר שוב בין ההלכה והגמרא.

על מנת לעמוד על הדמיון הרב שבין דברי רבי חיים לדברי רבי פינחס, נשוב¹⁵ ונצטט את דבריו בהקדמתו לפירוש השולחן ערוך:

הנה ראיתי להרבה מן המחברים, ... ,

במפרשי הש"ס יחכימו לרבות מעשה חידודים, בפלפול חכם ממתקים וכולם מחמדים

בפאר הלכה ענודים, אך לא שמו ליבם לדברי הפוסקים, ...

ויש הרבה מן החברים עיניהם כיונים, על אפיקי מים מוצאי הדינים,

ולומד פוסקים ראשונים גם אחרונים, העולים על שולחן מלאכים, ...

ולא דרשו הדק היטב היטב הדק, לדעת יסודי המשפט והצדק, ויכבד עליהם לחקור ולבדוק, אם ימצא שם בדק,

ואף אם ילמדו הסוגיות המובאים, בפי אריות ולבאים,

לפי תומם הם נקראים ... , ולא יביטו כי אם לעומת המסגרת, והמסקנה היא להם למשמרת,

ולקבוע בהם מסמרות להיותה כמזכרת,

ונעשה בזה התורה כשתי תורות בעלת שתי פנים,

פנים מסבירות, ופנים להבין ולהורות.

והאמת אגיד ולא אכחד, כי מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד,

להיות משנה ברורה והלכה ברורה במקום אחד,

כי באמת על ידי עומק ההלכות ועיון רב בכל תוצאותיהם,

נזכה להבין לשון הפוסקים ראשונים ועומק שיטותיהם, ועל מה יסבבו אופניהם ... ,

על כן נהגתי בעת עיון ההלכה והמפרשים לעיין כאחד בדברי הפוסקים,

ולא להפסיק בין הדברים, ולברר דבריהם הצפונים העמוקים.

גם רבי פינחס מתאר את הנתק שחל בלימוד בזמנו בין הגמרא להלכה. שניהם מתארים את שתי קבוצות הלומדים: אלה העוסקים בגמרא מבלי לכוון להלכה וכנגדם אלה הלומדים הלכה מן השולחן ערוך מבלי לעיין במקור ההלכה בגמרא. המטרה המוצהרת של שני חכמים אלה הייתה לשוב ולחבר את ההלכה ואת השולחן ערוך אל מקורותיהם שבגמרא. אך מן ההקדמות עולה גם הבדל ביחס שלהם אל השולחן ערוך. לדעת רבי פינחס השולחן ערוך אינו ספר לזיכרון, אלא ספר שצריך להשתלב בלימוד הגמרא. בעבודתנו הראינו עד כמה משולב השולחן ערוך בדרך לימודו של רבי פינחס, לא רק ככלי לחזרה, אלא כספר התורם ללימוד עצמו, אם בפרשנות ואם בהסקת המסקנה מן הסוגיה. לעומתו בדברי רבי חיים השולחן

¹⁵ הובאה לעיל פרק א עמ' 37.

ערוך הוא ספר "להיות להם למזכרת לזכור הדינים"¹⁶, כלומר, סיכום מסקנת הסוגיה בדרך קצרה, שיסייע ביד הלומד לחזור על הסוגיה ומסקנת ההלכה. מובן שהבדל זה, ביחס לשולחן ערוך בא לידי ביטוי גם באופי הפרשנות לספר זה. אלא שהגדרת השולחן ערוך כספר "להיות להם למזכרת הדינים" מעורר את השאלה: מפני מה בחר הגר"א לכתוב את ביאורו דווקא על ספר שהוא רק לזכור הדינים ולא על התלמוד עצמו, שהוא העיקר, כפי שעשה רבי פינחס?

יתכן ומבנהו החיצוני של החיבור רומז על התשובה לשאלה זו. חיבור על הגמרא, מעצם היותו מפרש ומסכם של שיטות הראשונים ומכריע ביניהם, היה חייב להקיף חומר רב, הרבה יותר מחיבור על השולחן ערוך, שם כבר נעשתה רוב המלאכה על ידי בעלי השולחן ערוך עצמם. מעדותו של רבי שלמה לוריא, על דרך החיבור של ספרו ים של שלמה אנו למדים עד כמה ארוכה דרך זו. הערותיו הקצרות של הגר"א שמספיקות כפירוש לשולחן ערוך, ספק אם היו מספיקות כפירוש לגמרא עצמה. דברים דומים העלה גם חיים טשנרוביץ¹⁷ וכך הוא כותב:

אולם בהיות והשולחן ערוך נעשה כבר מקובל למלה האחרונה של פסק ההלכה והוא תמצית מן התמצית של הפסקים הנמשכים מן המקורות הראשונים, התלמוד ונושאי כליו ... בחר הגר"א לעשות את ביאורו לשולחן ערוך. אולם עיקר מגמתו היה באמת לשוב אל המקור, כלומר לפסוק על פי הגמרא, כלומר על פי כל הספרות התלמודית המקורית, אלא שאם היה מתחיל מן הראש, היה צריך לעשות את ביאוריו על התלמוד עצמו ולהגיע ממנו אל פסק ההלכה דרך כל הפוסקים הראשונים והאחרונים עד השולחן ערוך וכדרך שעשה המהרש"ל בים של שלמה, אבל מלאכה זו הייתה הרבה יותר קשה וגם הייתה בניגוד לשיטת הצמצום שלו ולאופן ביאורו ברמזים וצינונים.

¹⁶ הרב חיים צימבליסט במאמרו: "לדרכו של הגר"א בביאורו לשולחן ערוך", נ"ב המדרשית, אביב תשכ"ט, עמ' קמ – קמא, אכן הבין שכוונת רבי חיים לומר, שאין לשולחן ערוך ערך עצמי, אלא הוא רק כספר מפתחות לתלמוד. וכך הוא כותב: "ואמנם זהו הקו המאפיין את דרך הלימוד הליטאית יוצאת ירך הגר"א, ששמה כל מעיינה בלימוד הגמרא, וגם את הפסק היא שואבת מן הגמרא. לפי זה יוצא שאין לשולחן ערוך ערך עצמי, ואינו אלא בבחינת 'לוח מפתחות' למה שנאמר בגמרא. ובזה שונה רבנו [=הגר"א] ממפרשי השולחן ערוך האחרים. אצלם נתקבל השולחן ערוך עם הרמ"א כטקסט בפני עצמו, וכשמוצאים קושי או סתירה באיזה דין מיישבים את הדברים על ידי פלפולים והמצאת חילוקים חדשים. לא כן דרך רבנו". לדעתנו, קשה לקבל את ההנחה שהגר"א כתב את ביאורו לספר מפתחות. גם ההנחה שעשה זאת למען אחרים, השקועים בלימוד השולחן ערוך מבלי לעיין במקורו, נסתרת מעדות רבי חיים (שהובאה להלן) שהגר"א חיבר ביאור זה לעצמו. הגר"א עצמו בכמה מקומות מיישב סתירות בדברי השולחן ערוך, ודומה שלא בזה עיקר ההבדל שבינו לבין מפרשים אחרים. ביותר צריכה בדיקה הנחתו של הכותב, כי דרך הלימוד הליטאית המקובלת היום בשיבות, מתאימה עם הדרכתו של הגר"א. הנחה זו צריכה בדיקה ויעידו על כך ספריו של רבי יהונתן איבשיץ אורים ותומים וספריו של רבי אריה ליב קצות החושן הנלמדים באינטנסיביות רבה בשיבות אלה. ספק רב אם הגר"א היה סומך את ידו על דרך הלימוד שבספרים אלה. דברים בעניין זה כתב הבלין, שלמה זלמן, "ביאורי הגר"א לשולחן ערוך" ישרון, כרך ה, עמ' תרצז – תרצח: "לאמיתו של דבר לא היו לגר"א תלמידים מובהקים ממש, רוצה לומר, כאלו שלמדו לפניו בקוטנם או בגודלם, או שקיבלו את תורתם או רובי תורתם, ממנו דווקא, ושהוא עיצב את דמותם ואת דרכם. הקוראים תלמידים הם חכמים שלפרקים ומפעם לפעם נהנו לאורו בגודלם. ממילא גם אין רואים המשך ברור ומובהק אצל המסתופפים בצילו, לדרכיו המיוחדים, ולא הליכה בדרכים שפילס. כמעט שאין אתה מוצא חכמים שדרך לימודם דומה לשלו ושחיברו חיבורים בדרכו".

¹⁷ תולדות הפוסקים, חלק שלישי, הוצאת ועד היובל, ניו-יורק תש"ח, עמ' 281 – 219.

עיון בביאורו של הגר"א לשולחן ערוך מעלה אפשרות נוספת. במקומות רבים מציין הגר"א כי מקור ההלכה שבשולחן ערוך היא באחד מספרי התנאים או מן הירושלמי, ולא מהתלמוד הבבלי. הקפת ההלכות כולם הייתה מאלצת את הגר"א לחבר ביאורים אף לספרים אלה, ולא להסתפק בחיבור על הגמרא הבבלי. הגר"א אומנם הגיה חלקים נרחבים מהספרות התלמודית, אם זו התנאית ואם זו האמוראית, אך לא ניתן לראות בהגהות אלה פירוש שמביא לפסיקת הלכה, מפני שהוא עוסק במקורות הראשונים של ההלכה ולא מגיע עד סופה, קרי: שיטות הראשונים והכרעת הדין. הרחבת הגהות אלה לכלל פירוש המביא לפסקת הלכה היא פעולה גדולה הדורשת זמן ומאמצים ניכרים.

ועדיין קשה לקבל את ההנחה, כי הגר"א הניח את העיקר ועסק בטפל, רק בגלל קוצר הזמן ומרצון לקצר בכתובת הפירוש. האם בעצם כתיבת הפירוש על השולחן ערוך, גם אם מסיבות מוצדקות, לא עודד הגר"א את לימוד השולחן ערוך במקום לימוד הגמרא, בניגוד למגמתו בכתובת פירוש?

שאלה חשובה לענייננו היא: למי חיבר הגר"א את פירושו? מי הוא נמען של ביאור הגר"א לשולחן ערוך? תשובה לשאלה זו לא נוכל למצוא רק בהצהרות מתודולוגיות של הגר"א או של תלמידיו. יש לבחון את הביאור עצמו ועל פיו להסיק למי הוא יועד. כמובן שדיון בשאלה זו חורג מחומי עבודתנו. נעיר רק כי תלמידי הגר"א טענו כי הנמען של ביאור הגר"א הוא הגר"א עצמו. על פי המסופר בספר עליית אליהו¹⁸ כך אמר רבי חיים מולוז'ין לרבי צבי הירש פרוש:

פעם אחת אשר הגאון מוהר"ח ראה אותו (את רבי צבי הירש) לומד בשולחן ערוך של הגאון. ויתבונן הגאון מוהר"ח ויאמר אליו כי הגאון את ביאורו כתב אך לעצמו לזכור כל השיטות ומקור הדינים.

עדות זו מלמדת שהגר"א עצמו ראה בלימוד השולחן ערוך חלק מסדר לימודו, ולכן כתב עליו את הגהותיו. סיוע להשערה זו יש בדברי רבי חיים מולוז'ין שצוטטו לעיל¹⁹: "יראה שזו היא דרכו של רבנו הגדול נ"ע, לעורר ולהזכיר בלימוד השולחן ערוך את מקורו מן הש"ס על פי שיטותיו...". הרי שהגר"א היה לומד את השולחן ערוך ובדרך לימודו היה מזכיר את מקורותיו. מטרתה של הדפסת הביאור והפצתו לרבים הייתה להנחיל דרך לימוד זו לרבים. בכך חפצו תלמידי הגר"א לשנות את דרך הלימוד הפלפולית, שגררה אחריה לימוד של השולחן ערוך במנותק ממקורותיו, ואף פסיקה בלא עיון בטעמי הדין.

ננסה לשחזר את סדר לימודו של הגר"א, על פי העולה מהקדמת רבי חיים לביאור הגר"א לשולחן ערוך ומעדות זו. עיקר לימוד של הגר"א הוא במקורות התלמודיים. לימוד הגמרא ולאחריה שיטות הראשונים, הוא שמביא לפסיקת ההלכה. אולם לאחר לימוד הגמרא יש לעיין בשולחן ערוך ולחזור ממנו אל הגמרא, למצוא את מקורותיו של השולחן ערוך ואת הכרעותיו על פי האמור בסוגיית הגמרא. כתיבת ביאור הגר"א היא בעצם השלמת לימוד הגמרא. על ידי ביאור הגר"א נשלם הלימוד, שהתחיל בגמרא והמשיך עד

¹⁸ עליות אליהו, חמ"ד חש"ד, עמ' 32. הובא במאמרו של הבלין, שלמה זלמן, "ביאורי הגר"א לשולחן ערוך" ישורון, כרך ה, עמ' תש"ה. וראה שם עוד בעניין זה.

¹⁹ עמ' 307, הקדמת רבי חיים לביאור הגר"א לשולחן ערוך.

לפסיקת ההלכה, משם המשיך אל לימוד השולחן ערוך, תוך שהוא שב אל הגמרא, על מנת לציין לכל דעה שבשולחן ערוך את מקורותיה וסברותיה מן הגמרא.

אם השערנו נכונה הרי שהשולחן ערוך תפס מקום חשוב בסדר לימודו של הגר"א, וכנראה גם בדרך הלימוד אותה ראה כמחליפה את הפלפול, אותו דחה. ביקורתו של הגר"א לא הייתה על עצם לימוד השולחן ערוך, אלא על אופן הלימוד בו. במקום לראות בו חוליה אחת מסדר לימוד שלם, שנע מהגמרא ושב אליה, ראו בו יצירה עצמאית שאינה תלויה בגמרא, שניתן לפסוק מתוכה בלא לדעת את מקורותיה התלמודיים. הגר"א לא השתמש בשולחן ערוך כפלטפורמה להצעת פירושו על הגמרא, כפי שנהגו כמה מחברים, דוגמת רבי יהונתן איבשיץ בספרו האורים ותומים, או רבי אריה לייב הכהן ספרו קצות החושן²⁰ ועוד אחרים. הגר"א פירש את השולחן ערוך כחלק משיטת לימוד הכוללת את לימוד השולחן ערוך. שיטה שבאה להחליף את הפלפול שנהג בשיבות בתקופתו.

נשוב כעת אל הסבריו של רבי פינחס הלוי לצורך בחיבור פירושו לשולחן ערוך, עליהם עמדנו בתחילת פרק זה. מתחילה הוא סבר שיש לכלול את לימוד השולחן ערוך כחלק מלימוד הגמרא. אולם אריכות הפירוש גרמה לחלוקתו לשניים: חלק שמסודר על סדר הגמרא ועוסק בסוגיה התלמודית, בפרשנות הראשונים ובשיקולים העולים ממנה לפסיקת ההלכה. וחלק שני שכולל עיון בדברי הפוסקים והתאמתם אל סוגיית הגמרא. סידור החלק השני של החיבור על סדר השולחן ערוך לא נעשה כחלק מסדר הלימוד, שכן לימוד השולחן ערוך נעשה, לשיטתו, בעת לימוד הסוגיה בגמרא. סידור חידושו על הפוסקים לפי סדר השולחן ערוך ולא לפי סדר הגמרא, נעשה מסיבה טכנית: להקל על הלומדים למצוא את מקום ההלכות, כפי שכתבנו בתחילת הפרק, כי חיבורו על השולחן ערוך הוא בעצם סידור המסקנות ההלכתיות העולות בחידושו לגמרא, על סדר השולחן ערוך.

השוואת חיבוריהם של הגר"א ושל רבי פינחס הלוי מלמדת, ששניהם ראו בשולחן ערוך חלק בלתי נפרד משיטת הלימוד שבאה להחליף את שיטת הפלפול. אלא שמקומו של השולחן ערוך בסדר לימודם היה שונה. לדעת רבי פינחס לימוד השולחן ערוך צריך להיעשות אגב לימוד הסוגיה בגמרא. ואילו לדעת הגר"א יש מקום בסדר הלימוד, ללימוד עצמאי של השולחן ערוך עם מקורותיו בסוגיית הגמרא ובשיטות הראשונים. הבדל זה בא לידי ביטוי גם באופי הפירוש לשולחן ערוך. להלן נצביע על כמה מאפיינים של

²⁰ על הספר קצות החושן כתב אלון, מנחם, המשפט העברי, מאגנס, ירושלים תשמ"ח, ח"ב, עמ' 1190: "זהו [קצות החושן] ספר חידושים על שולחן ערוך חושן משפט, והמחבר מאריך בו בעיונים תיאורטיים בתלמוד ובדברי ראשונים ואחרונים, בעמקות ובהבחנות משפטיות קולעות וממצות. הספר אינו מכוון בעיקרו לפסק ההלכה. מגמתו לימודית-עיונית וקישורו עם השולחן ערוך רופף ואינו עיקרי". רבי יהונתן איבשיץ חילק את ביאורו לשולחן ערוך לשניים: חלק אחד נקרא 'אורים' ובו הוא מביא את שורשי הדין שבשולחן ערוך ומסכם את ההלכה שבדברי האחרונים. חלקו השני נקרא 'תומים'. חלק זה 'כולל שקלא וטריא ארוכה במקורות התלמודיים ובדברי ראשונים ואחרונים, והוא נושא אופי של חידושים' (אלון, מנחם, לעיל, עמ' 1189). על חידושו אלה כתב ברויאר, מרדכי, אהלי תורה, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד, עמ' 218: "רבי יהונתן איבשיץ כתב דברים חריפים נגד פלפול של הבל, אבל היו ישיבות בליטא, כמאה וחמישים שנה אחרי רבי יהונתן, שהסתייגו מלימוד ספריו בשל דרכי פלפולו, ואף מנעו מצעירי התלמידים לעיין בהם". חלק זה של ספרו דומה לספר קצות החושן בכך שעשה את השולחן ערוך כלי להצעת חידושו, שבמקרים רבים קשרם אל השולחן ערוך רופף.

ביאור הגר"א ביחס לפירושו של רבי פינחס, הנובעים מיחסם השונה למקום אותו תופס השולחן ערוך בסדר הלימוד.

ציון מקורותיו של השולחן ערוך:

חלק חשוב מביאורו של הגר"א לשולחן ערוך הוא ציון המקורות של ההלכות שנזכרו בשולחן ערוך. אומנם הגר"א אינו היחיד שציין למקורות ההלכה שבשולחן ערוך, אך הוא השיטתי והמקיף מכולם. דברים בעניין זה כתב שלמה זלמן הבלין²¹:

אופיו של חיבור הביאורים הוא מיוחד ושונה מכל שאר החיבורים שנתחברו על השולחן ערוך וכן ממפרשי המשנה, מפרשי התלמוד או מפרשי הרמב"ם והטורים, שאר החיבורים הם בדרך כלל פיסקי פיסקי, מקוטעים, עוסקים בפירושים מקומיים ומציינים למקורות ישירים ומידיים. ביאורי הגר"א הם למעשה חיבור בשיטה המדעית, הוא רצוף ומלא, מציין את המקורות הרלוונטיים כולם שהם יסודות ההלכה ומהם מקור ההלכות ומקיף את כל הנחוץ לדיונו.

בעוד שהגר"א מציין את מקורותיו של השולחן ערוך באופן שיטתי, מבלי להחסיר שום עניין שלא ציין לו מקור, רבי פינחס כמעט ולא עוסק בציון מקורותיו של השולחן ערוך. הבדל זה קשור למקומו של השולחן ערוך והשתלבותו בסדר הלימוד. רבי פינחס למד את השולחן ערוך בצמוד למקורותיו התלמודיים ושילב אותו כחלק מפרשנות הסוגיה התלמודית. הגר"א לעומתו, עסק בשולחן ערוך כספר עצמאי ולכן ציין למקורותיו. חשוב להדגיש כי לא מדובר כאן בהבדל טכני, אלא בשינוי מקומו של השולחן ערוך בסדר הלימוד. דומה שעצם כתיבת הביאור על השולחן ערוך מלמדת שהוא נלמד כספר עצמאי, במנותק ממקורותיו, ולכן היה צורך לציין למקורותיו.

פרשנות הגמרא המשולבת בביאור על השולחן ערוך:

נקודת מבחן להבדל שבין ביאורו של רבי פינחס לשולחן ערוך לבין ביאורי הגר"א, תהיה פרשנות הגמרא המשולבת בתוך הביאור לשולחן ערוך. שני חכמים אלה שילבו בחיבוריהם על השולחן ערוך הערות וביאורים לסוגיות שונות בגמרא. נבחן מקום אחד בו משלב הגר"א בביאורו פירושים לסוגיית הגמרא, כדי לעמוד בעזרתו על ההבדל בין דרך הלימוד של שני חכמים אלה. הגמרא בברכות (דף לו ע"א) עוסקת בדין ברכת פרי הצלף. בגמרא מבואר שלשיח צלף יש ארבעה חלקים הנאכלים: העלים האביונות התמרות והקפריסין²². השאלה היא מהי ברכתו של הקפריסין? האם הוא חלק מהפרי וברכתו בורא פרי העץ או שהוא נחשב כעלים של הפרי וברכתו בורא פרי האדמה? וזה לשון הגמרא:

²¹ "ביאורי הגר"א לשולחן ערוך", לעיל הערה 16, עמ' תש"ג.

²² וכך מפרש רש"י שם: "צלף - מין עץ. ... תמרות - בתוך העלים גדלים כמין תמרות, ובולטין בעלה, כמו בעלין של ערבה. אביונות - הוא הפרי. קפריסין - הוא קליפה גדולה שסביבות הפרי, כעין קליפה הגדילה סביב אגוזים דקים".

אמר רב יהודה אמר רב: צלף של ערלה בחוצה לארץ - זורק את האביונות ואוכל את הקפריסין. למימרא, דאביונות פירי וקפריסין לאו פירי. ורמינהו: על מיני נצפה [=צלף] על העלים ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה, ועל האביונות ועל הקפריסין אומר בורא פרי העץ? הוא דאמר כרבי עקיבא; דתנן, רבי אליעזר אומר: צלף - מתעשר תמרות ואביונות וקפריסין, רבי עקיבא אומר: אין מתעשר אלא אביונות בלבד, מפני שהוא פרי. ... רבינא אשכחיה למר בר רב אשי דקא זריק אביונות וקאכיל קפריסין. אמר ליה: מאי דעתך - כרבי עקיבא דמיקל, ולעביד מר כבית שמאי דמקילי טפי! דתנן: צלף, בית שמאי אומרים: כלאים בכרם, ובית הלל אומרים: אין כלאים בכרם, אלו ואלו מודים שחייב בערלה. הא גופא קשיא! אמרת צלף, בית שמאי אומרים: כלאים בכרם, אלמא מין ירק הוא, והדר תני: אלו ואלו מודים שחייב בערלה, אלמא מין אילן הוא! הא לא קשיא; בית שמאי ספוקי מספקא להו, ועבדי הכא לחומרא והכא לחומרא. מכל מקום, לבית שמאי הוה ליה ספק ערלה, ותנן: ספק ערלה בארץ ישראל - אסור, ובסוריא - מותר, ובחוצה לארץ - יורד ולוקח, ובלבד שלא יראנו לוקט? רבי עקיבא במקום רבי אליעזר עבדינן כותיה, ובית שמאי במקום בית הלל אינה משנה.

את סוגיית הגמרא ניתן לחלק לשני חלקים:

בחלקה הראשון מקשה הגמרא על דברי רב יהודה בשם רב: מדוע מותר לאכול קפריסין של ערלה בחוץ לארץ, הרי על פי ברכתו הוא פרי, וא"כ הוא חייב בערלה ואסור לאוכלו? על כך משיבה הגמרא כי רב יהודה בשם רב סובר כרבי עקיבא, שבעץ הצלף האביונות בלבד נחשבים פרי וחייבים במעשרות, ואילו הקפריסין אינו מתעשר מפני שאינו פרי, וממילא גם אינו חייב בערלה. בגמרא מבואר שרב סובר כך מפני שהלכה בידינו שבעניין ערלה, כל המקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ. ואם כן בבבל יש לפסוק הלכה כרבי עקיבא המקל אפילו בארץ ישראל, שאין הקפריסין נחשב פרי ואינו חייב במעשרות ובערלה. בחלקה השני של הסוגיה מובא סיפור על רבינא שמצא את מר בר רב אשי שהיה זורק את האביונות [=של ערלה, מפני שהם פרי וחייבים בערלה] ואוכל את הקפריסין. שאלו רבינא: מהי סברתך, כרבי עקיבא שמיקל, וסובר שאין הקפריסין נחשבים לפרי [וכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ], הרי יכולת להקל יותר ולאכול אף את האביונות, שהרי בית שמאי מקילים יותר מרבי עקיבא, וסוברים שצלף ספק חייב בערלה, ושנינו ספק ערלה בארץ אסור בחוצה לארץ מותר. נמצא שלדעת בית שמאי אף האביונות אינם חייבים בערלה בחוצה לארץ, וממילא מותר למר בר רב אשי לאוכלם, שכל המיקל [בערלה] בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ?

על כך משיבה הגמרא כי דברי בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה, ולא היה יכול מר בר רב אשי לסמוך על סברתם.

סוגיה זו שעוסקת בדיני ערלה בחוצה לארץ קשורה גם לדיני ברכות, שהרי אם הקפריסין אינם פרי לעניין ערלה, גם לעניין ברכות אין הם פרי, ומברכים עליהם בורא פרי האדמה. ואכן כך פסק בעל הלכות

גדולות²³ :

והלכתא כמר בר רב אשי דזריק את האביונות ואכיל את הקפריסין. ומדלגבי ערלה לאו פירא
 נינהו - לגבי ברכות נמי לאו פירא נינהו, ולא מברכינן עליה בורא פרי העץ, אלא בורא פרי
 האדמה.

כדברי בה"ג פסקו גם הרי"ף והרמב"ם. אלא שהתוספות והרא"ש שם הקשו על דברי בה"ג, וכך כתב
 הרא"ש (אות ג):

ולא נהירא, דמשמע דהא דאכיל מר בר רב אשי קפריסין, לאו משום דהלכה כרבי עקיבא, אלא
 משום דהמקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ. וכיון דבארץ ישראל פירא הוא לעניין ברכה נמי
 פירא הוא. ואין חילוק בברכה בין חוצה לארץ לארץ ישראל

כלומר, מר בר רב אשי לא פסק שקפריסין אינו פרי, אלא אכל אותו ולא חשש לערלה כיון שהיה בבבל,
 ובחוצה לארץ הלכה בערלה כמקל. אבל לעניין ברכות יש להחשיבו כפרי, שהרי בארץ הוא חייב בערלה
 [מספק] ולכן נחשב כפרי וברכתו בורא פרי העץ? וכיצד פסקו ב"ג, הרי"ף והרמב"ם שברכתו בורא פרי
 האדמה?

למרות קושיית התוספות והרא"ש פסק השולחן ערוך כדעת ב"ג (או"ח סי' רב סע' ו): "צלף ... על העלין
 ועל התמרות ועל הקפריסין [מברך] בפה"א. ועל האביונות שהם עיקר הפרי, בפה"ע". הגר"א בביאור
 להלכה זו מיישב את קושיית התוספות והרא"ש על פי הצעת פירוש חדש בסוגיית הגמרא, וכך כותב
 הגר"א:

הצגת	קושיית	צלף כו'. עיין תוס' שם [ברכות דף לו עמ' ב] ד"ה והלכתא כו' והיה כו' וכן הקשה
התוספות והרא"ש על	הרא"ש [אות ג].	
פסיקת השולחן ערוך.		

תירוצ	הגר"א	ולי נראה דלכאורה י"ל מאי פריך שם וליעבד מר כב"ש כו' הא אמר שם קמ"ל כל
לקושיית	התוספות	המיקל כו' משא"כ לב"ש דאינו מיקל אלא בח"ל. וצ"ל דלכך לא אמר אלא כר"ע
והרא"ש.		דמיקל ודעתו סתם כדברי המיקל ולא משום המיקל בארץ. וז"ש והלכתא כמר בר
		רב אשי ולא כרב יהודה.

ראייה	לפירושו	ועי"ד סי' רצ"ד ס"ג.
מפסיקת השולחן ערוך		
בהלכות ערלה.		

תירוצ נוסף לקושיית ול"ח פי' לתרץ קושיית תוס' דה"ק מדלגבי ערלה כו' ר"ל כיון דמספקא לן ואזלינן

²³ דבריו נכנסו אל תוך סוגיית הגמרא (דף לו עמ' ב). בדפוס וילנא סומנו בסוגריים. וראה בהגהת מהרש"ל וברא"ש שם.

התוספות והרא"ש על לחומרא בא"י ולקולא בח"ל דלכן המיקל בארץ כו' משום דספקו בח"ל מותר וה"ה פסק השולחן ערוך. לענין ברכה דקי"ל כדברי המיקל דספק ברכות להקל וכמש"ל דז"ש כר"ע דמיקל:

לאחר הבאת קושיית התוספות והרא"ש על פסיקת השולחן ערוך מציע הגר"א פרשנות חדשה לסוגיית הגמרא. על פי פרשנות זו הוא מיישב את פסק השולחן ערוך. לטענת הגר"א מר בר רב אשי אכל את הקפריסין מפני שדעתו לפסוק כרבי עקיבא בין בחוצה לארץ ובין בארץ, ולא מטעם כל המקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ. ראיה לכך מביא הגר"א מהבאת דעת בית שמאי בהמשך הסוגיה. הרי בית שמאי לא הקלו בארץ כלל, רק בחוצה לארץ הם סוברים שפרי הצלף פטור מערלה, אבל בארץ הוא חייב, לדעתם. ואם כן לא שייך כאן הכלל: שכל המקל בארץ [בערלה] הלכה כמותו בחוצה לארץ, שכן בארץ אין הם מקלים כלל. נמצא שלמסקנת הסוגיה הלכה כרבי עקיבא שהקפריסין אינן נחשבים פרי, לא בארץ ולא בחוצה לארץ, ולכן ברכתם בורא פרי האדמה.

ראיה לדבריו מביא הגר"א מהלכות עורלה ביורה-דעה, (סי' רצד סע' ג) שם באר הגר"א כי דעת הרמב"ם והשולחן ערוך לפסוק כרבי עקיבא שקפריסין פטור מן הערלה אף בארץ ישראל. בהמשך ביאורו מביא הגר"א את הסברו של הלחם חמודות, הוא ביאורו של רבי יום טוב ליפמן הלר על הרא"ש²⁴. יסודו של פירוש זה נמצא כבר בפירושו של תלמידי רבנו יונה על הרי"ף על האתרוג.

החשוב לענייננו הוא שהגר"א אכן מציע בפירושו לשולחן ערוך פירושים לסוגיית הגמרא. כבר עמדנו על כך שסדר הלימוד של הגר"א היה מן הגמרא אל השולחן ערוך ומן השולחן ערוך בחזרה לגמרא. חזרה זו, פעמים שהיא מביאה לפרשנות חדשה לסוגיית הגמרא, כפי שראינו בדוגמה שלפנינו. דוגמה זו ממחישה עד כמה היה לימוד השולחן ערוך קרוב אל לימוד הגמרא. אומנם אין הגר"א משתמש בשולחן ערוך כפרשן של הגמרא, כפי שמצאנו בדרך לימודו של רבי פינחס, אך לימודו מביא את הגר"א לחדש חידושים בהבנת סוגיית הגמרא.

אולם מניתוח הדוגמה עולה כי מטרת פרשנות הסוגיה היא בעצם פרשנות השולחן ערוך, הסרת הקושי מפסק השולחן ערוך ומציאת מקור בסוגיית הגמרא לדין שפסק. השוואת דוגמה זו לשילוב פרשנות הגמרא בידי רבי פינחס בפירושו לשולחן ערוך מלמדת על ההבדל שבין שניהם. בעוד הגר"א מגיע לפרשנות הגמרא מתוך מטרה להצדיק או להקשות על ההלכה, רבי פינחס משלב את לימוד השולחן ערוך בפרשנות הסוגיה, כשהמטרה במקרים רבים היא פרשנות הסוגיה ולא פסק ההלכה. נראה שמסיבה זו מצאנו שרבי פינחס עוסק בהרחבה גם בשיטות שנדחו מההלכה, ואפילו בשיטות דחיות שכלל לא נזכרו בשולחן ערוך²⁵.

זהות המטרה של שני חכמים אלה בחיבורם על השולחן ערוך הביאה את שניהם לחבר את השולחן ערוך עם הגמרא. ואמנם בדברים רבים שווה היא דרך לימודם, כפועל יוצא מזהות המטרה שלהם. אלא שעדיין

²⁴ נדפס במהדורת וילנא בשם 'דברי חמודות', שהוא שם שני לחיבור זה שניתן לו על ידי המחבר.

²⁵ ראה בפרק זה, עמ' 283, "הסברת שיטות ראשונים".

מצאנו הבדלים בדרך הלימוד ובמקום שתופס השולחן ערוך בדרך לימודם ובסדר לימודם. אנו ערים לכך שאין בדוגמה אחת מביאור הגר"א כדי לבסס את טענתנו כי הגר"א אינו מפרש את הגמרא אלא במקום שפרשנות זו מסייעת בידו בהסברת השולחן ערוך. ביסוס טענה זו מצריך סקירה נרחבת של ביאור הגר"א, דבר שהוא מחוץ לגבולותיה של עבודה זו. אולם יש בה המחשה של דרך שילוב פרשנות הסוגיה התלמודית לצורך פרשנות השולחן ערוך.

פרשנות על פי הפשט ודחייה מוחלטת של הפלפול:

מן הדוגמה שנדונה בסעיף הקודם נוכל ללמוד דבר נוסף על דרך לימודו של הגר"א: דרך הפשט. תירוצו של הגר"א לקושיית התוספות והרא"ש נעוץ בדיוק בדברי הגמרא ובהבנת פשט הסוגיה בצורה ישרה. הגר"א בהערה קצרה מעמידנו על כך, שטעמו של מר בר רב אשי אינו משום שהלכה בחוצה לארץ כמקל בארץ, שהרי בית שמאי אינם מקלים בערלה בארץ. טענה זו נובעת מהבנה ישרה של דברי בית שמאי, ואינה נזקקת לפלפולים.

דחיית הפלפול על ידי הגר"א הייתה גדולה יותר ממה שמצאנו בספרי בני דורו. גדולה אף יותר מאלה שדחו את הפלפול כשיטת לימוד, ואף הציעו שיטת לימוד אחרת במקומה. וכך כותב הרב אברהם הלוי²⁶:

כבר הבאנו דברי הגר"א ש מאמציסללאו על מלחמתו של רבנו עם שיטת הפלפול, והוראתו דרך הפשט להבאים במחיצתו ולדורות הבאים. אמנם כשם שבדרך הפלפול ישנם דרכים שונים משונים, כן בדרך הפשט, לא ראי זה כראי זה. וכשם שהיה רבנו היחיד ומיוחד בכל הליכותיו בדורות האחרונים, כן דרכו בהלכה היוצא מתוך הביאור לשולחן ערוך אין דוגמתו בחיבורי האחרונים. ולא רק דרך הפלפול של הדורות שלפניו ... אלא אף דרכי הסברא של הדורות שלאחריו ... המצוי לרוב בספריהם של גדולי אשכנז בכלל וגדולי ליטא בפרט, אינו נמצא בחיבורו של רבנו. [ומבי מדרשא של רבנו ... הגיע לידינו רק חיבור אחד בלבד על הש"ס, הוא הספר גאון יעקב על עירובין, ... גם חיבור זה מיוחד מאד במינו ואין דוגמתו בליבון הפשט. אין ספק שחותמו של הרב טבוע בדברי התלמיד].

במשך הדורות אם הרב היה מקשה סתירה בהרמב"ם או בהרא"ש, התלמיד שהיה משיב שהרמב"ם או הרא"ש חזר בו, היה נחשב כמחוצף גדול ובסתם היו זורקים אותו מבית המדרש. וחיבורים הבאים לדחות קושיא בדברי הרמב"ם באומרים שהם טעות סופר, אינם מהמקובלים ביותר. והן הן הפתרונות הנמצאות לפעמים בביאור הגר"א.

אומנם פעמים שדחית הפלפול הביאה את הגר"א לטעון שחכם מסוים חזר בו²⁷ או שיש לפנינו טעות סופר. אך מלבד העובדה שדרך זו מצויה גם באחרונים אחרים, לדעתנו לא בכך עיקר החידוש של הגר"א.

²⁶ "רבינו הגדול מוילנא וביאוריו לשו"ע", ישורון, כרך ו (אלול תשנ"ט), עמ' תרצו.

²⁷ הלוי, רבי אברהם, לעיל הערה 30, הביא דוגמאות למקומות בהם הגר"א מציין שהרמב"ם או הרא"ש חזרו בהם וכן למקומות בהם הוא מיישב קושיות על דרך של תיקון סופרים. על מה שהביא נוסף את הדוגמה מביאור הגר"א אורח חיים סימן

חזרת הגר"א אל הפשט משמעותה מציאת פתרון לשאלות ולקושיות על ידי הבנה מעמיקה יותר של פשט הסוגיה, ולא על ידי תירוצים מפולפלים, כפי שהראינו בדוגמה שבסעיף הקודם. בכמה מקומות הגר"א עצמו מצהיר במפורש על דרך זו, כפי שנביא בדוגמאות להלן:

דוגמה ראשונה:

דוגמה ראשונה שנביא, הובאה על ידי טשרנוביץ²⁸ ונביא אותה בלשונו:

ב[ח"מ] סימן יד סע' א: התובע צריך לילך אחר הנתבע. ומקורו ממהרי"ק שורש א' שמפלפל בזה באריכות ומדייק דין זה ממקורות שונים, על פי דיוקים מפולפלים, כי אין זה מבואר בשום מקום להדיא. אבל הגר"א ציין: ב"ק מ"ו ב: מאן דכאיב ליה כאיבא [אזיל לגבי אסיא]. והוא המאמר: מניין שהמוציא מחברו עליו הראיה? סברא היא, מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לגבי אסיא. ומזה יש ללמוד שגם לעניין תובע ונתבע כך הוא הדין, שהרי סברא זו גופא שייכת גם לעניין זה שהתובע צריך לילך אחר הנתבע. וממילא כל הפלפולים שלא לצורך.

בדוגמה זו מציין הגר"א מקור על דרך הפשט, גם כאשר החכם שממנו יצא דין זה מנמק אותו בדרך ארוכה ומפולפלת.

דוגמה שנייה:

בהלכות פדיון הבן, פוסק המחבר שאב הפודה את בנו מברך 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על פדיון הבן' ולא 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לפדות את הבן'. אולם כשהבן פודה את עצמו הוא מברך בלמ"ד: לפדות הבכור. הרמ"א מציין שמנהג האשכנזים לברך 'על פדיון' גם כאשר הבכור פודה את עצמו. וזה לשון השולחן ערוך (יורה דעה סימן שש סע' י):

בשעה שנותן הפדיון לכהן מברך: אקב"ו על פדיון הבן, וחוזר ומברך: שהחיינו, ואח"כ נותן הפדיון לכהן, ואם פודה עצמו, מברך: אשר קדשנו במצוותיו וצונו לפדות הבכור, ומברך: שהחיינו. הגה: וי"א דאף הפודה עצמו מברך: על פדיון הבכור, וכן נוהגין (טור וריב"ש סי' קל"א). וע"ל סי' רס"ה.

הקושי בהלכה זו הוא שבהלכות מילה פסקו הרמב"ם והשולחן ערוך שבברית מילה מברך המוהל: 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על המילה' ואם אבי הבן הוא המוהל, מברך: 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו למול'. משמע שכאשר המצווה [=אבי הבן] עושה את המצווה עליו לברך בלמ"ד 'למול', וכשהמוהל שאינו אבי הבן, ואינו מצווה למול, מל, הוא מברך 'על המילה'. מקורם הוא בגמרא פסחים (דף ז עמ' ב).

רס"א סע' ב: "וכן הרא"ש נדחק שם בתירוץ תוס' הנ"ל, ודוחק גדול הוא, אבל אחר העיון נראה לי העיקר שאין לזוז ממנו דטעות נפל בספרים וכצ"ל ...".

²⁸ תולדות הפוסקים, לעיל הערה 17, עמ' 217.

לפי זה כאן שאבי הבן הוא הפודה היה עליו לברך אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לפדות ... '. ולא 'על פדיון הבן'?

אולם, המקור לברכת 'על פדיון הבן' הוא בגמרא סוף פסחים (דף קכא ע"ב), שם מבואר שבפדיון מברך האב 'על פדיון הבן', ולא 'לפדות'. מדוע, א"כ, שונה ברכת המילה וברכת הפדיון? על כך עמד הריב"ש בתשובתו (סימן קלא):

ונראה הטעם, לפי שאינה דומה לאותן המצוות שהם בלמ"ד, כגון ציצית ותפלין וסוכה, לפי שזו נעשית בסיוע הכהן, שמקבל הפדיון, ולפי זה, אף פודה עצמו מברך ב'על'. וכן היא ב'על', אף בפודה עצמו, בס' המצוות מקוצ"י; וכן בספר [טור] יו"ד (בסי' ש"ה). אלא שבפודה עצמו אמרו: על פדיון הבכור, שאין לומר הבן, שאינו פודה בנו. ולדעת הר"ם ז"ל בנסח הברכה: שבאב הפודה, אומר בעל, ובפודה עצמו, אומר בלמ"ד; אפשר לתת טעם: לפי שבאב, אפשר להעשות מצוה זו על יד הבן כשיגדל, וכשיגדל, אז אי אפשר לעשותה אלא על ידי עצמו. וגם, שאם היה לו לפדות עצמו ובנו, קיי"ל (קדושין כט), דהוא קודם לבנו, דאלמא, עקר המצוה בעצמו, אלא שבקטנותו אי אפשר.

לדעת הריב"ש יש להבחין בין ברכה על מצווה שאדם עושה בלא סיוע מאחרים, שעליה הוא מברך בלמ"ד, לבין ברכה הנעשית בסיוע אחרים, שעלה מברך 'על'. עוד יש להבחין בין מצווה שניתן לקיימה באופן אחר, כמו בפדיון, שאם האב לא יפדה, יפדה הבן את עצמו, שאז יש לברך ב'על', אולם מצווה שאין דרך אחרת לקיימה, כגון בפודה את עצמו, מברך בלמ"ד. חילוקים אלה מסבירים גם את הסתירה שבין הגמרא בפסחים (דף ז ע"ב) והגמרא בפסחים (דף קכא ע"ב).

הגר"א בביאורו מביא את מקורות ההלכה ואת הסבר הריב"ש, אך בסוף מעדיף את דעתו של רש"י בנימוק שהחילוקים שכתב הריב"ש הם 'חילוקים זרים'. וכך כותב הגר"א ביאורו, (יורה דעה סימן שה ס"ק טו): מקור הדין בגמרא לפדות כו'. כמ"ש בפ"ק דפסחים (ז' ב') אבי הבן כו' ה"נ כו' וכמש"ל סי' רס"ה וה"ה כאן.

הסתירה בין הגמרא אבל בפדיון בנו מפורש בגמ' סוף פסחים דמברך 'על'? בדף ז לגמרא בדף קכא.

תירוצ הריב"ש והטעם עבה"ג וכ"כ ריב"ש לדעתו.

שיטת רש"י אבל רש"י כתב שם דבמסקנא אין חילוק, ובזה ניחא הא דסוף פסחים.

סברת הגר"א להעדיפו וא"צ לחילוקים זרים דהא למולו ולפדותו הן שוין: את דברי רש"י

בתחילת דבריו מביא הגר"א את הנימוק להלכה המוזכרת בשולחן ערוך וברמב"ם, שהפודה את עצמו מברך 'לפדות' ולא 'על פדיון'. הוא מציין לגמרא פסחים (דף ז עמ' ב) שם מוזכר דין זה. אלא שמקור זה מהווה סתירה לאמור בפסחים (דף קכא עמ' ב) וכן לנפסק בשולחן ערוך שכשהאב פודה את בנו הוא מברך 'על פדיון'. ליישוב הסתירה מפנה הגר"א לכאר הגולה שמביא את טעמו של הריב"ש לדעתו של הרמב"ם. לכאורה כאן הסתיימה מלאכת ציון מקורות ההלכה ויישובה מהקשיים שהקשו עליה. אולם הגר"א מוסיף ומפנה לדעת רש"י, על מסקנת הגמרא בפסחים (דף ז עמ' ב): "והלכתא על ביעור - ... וגבי מילה נמי לא שנא אבי הבן מאינש דעלמא, דהא להבא משמע, ועל המילה נמי כלמול דמי". כלומר, גם כשהאב מל את בנו הוא מברך 'על המילה' ולא 'למול'. לפי זה מסקנת הסוגיה שם מתאימה עם הגמרא בדף קכא, האומרת שעל פדיון הבן מברך 'על פדיון'. ונמצא שמילה ופדיון שווים. בניגוד לדברי הריב"ש שחילק ביניהם.

תירוצו של הגר"א מתאים לתפיסתו, שיש להעדיף את הפשט מאשר להמציא חילוק חדש. והוא מצהיר על כך במפורש: "ואין צריך לחילוקים זרים". אין כוונתנו לומר שהסברו של הריב"ש מפולפל. אולם אל מול הסברו, יש להעדיף את שיטת רש"י שהיא קרובה אל הפשט יותר מהסברו של הריב"ש. על נטייה זו, של העדפת הפשט, חוזר הגר"א מצהיר בכמה מקומות. דוגמה אחרונה נביא מביאור הגר"א לחושן משפט (סימן עו ס"ק ג), שם כותב הגר"א: "... וא"צ לכל החילוקים והדחוקים שדחקו סמ"ע וש"ך בס"ג ע"ש. ...".

דחיית הפלפול: בין הגר"א לרבי פינחס – סיכום:

בנקודה זו מצאנו ההבדל גדול בין שיטתו של הגר"א לבין שיטתו של רבי פינחס. הגר"א דחה את הפלפול מכל וכל והעמיד את דרך הלימוד על הפשט לבדו. הדבר ניכר בדרך ביאורו את השולחן ערוך. רבי פינחס, לעומתו, אומנם נטה מדרך הפלפול, אך בפרק א' של עבודה זו הראינו עד כמה חדרו מאפיינים פלפוליים אל תוך דרך לימודו. גם במקומות שאין הוא משתמש במתודה פלפולית, הסבריו ותירוציו של רבי פינחס מחודדים הרבה יותר מאלה שמציע הגר"א. הבדל זה אינו נובע רק מהעדפת הפשט של הגר"א אלא גם נובע מהמטרות השונות ששני חכמים אלה הציבו לשילוב השולחן ערוך בלימוד הגמרא. הגר"א ראה בשולחן ערוך ספר הלכה הנלמד לשם ידיעת ההלכה. ידיעת ההלכה אינה יכולה להיות שלמה בלי הבנת המקור התלמודי של ההלכה, ולכן כורך הגר"א את לימוד השולחן ערוך בלימוד הגמרא. הדברים עולים גם מדברי רבי חיים בהקדמתו לביאור הגר"א לשולחן ערוך, כי השולחן ערוך הוא ספר זיכרון לגמרא, כלומר ספר המסכם את המסקנות ההלכתיות של הגמרא. אולם רבי פינחס לא ראה בשולחן ערוך רק ספר הלכה, אלא גם ספר שמשתלב בפרשנות הגמרא ונלמד בצמוד אליה, לא רק כדי לדעת את המסקנה ההלכתית, אלא גם ככלי עזר לעצם לימוד הסוגיה ופירושה. ההתייחסות אל השולחן ערוך כאל ספר לימוד, ולא רק כספר פסיקה, מכתוב אופי אחר לפירוש השולחן ערוך, מזה של הגר"א, הרואה לנגד עיניו את המסקנה ההלכתית בלבד.

סיוע להסבר זה ניתן לראות גם ביחסם השונה של הגר"א ורבי פינחס לשיטות שנדחו מההלכה או לפסקים מוקשים של השולחן ערוך. הגר"א ראה את עצמו מחויב להכריע בין השיטות השונות ולהגיע למסקנה

הלכתית. הוא דוחה שיטות מוקשות, חולק על ראשונים וגם על בעלי השולחן ערוך, במקום שלדעתו סוגיית הגמרא מוכיחה זאת. רבי פינחס לעומתו ממעט לחלוק ומתרכז יותר בניסיון להסביר את הסברה העומדת מאחרי כל שיטה, גם אם היא דחויה מההלכה. אומנם ההלכה למעשה מצריכה הכרעה, אך בעולם הלמדנות, יש לחפש הצדקה לכל שיטה ולכל פירוש. ובמילים אחרות: בעוד הגר"א דוחה את השיטות המוקשות רבי פינחס רואה בהם דווקא אתגר, להבין את סברתם וליישב את דעתם עם הילוך הסוגיה. וכאמור, לדעתנו ההבדל זה נעוץ, במקום שלימוד השולחן ערוך תופס בשיטת הלימוד החדשה, שבאה לדחוק את הפלפול וליצור במקומו דרכי חשיבה חדשות.

סיכום

עבודה זו עסקה בחקר שיטות הלימוד בישיבות באירופה במאה השמונה-עשרה. מאה זו היוותה תקופת מעבר משיטת לימוד המכונה "הפלפול" אל שיטת הלימוד החדשה, שהלכה וכבשה את עולם הישיבות, החל מהמאה השמונה-עשרה ולמעשה עד ימינו. לצורך מחקר זה עמדנו על מאפייניהם של דרכי הפלפול מחד, ושל שלושה ממחדשי שיטת הלימוד בישיבות במאה השמונה-עשרה: רבי פינחס הלוי, רבי אריה לייב והגר"א. שנים משלושת חכמים אלה עמדו בראש ישיבות בתקופה הנדונה וגם חקקו את דבריהם בספר. הגר"א אומנם לא כיהן כראש ישיבה, אך דרך לימודו השפיעה רבות על ר' חיים מוולוז'ין ודרכו על דרך הלימוד בישיבת וולוז'ין. ביקורתם על הפלפול הביאה אותם ליצירת דרך לימוד אחרת, ובכך להיות בין מחדשיה של שיטת הלימוד החדשה. סיכום של דרכיהם ושיטת לימודם צרפנו לכל פרק מפרקי העבודה. השלמתה של עבודתנו אינו רק בהשוואת דרכי הלמידה החדשות אל דרך הפלפול, אלא גם בהשוואת דרכו של רבי פינחס לדרכם של רבי אריה לייב והגר"א. מסתבר כי אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, ולא הרי חידושו של זה כהרי חידושו של זה. למרות הזהות הרבה במטרות הלימוד, שהציבו שלושת חכמים אלה לעצמם, לא תמיד היה היישום דומה. בסיכום זה נשתדל לעמוד על הדומה ובעיקר על השונה שבדרכי הלימוד של חכמים אלה, כדי לעמוד על דרך התפתחותה של שיטת הלימוד החדשה.

בבסיס ביקורתם של חכמים אלה, על הפלפול, עמד הנתק שיצר הפלפול בין לימוד הגמרא ללימוד ההלכה. בעלי הפלפול ראו בעצם הלימוד מטרה לעצמו, ולא בפירות הלימוד, קרי: המסקנה ההלכתית של הסוגיה. בשיטת הלימוד החדשה שבה ההלכה להיות מטרתו של הלימוד. קשירת הגמרא וההלכה היא המאפיין הבולט ביותר של שיטת הלימוד שהלכה וכבשה את הישיבות החל מן המאה השמונה-עשרה.

לצורך בירור ההלכה נדחו המגבלות שהטילה שיטת הפלפול על דרך הלימוד. נפרצה מסגרת הסוגיה ולימוד הגמרא התרחב אל מעבר לסוגיה המקומית ונכללו בו קשרים שבין הסוגיה המקומית לסוגיות אחרות במרחבי הש"ס. העיון כבר לא התמקד ברש"י ותוספות בלבד, אלא נוספו אליו פרשנים ופוסקים רבים אחרים, הן ראשונים והן אחרונים. אומנם בנקודה זו לא שוו כולם, ונשוב לכך בהמשך. שילוב הרמב"ם בלימוד הגמרא אף הוא מסימניה המובהקים של שיטת הלימוד החדשה, והוא משותף לכל החכמים שהיו שותפים בחידושה והפצתה. בנוסף לרמב"ם נוספה הפרשנות הספרדית מבית מדרשו של הרמב"ן. חלק ממחדשי השיטה הרחיבו את עיונם עוד וכללו בו גם את השולחן ערוך ואת המפרשים שעליו.

חשוב להדגיש כי מטרת קשירת הגמרא אל ההלכה לא הייתה רק כדי להסיק מסקנה הלכתית, הלכה למעשה, אלא גם כדי להעמיק בהבנת הסברה העומדת ביסוד ההלכה. בירור הסברה והתאמת הסברה העולה מן הסוגיה אל הלכה הפסוקה עמדה בבסיס עיונם של חכמים אלה.

אומנם דחייה זו של הפלפול לא הייתה מוחלטת. הן אצל רבי פינחס והן אצל רבי אריה לייב אנו מוצאים שקיעים של השיטה הפלפולית. שניהם השתמשו בפלפול ככלי "לחדד את התלמידים". ואצל שניהם מצאנו הבדל בין תורתם שבעל-פה, בה הרשו לעצמם ללכת בדרכים הקרובות יותר לפלפול ממה שהרשו

לעצמם להעלות על הכתב. המשותף הוא הדחייה המבוקרת של הפלפול, תוך השארת חלקים ממנו, כשהם משתלבים בדרכי החשיבה של השיטה החדשה.

למרות המשותף במטרות ובדרך, מצאנו הבדלים בדרך היישום של מטרות אלה בשיטת הלימוד של החכמים הנזכרים. נפתח בהבדלים שבין דרכו של רבי פינחס לדרכו של רבי אריה לייב:

מה בין יחסו של רבי פינחס אל הפלפול, לבין יחסו של רבי אריה לייב אל הפלפול?

מצאנו כי המקום שרבי פינחס מותיר לפלפול הוא גדול יותר מהמקום שמותיר לו רבי אריה לייב. מצאנו שרבי אריה לייב עוסק בשאלות בסגנון פלפולי במידה מועטה בלבד. בנוסף, לא מצאנו אצלו מבנים פלפוליים שלמים. בספרו של רבי פינחס ההתייחסות לשאלות בסגנון פלפולי גדולה יותר וכן מצאנו פסקאות שלמות הערוכות בדרך הפלפול, אם בדרך הנקראת 'לשיטתו' ואם בדרכים אחרות. במקומות רבים רבי פינחס עוסק בשאלות בעלות סגנון פלפולי כגון: ממה 'נשמר' רש"י? או: מה 'הכריח' את רש"י או תוספות, לפרש כפי שפירשו? ועוד. כמו כן, עמדנו על כך כי בסוף המאה השבע-עשרה ובמאה השמונה-עשרה התווסף לפלפול חלק חשוב: יישוב קושיות שהעלו האחרונים בספריהם או קושיות שהיו מפורסמות ועברו בעל-פה בעולם הישיבות. רבי אריה לייב ביצירתו, מתעלם לחלוטין מקושיות אלה. דיוני האחרונים ומסקנותיהם כמעט ולא עולות על שולחנו. לעומתו, רבי פינחס מקדיש מקום נרחב לעיסוק בתורותיהם של האחרונים וביישוב קושיות שונות שהעלו. הראינו כי גם בהצהרותיו ביחס לפלפול, רבי פינחס מתון יותר מרבי אריה לייב, שתוקף את הפלפול במילים חריפות.

הבדל נוסף שמצאנו בין השניים, קשור אף הוא, גם אם בעקיפין, לנקודה הקודמת. רבי אריה לייב במקומות רבים בספרו, אינו עוסק כלל בסוגיה המקומית, אלא משתמש בה כפלטפורמה להצעת חידושו בנושאים הקשורים לסוגיה, פעמים בקשר עקיף בלבד. דיונים רבים מקדיש רבי אריה לייב לבירור מושגים או נושאים כגון: אין עד נעשה דיין, איסור בל תוסיף וכד'. דיונים אלה אינם פרשנות לסוגיה אלא הסוגיה משמשת להם מצע להתלות בו. לעומתו רבי פינחס צמוד יותר אל הסוגיה ומרבה לעסוק בדרך פירושה. אומנם פירושו לסוגיה חותר אל ההלכה ובזה הוא שונה מהפרשנות הפלפולית, אך הוא עסוק בגופה של הסוגיה ולא נתלה בה על מנת לערוך בירורים של נושאים הקשורים אליה בקשר ישיר או עקיף. אומנם הערה זו אינה מוחלטת. גם בספרו של רבי אריה לייב רוב הפסקאות עוסקות בפרשנות הסוגיה ולא בבירורים מעין אלה. ועדיין צורת לימוד זו הנתלית בסוגיה, אך לא עוסקת בה עצמה, מצויה יותר בכתיבתו של רבי אריה לייב. בפרק ד¹ הראינו כי דרכו זו של רבי אריה לייב מיושמת עד היום בשיעוריהם של ראשי ישיבות רבים.

מאפיין חשוב נוסף של שיטת הלימוד של רבי פינחס הוא בשילוב בין לימוד הגמרא ללימוד השולחן ערוך ומפרשיו. כמעט בכל סוגיה שהוא עוסק בה הוא מזכיר את דברי השולחן ערוך, ופעמים רבות גם את דברי מפרשי השולחן ערוך. הוא נושא ונותן בדבריהם, מיישב קושיות העולות מדבריהם על הסוגיה ומביא ראיות לפסיקותיהם. שילוב השולחן ערוך בדרך לימודו, לא מתמצה בהבאת ההלכה כסיכום לסוגיה. רבי

¹ עמ' 253.

פינחס משלב את השולחן ערוך לא רק כפוסק אלא גם כפרשן של הגמרא. שיטת לימודו הייתה להצמיד את לימוד השולחן ערוך ומפרשיו ללימוד הסוגיה בגמרא, על ידי כך חוזרת ההלכה להילמד בצמוד למקורה. נמצאנו למדים שאחדות הגמרא וההלכה בדרך לימודו של רבי פינחס באה לידי ביטוי בלימודים המשותף, ולא רק בלימוד המכוון לפסיקת הלכה. הראינו כיצד הוא משלב את דברי הפוסקים בלימוד הסוגיה וכיצד פרשנות הגמרא מביאה לפסיקת הלכה. האידיאל החינוכי לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא מקבל משמעות רחבה במשנתו של רבי פינחס, ומשפיע הן על לימוד הגמרא והן על לימוד השולחן ערוך.

רבי פינחס חילק את ספרו לשני חלקים. האחד הוא חידושים על הגמרא ואילו השני הוא פירושו לשולחן ערוך. חלוקה זו אינה משקפת את דרך הלימוד של רבי פינחס. לימוד השולחן ערוך נעשה בצמוד לסוגיית הגמרא, אלא שכתובת הדיון ההלכתי כולו בתוך חידושי לגמרא הייתה יוצרת אריכות אשר תמנע מהתלמידים ללמוד את ספרו. לכן חשב לסכם את הדיונים הנוגעים להלכה בקונטרס מיוחד, שיסודר על סדר הגמרא. אלא שאז ראה רבי פינחס שסידור ההלכה על סדר הגמרא יקשה מאוד על המעיין למצוא את ההלכות שהוא מבקש ללמוד. ולכן החליט לסדר את סברות הפוסקים ופירושם על סדר השולחן ערוך. נמצא שפירושו לשולחן ערוך הוא בעצם לימוד וסידור של מסקנותיו ההלכתיות העולות מחידושי לגמרא, על סדר השולחן ערוך.

שילוב לימוד השולחן ערוך בצמוד לגמרא תואם את הנטייה מדרך הפלפול. מבקרי הפלפול התריעו על הנתק שיצר הפלפול בין הגמרא וההלכה. שיטת הלימוד החדשה שאפה לשוב ולחבר את הגמרא אל מקורה שבגמרא, ובהתאמה לכך לשוב ולחבר בין ספר הפסיקה המרכזי, השולחן ערוך, אל הגמרא. כך יש להבין גם את מטרת ביאורו לשולחן ערוך של הגר"א. אולם רבי אריה לייב, על אף הזדהותו עם המטרה של חיבור ההלכה למקורה בגמרא, דחה את השולחן ערוך ומפרשיו מדרך לימודו. בספרו טורי אבן אין השולחן ערוך נזכר אפילו פעם אחת. הספר בית יוסף נזכר בו פעם אחת בלבד. ואין צריך לומר שפרשני השולחן ערוך אינם נזכרים בו כלל. גם בספרו שאגת אריה נזכר השולחן ערוך פעמים בודדות בלבד.²

חסרונו של השולחן ערוך מספרים הלכתיים מובהקים כטורי אבן ושאגת אריה מביא אותנו לנקודה הבאה: רבי אריה לייב מוציא את המסקנה ההלכתית מתוך הסוגיה בגמרא, בלא לשתף את פוסקי ההלכה האחרונים בדרך הלימוד והפסיקה. הדיון נסוב סביב הסוגיה ומפרשיה הראשונים, ביניהם הרמב"ם ותלמידי הרמב"ם, ועל פי עיון זה נפסקת ההלכה. הדבר מלמד על עצמאותו של רבי אריה לייב בפסיקה. דרכו של רבי פינחס הייתה שונה. מלבד שילוב הפוסקים בדרך הלימוד, הם גם תופסים מקום חשוב בהכרעת ההלכה. במקומות רבים רבי פינחס מביא ראיות לשולחן ערוך או למפרשיו, וכן עוסק בהצדקת פסקי ההלכה שלהם. פעמים שפסקי ההלכה שלהם עומדים ביסוד סברתו של רבי פינחס וברקע של פירושו לגמרא.

² על פי ספירה בפריקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן, נזכר השולחן ערוך בשו"ת שאגת אריה הישנות והחדשות גם יחד 7 פעמים בלבד.

לנקודה זו יש גם השפעה על דרך הלימוד. רבי אריה לייב מבסס את פירושו, וממילא גם את פסיקת ההלכה שלו, על הסבר אחד מרכזי לסוגיה, שעליו תומך רבי אריה לייב את יסודות ההלכה. לא מצאנו שהוא מיישב את הסוגיה מהקושיות שעליה בכמה דרכים. הקשיים שבסוגיה מיושבים על ידי הסברת יסוד אחד שסביבו מוסברת הסוגיה. אולם בספרו של רבי פינחס מצוי הוא, שהוא מפרש סוגיה אחת בכמה דרכים, לרוב בהתאמה לעקרונות הלכתיים שונים שהוא מביא מהשולחן ערוך או ממפרשיו. ריבוי הפירושים לסוגיה אחת מלמד על התרחקותו של רבי פינחס, מן הפלפול. בדרך הסברת הסוגיה השתדלו בעלי הפלפול לחרוז את כל הסוגיה סביב סברה מרכזית אחת. נמצא שבעניין זה דווקא דרכו של רבי אריה לייב קרובה יותר לדרך הפלפול.

מכל מקום, נמצא ששילובם או אי שילובם של השולחן ערוך ומפרשיו בדרך לימוד הגמרא, משפיע הן על דרך הלימוד והן על הפסיקה. בשני דברים אלה לא נשתנו דרכיהם של רבי אריה לייב ורבי פינחס. יתכן וניתן לראות בדרכים שונות אלה מעין המשכו של הויכוח על הקודיפיקציה של ההלכה. רבי פינחס מקבל את הקודיפיקציה של הלכה, לפחות בדיעבד, ומשלב אותה בדרך לימודו ומסדר את מסקנות חידושו על סדר השולחן ערוך. רבי אריה לייב, לעומתו, דוחה את הקודיפיקציה של ההלכה ושב אל הגמרא.

בפרק האחרון של עבודתנו עסקנו בפרשנותו של רבי פינחס לשולחן ערוך. פרשנות זו היא פריה של פרשנותו לגמרא. בביאורו לשולחן ערוך, מסדר רבי פינחס את דיוניו ההלכתיים ואת מסקנותיו ההלכתיות על סדר השולחן ערוך. עמדנו על המאפיינים הבאים של פרשנות זו, הנובעים מהשילוב של פרשנות השולחן ערוך עם לימוד הגמרא:

- א. הארכנו להראות את הדרכים השונות בהם משלב רבי פינחס את לימוד הגמרא בפרשנות השולחן ערוך: הבאת ראיות מן הגמרא, תירוץ קשיים בסוגיה והסברת טעמי ההלכה על פי הסוגיה בגמרא.
- ב. רבי פינחס מקדיש חלקים נרחבים מפרשנותו להסברת שיטותיהם וטעמיהם של הראשונים תוך התאמתם לסוגיית הגמרא.
- ג. פסיקת ההלכה יוצאת מן העיון בסוגיית הגמרא.
- ד. רבי פינחס מסביר את המנהג המקובל בזמנו בהתאמה למסקנות ההלכתיות שבדיון התלמודי.

בהקדמתו לביאור זה כתב רבי פינחס כי סידור חידושו שבלמוד הגמרא, על סדר השולחן ערוך, הביאו להרחבת הפירוש ולהכללתם של מטרות נוספות בפירוש, כדלהלן:

- ה. ישוב קושיות שהקשו מפרשי השולחן ערוך על השולחן ערוך.
- ו. ישוב השמטות השולחן ערוך: רבי פינחס מסביר מדוע לא הביא השולחן ערוך דין מסוים, שעולה מן הגמרא. לרוב הוא מסביר מדוע הלכה זו לא תואמת את מסקנת הסוגיה, ולכן לא נזכרה בשולחן ערוך.
- ז. פסיקת ההלכה במקרים שלא נתפרש דינם בשולחן ערוך.

את פירושו זה לשולחן ערוך ביקשנו להשוות עם ביאורו של הגר"א לשולחן ערוך, אלא שהחיסרון של מחקר מסודר על דרך ביאורו של הגר"א לשולחן ערוך, אילץ אותנו לצמצם את השוואתנו לכמה נקודות בלבד.

הנקודה הראשונה היא המקום שנתנו שני חכמים אלה ללימוד השולחן ערוך בדרך הלימוד החדשה. השוואת חיבוריהם של הגר"א ושל רבי פינחס הלוי מלמדת, ששניהם ראו בשולחן ערוך חלק בלתי נפרד משיטת הלימוד שבאה להחליף את שיטת הפלפול. אלא שמקומו של השולחן ערוך בסדר לימודם היה שונה. לדעת רבי פינחס לימוד השולחן ערוך צריך להיעשות אגב לימוד הסוגיה בגמרא. ואילו לדעת הגר"א יש מקום בסדר הלימוד, ללימוד עצמאי של השולחן ערוך עם מקורותיו בסוגיית הגמרא ובשיטות הראשונים. הבדל זה בא לידי ביטוי גם באופי הפירוש לשולחן ערוך.

להלן נצביע על כמה מאפיינים של ביאור הגר"א ביחס לפירושו של רבי פינחס, הנובעים מיחסם השונה למקום אותו תופס השולחן ערוך בסדר הלימוד.

א. ציון מקורותיו של השולחן ערוך: בעוד הגר"א מציין את מקורותיו של השולחן ערוך באופן שיטתי, מבלי להחסיר שום עניין שלא ציין לו מקור, רבי פינחס כמעט ולא עוסק בציון מקורותיו של השולחן ערוך. הבדל זה קשור למקומו של השולחן ערוך והשתלבותו בסדר הלימוד. רבי פינחס למד את השולחן ערוך בצמוד למקורותיו התלמודיים ושילב אותו כחלק מפרשנות הסוגיה התלמודית. הגר"א לעומתו, עסק בשולחן ערוך כספר עצמאי ולכן ציין למקורותיו.

ב. פרשנות הגמרא בביאור לשולחן ערוך: בעוד שהגר"א מגיע לפרשנות הגמרא מתוך פירושו לשולחן ערוך, מתוך מטרה להצדיק או להקשות על ההלכה, רבי פינחס משלב את לימוד השולחן ערוך בפרשנות הסוגיה, כשהמטרה במקרים רבים היא פרשנות הסוגיה ולא פסק ההלכה. נראה שמסיבה זו מצאנו שרבי פינחס עוסק בהרחבה גם בשיטות שנדחו מההלכה, ואפילו בשיטות דחיות שכלל לא נזכרו בשולחן ערוך.

ג. היחס אל הפלפול: בנקודה זו מצאנו ההבדל גדול בין שיטתו של הגר"א לבין שיטתו של רבי פינחס. הגר"א דחה את הפלפול מכל וכל והעמיד את דרך הלימוד על הפשט לבדו. הדבר ניכר בדרך ביאורו את השולחן ערוך. רבי פינחס, לעומתו, אומנם נטה מדרך הפלפול, אך בפרק א' של עבודה זו הראינו עד כמה חדרו מאפיינים פלפוליים אל תוך דרך לימודו. גם במקומות שאין הוא משתמש במתודה פלפולית, הסבריו ותירוציו של רבי פינחס מחודדים הרבה יותר מאלה שמציע הגר"א. הבדל זה אינו נובע רק מהעדפת הפשט של הגר"א אלא גם נובע מהמטרות השונות ששני חכמים אלה הציבו לשילוב השולחן ערוך בלימוד הגמרא. הגר"א ראה בשולחן ערוך ספר הלכה הנלמד לשם ידיעת ההלכה. ידיעת ההלכה אינה יכולה להיות שלמה בלי הבנת המקור התלמודי של ההלכה, ולכן כורך הגר"א את לימוד השולחן ערוך בלימוד הגמרא. אולם רבי פינחס לא ראה בשולחן ערוך רק ספר הלכה, אלא גם ספר שמשלב בפרשנות הגמרא ונלמד בצמוד אליה, לא רק כדי לדעת את המסקנה ההלכתית, אלא גם ככלי עזר לעצם לימוד הסוגיה ופירושה. ההתייחסות אל השולחן ערוך כאל ספר

לימוד, ולא רק כספר פסיקה, מכתובה אופי אחר לפירוש השולחן ערוך, מזה של הגר"א, הרואה לנגד עיניו את המסקנה ההלכתית בלבד.

במבוא לעבודתנו הצגנו את שלושת החכמים בהם עוסקת העבודה, על פי יצירותיהם, כדלהלן:

<u>רבי אריה ליב:</u>	<u>רבי פינחס הלוי:</u>	<u>הגר"א:</u>
חיבר פירוש לגמרא אך לא חיבר	חיבר פירושים הן לגמרא והן	חיבר פירוש לשולחן ערוך.
פירוש לשולחן ערוך.	לשולחן ערוך.	

שלושת חכמים אלה דחו את הפלפול כשיטת לימוד, וניסו להציע אלטרנטיבה של דרכי לימוד חדשות שבמהותן היו דומות. שלושתם הצביעו על הנתק שיצר הפלפול בין לימוד הגמרא ולימוד ההלכה וניסו לאחד ביניהם. מטרת הלימוד שלהם היא ההלכה ולא הפלפול. ואפילו ספרי הלימוד בהם הם משתמשים לפרשנות הגמרא היו אותם ספרים. למרות האמור, מסתבר כי ישנם הבדלים בדרך בה צעד כל אחד מחכמים אלה. הבדלים שניכרים כבר מדרך הצגת יצירותיהם בטבלה ששרטטנו לעיל. שאלות כמו: מה מקומו של לימוד השולחן ערוך בדרך הלימוד החדשה? אם להסיק על פי יצירותיהם, הרי שרבי אריה ליב לא ראה בשילובו חלק משיטת הלימוד החדשה, ואילו רבי פינחס והגר"א שילבו את לימוד השולחן ערוך בדרך לימודם. הנחה זו כמובן, מעוררת את השאלה: מדוע חיבר הגר"א את ביאורו על השולחן ערוך ולא על הגמרא, כפי שעשו שני החכמים האחרים? פתרונה של שאלה זו חורג מתחומי עבודתנו. עם זאת אנו יכולים לומר כי דרך הלימוד של השיטה החדשה רחב דיו, ויש בו מקום לכמה נתיבים. בעבודה זו רצינו לעמוד על השווה והשונה בדרכם של מחדשי שיטת הלימוד במאה השמנה-עשרה, בנוסף לחקר שיטתו הפרשנית של רבי פינחס הלוי (מתוך המבוא לעבודה).

דומה כי סיכום זה מעמיד אותנו על השבילים השונים, באותה דרך אחת, המובילה מן הפלפול אל שיטת הלימוד החדשה.

ברוך

נַתַּן לַיָּעֹף כָּנָף וּלְאֵין אֹנִים עֲצָמָה יִרְבֶּה

(ישעיהו פרק מ, כט)

אחרית דבר

מסגרת עבודה זו אילצה אותנו להצטמצם ולהסתפק בשרטוט דרכו הפרשנית של רבי פינחס הלוי איש הורביץ ושל רבי אריה ליב, כפי שהיא באה לידי ביטוי בספריהם על הגמרא. התמקדנו בפרשנותם לקטעים ההלכתיים ולסוגיות העיוניות. אנו סבורים כי לא די בכך, ויש מקום להרחבת המחקר על החכמים שהיו ממחדשי שיטת הלימוד החדשה ועל מפעלם. נעיר על שתי נקודות:

עדיין אנו חסרים מחקר מקיף על שיטת לימודו של הגר"א ודרך פרשנותו לשולחן ערוך. גם השפעתו על דרך לימודם של הדורות הבאים אחריו אינה ברורה דיה ולמרות המעמד המיוחד של הגר"א בקרב לומדי התורה לא נתברר עד כמה הלכו תלמידיו בדרכו. באי בית מדרשו זקפו לזכותו את המהפכה בשיטת הלימוד, את דחיית הפלפול, ובעיקר פלפול החילוקים, ואת ביסוס השיטה החדשה על דרך הפשט. לדוגמה ראה את דבריו רבי אברהם שמחה מאמציסלאוו³:

עם כל זה שם עיניו ולבו בחידושי התורה אך לדרך ישרה ע"ד רבותינו הראשונים ז"ל, ובלתי אל נקודת האמת עיניו, ומהם נתפרסם בכל מדינתנו, וכמפורסם בכל מדינתנו שהוא ז"ל היה אור תורה לנתיבתנו, שממנו ואילך הונהג דרך עסק התורה אצל רובא רובא מחכמי הדור והתלמידים אך בדרך ישרה לאמיתה של תורה, ולכל בני ישראל היה אור.

לעומתו טען פרופ' הבלין במאמרו "ביאורי הגר"א לשולחן ערוך"⁴ כי מעטים הלכו בדרכו של הגר"א: "כמעט שאין אתה מוצא חכמים שדרך לימודם דומה לשלו, ושחיברו חיבורים בדרכו. יתר על כן, אי אתה מוצא שיעסקו בתורתו, יפרשוהו ויפסקו על פי הכרעותיו". ועדיין נקודה זו צריכה בירור נוסף.

נקודה נוספת הקשורה לחקר שיטת הלימוד החדשה היא הרקע ההיסטורי שבו צמחה. רבי פינחס חי ופעל במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה (1730 – 1805). קדמו לו אך במעט רבי אריה ליב (1695 – 1785) והגר"א (1720 – 1797).

המאה השמונה-עשרה באירופה בכלל ובקרב קהילות ישראל בפרט הייתה מאה של תמורות. במערב אירופה כונתה מאה זו "מאת האורות", היינו מעין רנסאנס דוגמת זה של המאה החמש-עשרה. הוגי דעות בולטים פרסמו את דעותיהם בצרפת, בגרמניה ובאנגליה. רוחות ביקורתיות נשבו הן בחיי הרוח והן בחיי החברה, ולא מקרי הוא שבסוף אותה מאה פרצה בצרפת המהפכה הגדולה שכיווני מחשבתה השפיעו למעשה על כל ארצות אירופה. במאה זו התרחבה הנטייה לרכוש השכלה ולהאזין לקולות הרציונליזם שבקעו מבית מדרשם של רוסו, וולטר, קנט, ליסינג ואחרים.

³ בהקדמתו לספרו של הג"א מדרש רות חדש, נדפס בוארשה תרכ"ה. ולאחרונה מהדורה חדשה: *זהר חדש - מדרש רות חדש*, ירושלים תשנ"ו – 1995.

⁴ ישורון, כרך ה (ניסן תשנ"ט), עמ' תרצז-תרצח.

תסיסה רוחנית וחברתית זו לא פסחה על הרחוב היהודי כמובן, וההשכלה היהודית מבית מדרשם של מנדלסון וחבריו אינה אלא ההד היהודי להשכלה בחברה הנוצרית, אלא שכאן היו נתונים נוספים שהטביעו את חותמם על חיי היהודים. גזרות ת"ח-ת"ט זעזעו את קהילות מזרח אירופה וגרמו לנדידת רבים למרכז אירופה ולמערבה. גם התסכול והייאוש שאחזו רבים בשל כשלון התנועה השבתאית הוסיף לחוסר השקט. יהודים גלו לאוסטריה, לגרמניה, להולנד, לצרפת. הסובלנות היחסית של המדינות האלה כלפי היהודים שחיו בקרבן משכה את אלה שברחו מפני הפורעים הקוזקים; יהודי שברח מאוקריינה לפרנקפורט או לאמסטרדם או למץ הרגיש כמעט בן-בית בקהילות אלה: אותם יהודים, כמעט אותן הלכות ואותן הליכות, אותה שפת דיבור המחברת את היהודים והמבדילה אותם מן הנוכרים; ומעל לכל אלה, הסולידריות היהודית המפורסמת, המבוטאת בעצמה חברתית והלכית על ידי אמרות כגון "ישראל ערבים זה בזה", "חברים כל ישראל", כל אלה מסבירים בצורה טובה למדי את הקלות היחסית שבה נקלטו יהודי מזרח אירופה בארצות המערב בסוף המאה השבע-עשרה ובתחילת המאה השמונה-עשרה.

מה הייתה דעתם של חכמים אלה על האירועים שהתרחשו בזמנם ובמקומות בהם פעלו?
 כיצד אירועים אלו והרוחות החדשות שנשבו בזמנם השפיעו על מגמת חיבוריהם?
 כיצד הרוחות החדשות שנשבו במאה זו השפיעו על היצירה התורנית של חכמים אלה?

בהקשר לשאלות אלה נציין את דבריו של ישראל משה תא-שמע בפתיחת מאמרו על הגר"א ובעל השאגת אריה⁵:

אחת התופעות המעניינות בחקר תולדותיה של תנועת ההשכלה בישראל היא ההתעלמות המוחלטת מבחינת השפעותיה האפשריות של תנועה אירופית זו בתוך עולמה של היהדות הרבנית המסורתית, האנטי משכילית במוצהר. ההשכלה בישראל נתפסת ... כפריצה החוצה מן המסגרות האינטלקטואליות המסורתיות, אשר העמידו את לימוד התורה ואת קיום מצותיה במרכז ההווה היהודית, תוך הפניית תשומת הלב והמאמץ האינטלקטואלי אל תחומי הדעת הכלליים, על כל המשתמע מזה. תפיסה מצומצמת זו הותירה, ממילא, את עולם הישיבות המסורתיות מחוץ לתחום העיון, כמתחייב על פי עצם ההגדרה. אלא שכיוון מחקרי זה מתעלם לחלוטין מן הרקע האינטלקטואלי הכללי שאפשר, מלכתחילה, את לידתה של תנועה זו באירופה של המאה השבע-עשרה. ... בדיקת הספרות הרבנית בת המאה השבע עשרה מלמדת שני דברים:

- א. כיוונים חדשים אלה נקלטו בקרבה בטרם קמה בישראל תנועת ההשכלה במובנה החילוני המקובל.
- ב. השפעותיה האינטלקטואליות של תנועת ההשכלה האירופית המתעוררת ניכרות בתחומי הספרות הרבנית האורתודוקסית בת הזמן לא פחות, ואולי יותר, מאשר בתנועת

⁵ תא-שמע, ישראל משה, "הגר"א ובעל שאגת אריה הפני יהושע וספר ציון לנפש חיה", סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 181.

ההשכלה החילונית המאוחרת לה, בהביאם אליה פריחה לימודית ומתודולוגיה חסרת תקדים, ובשנותם כליל את מערכות הלימוד הישנות ואת סדר העדיפויות בתוכן.

הרחבת המחקר אל הקשר שבין תנועת ההשכלה ומגמותיה לבין השינוי שחל בדרך הלימוד בישיבות תיתן בידינו כלים נוספים להעריך את פעולתם של החכמים יוצריה של שיטת הלימוד החדשה. צעד ראשון בכיוון זה ניתן לראות בספרו של חנן גפני, פשוטה של משנה – עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה⁶. חיבור זה מוקדש כולו לחקר יחסם של אנשי 'חוכמת ישראל' במאה התשע עשרה לפרשנות המשנה על ידי התלמוד. בספר, מתאר המחבר, את השפעת דרכי החשיבה הביקורתיות על דרכי הלימוד המשנה. תיאור שבעיקרו פונה אל תיאור דרכיהם של המשכילים, אך יש בו גם תיאור שיטותיהם של מתנגדיהם. חשוב לענייננו הוא השפעתו של הויכוח על דרכיהם של המשכילים, על עולם הישיבות ודרך הלימוד בו⁷.

⁶ גפני, חנן, פשוטה של משנה – עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, ספריית הילל בן חיים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"א.

⁷ הספר מתמקד בשאלת 'פשוטה של משנה', כלומר בפרשנות המשנה בלבד, ולפחות בתחום זה הוא מקרב אותנו להבנת השפעת ההשכלה על מתנגדיה. לדוגמה ראה שם (לעיל הערה 6) עמ' 269 ואילך, על השפעת דרכו של רבי דוד צבי הופמן (1843 – 1921), בעיקר בספרו המשנה הראשונה ופולגותא דתנאי, על דרכו של רבי אייזיק הלוי (1847 – 1914), מחברו של הספר דורות ראשונים, בשאלה זו.

ב י ב ל י ו ג ר פ י ה

מקורות מספרות חז"ל ומחכמינו בימי הביניים ובזמן החדש

אבן וירגא, יוסף, שארית יוסף, מהדורת ירוחם מאיר ליינר, וורשא תרס"ט.

ר' אברהם שמחה מאמציסלאוו, מדרש רות חדש, וורשא תרכ"ה, בהקדמה.

ר' אברהם שמחה מאמציסלאוו, זהר חדש - מדרש רות חדש, ירושלים תשנ"ו – 1995, בהקדמה.

אידלש, ר' שמואל אליעזר, חידושי הלכות וחידושי אגדות למהרש"א, תלמוד בבלי, וילנא, מהדורת טל מן,

ירושלים תשמ"א.

איסרליין, ישראל, שלת תרומת הדשן, וורשא תרמ"ב.

איסרליש, ר' משה, שלת הרמ"א, וורשא תרמ"ג, מהדורת צילום, ירושלים תשל"ז.

איסרליש, ר' משה, דרכי משה - טור אלה, מוסדות שירת דבורה, ח"א, מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג,

בהקדמה.

אפשטיין, ר' יחיאל מיכל, ערוך השולחן, ח. וגשל, ירושלים תשמ"ז, חו"מ ח"א, בהקדמה.

אשכנזי, ר' אליעזר (מיוחס), חידושים קדמונים על מסכת קידושין, אוצר הפוסקים, ירושלים תשנ"ה.

ר' אשר, פסקי הראש, תלמוד בבלי עם פסקי הרא"ש, וילנא, מהדורת טל מן, ירושלים תשמ"א.

בן חביב, ר' משה, שמות בארץ, מכון אור הרים, ירושלים תשנ"ח.

בן עזרא, ר' יוסף, עצמות יוסף על מסכת קידושין, הוצאת ליטנר צבי יהושע, ירושלים תשמ"ח.

ברודא, אברהם בן שאול, פרי הלולים, זאלקווא, תקכ"ז - 1767.

גינצבורג, ר' אריה ליב, שאגת אריה, מכון חתם סופר, ירושלים תשל"ג.

גינצבורג, ר' אריה ליב, שאגת אריה החדשות, בתוך: שאגת אריה, מכון חתם סופר, ירושלים תשל"ג.

גינצבורג, ר' אריה ליב, טורי אבן, ירושלים [חש"ד].

גינצבורג, ר' אריה ליב, גבורת ארי על מסכתות יומא תענית ומכות, הוצאת רבי ישראל מאיר הכהן, מכון

מסורת, ירושלים תשל"ו.

גינצבורג, ר' יוסף, לקט יוסף, פפד"א 1716. וכן מהדורת: קרקא תרס"ד – 1904.

גנז, ר' דוד, צמח דוד, מהדורת מרדכי ברויאר, ירושלים תשמ"ג.

הורביץ, ר' ישעיהו הלוי, "תורה שבעל-פה", שני לוחות הברית, כרך ב, [חמו"ל], ירושלים תשל"ב.

הורביץ, ר' פינחס הלוי, הפלאה על מסכת כתובות, ישיבת תורה לשמה, ירושלים [חש"ד].

הורביץ, ר' פינחס הלוי, ספר הכתובה, הפלאה על מסכת כתובות, מכון המאור, ירושלים תשס"ט.

הורביץ, ר' פינחס הלוי, המקנה על מסכת קידושין, הפלאה עם הגהות ברוך טעם, ירושלים תשנ"ב.

הורביץ, ר' פינחס, ספר המקנה על מסכת קידושין, מכון המאור, ירושלים תשס"ט.

הורביץ, ר' פינחס הלוי, פנים יפות, מישור, בני ברק תשנ"ב.

הורביץ, ר' פינחס הלוי, שלח גבעת פינחס, מכון מאור, ירושלים תשס"ט.

הורביץ, ר' פינחס הלוי, ההפלאה חידושי הלכות ואגדות מכתב יד קודשו - על מסכת ברכות, שבת, עירובין ושאר ליקוטים, בעריכת ישראל הרצברג, חלק שני, ירושלים תשנ"ד.

הלוי, ר' ישועה ב"ר יוסף, הליכות עולם, מהדורת ר' שמריהו פורטנוי, ירושלים תשמ"ד.

הנובר, נתן נטע, יון מצולה, מהדורת ישראל היילפרין, תל אביב תש"ה.

ווייל, ר' יעקב, שלח מה"י ווייל, וינציאה ש"ט.

ר' חיים מוולוז'ין, "הקדמה לביאורי הגר"א לשו"ע", שולחן ערוך, או"ח ח"א, מהדורת טל מן, ירושלים תשל"ז.

ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, בני ברק תשמ"ט, עמ' ריא.

ר' חיים מוולוז'ין, החוט המשולש, וילנא, תרמ"ב, מהדורת צילום, המוסד לעידוד לימוד התורה, ירושלים תשנ"ד, סימן יא.

ר' יהושע בן יוסף, מגני שלמה, מכון עקד ספרים, רמת-גן תשס"ה.

ר' יום טוב ברבי אברהם אלאשבילי, חידושי הריטב"א - עם הגהות זר זהב, פראג תק"ע (1810).

יפה, ר' מרדכי, לבוש מלכות, ירושלים תש"ס, בהקדמה.

רבי יצחק בן אבא מארי, ספר העיטור, ספריית בני תורה, [חמ"ד] תשנ"ו, ח"ב, אות ק, קידושין, דף עו עמ' א.

רבי ישראל משקלוב, פאת השולחן, יד בנימין, ירושלים תשכ"ח, בהקדמה.

לוין, יהושע השל, עליות אליהו, ירושלים תשמ"ט, עמ' 32.

ליוואי, ר' בצלאל, ספר דרשות המה"ל מפרג, בתוך: באר הגולה, ספרי יהדות, ירושלים תשמ"ד, עמ' לט – נ.

ליוואי, ר' בצלאל, נתיבות עולם, נתיב התורה, ספרי יהדות, בני ברק-ירושלים תשמ"ד, פרק ה, עמ' כה.
לוריא, ר' שלמה, ים של שלמה, ירושלים תשמ"ז.
ר' מאיר, שלת מה"ם מלובלין - מנהיר עיני חכמים בהלכה, ירושלים תשל"ז, סימן קלה.
מטראני, ר' יוסף, חידושי מה"ט על מסכת קידושין, ס.ל.א., בני ברק תשנ"ג.
ר' משה בן אליהו, פרחי שושנים, בדפוס יונה בן יעקב, קושטאנדינא תצ"ד.
ר' משה בן מימון, משנה תורה הוא היד החזקה, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים – בני ברק תשס"א.
ר' משה בן מימון, פירוש המשנה, מהדורת הרב קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.
ר' ניסים, חידושי ה"ן על ה"ף, מסכת כתובות, תלמוד בבלי, ווילנא, מהדורת טל מן, ירושלים תשמ"א.
סולוביצ'יק, ר' יוסף דוב הלוי, שלת בית הלוי, עוז והדר, ירושלים תשנ"ח, בהקדמה.
סירקיס, יואל, בית חדש על טור יורה דעה, מוסדות שירת דבורה, מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ג, בהקדמה.
סלוניק, ר' בנימין, שלת משאת בנימין, וילנא תרנ"ד.
עגנון, שמואל יוסף, "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו", סמוך ונראה, הוצאת שוקן, ירושלים – תל אביב תשל"ט.
ענגיל, רבי יוסף, אתון דאורייתא, לעמברג תרנ"א, מהדורת צילום, בני ברק תשמ"ח.
פלק, ר' יעקב יהושע, פני יהושע, ח. וגשל, ירושלים תשמ"ו.
קארו, ר' יוסף, כסף משנה על הרמ"ם, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים – בני ברק תשס"א.
קולון, ר' יוסף, שלת מה"ק, מפעל הראשונים שע"י מכון תורני ספרותי אורייתא, ירושלים תשמ"ח.
קאליר, ר' אלעזר בן אלעזר, אור חדש על פסחים, [חמ"ד] תרי"ט, מהדורת צילום, ירושלים תשמ"ט.
קנפנטון, ר' יצחק, דרכי התלמוד, מהדורת יצחק שמשון לנגה, ירושלים תשמ"א.
קפשאל, ר' אליהו, סדר אליהו זוטא, מהדורת אריה שמואלביץ, שלמה סימנסון ומאיר בניהו, כרך ב, מכון בן צבי והאוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז.
רבקש, ר' משה, באר הגולה, שולחן ערוך, מהדורת טל מן, ירושלים תשל"ז.

רוזובסקי, ר' שמואל, שיעורי רבי שמואל, מיכל דוד רוזובסקי (עורך), [חמ"ד] תשנ"ג.
 שור, ר' אלכסנדר סנדר, תבואת שור, מישור, ירושלים תשנ"ב.
 שיף, ר' מאיר, חידושי מה"ם ש"ף, חיים גרוישמאן, לעמבערג 1837.
 ר' שלמה יצחקי, רש"י על התורה, חומש תורת חיים, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ג, שמות פרק כג, יד-יז.

ר' שלמה יצחקי, פירוש רש"י לתלמוד, תלמוד בבלי, ווילנא, מהדורת טל מן, ירושלים תשמ"א.
 תוספות, תלמוד בבלי, ווילנא, מהדורת טל מן, ירושלים תשמ"א.
 תלמוד בבלי, ווילנא, מהדורת טל מן, ירושלים תשמ"א.
 תלמוד ירושלמי, דפוס ראשון, ונציה רפ"ג.
 תנך, קורן, ירושלים תשל"ט.

מ ח ק ר י ם

אורבך, אפרים אלימלך, בעלי התוספות – תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, מוסד ביאליק, ירושלים 1995.
 אטקס, עמנואל, יחיד בדורו – הגאון מוילנא דמות ודימוי, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ח.
 אטקס, עמנואל, "לשאלת מבשרי ההשכלה במזרח אירופה", הדת והחיים, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 25 – 44.
 אלבוים, יעקב, "פרק בתרבות יהודי אשכנז במאה השש עשרה", תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 145 – 157.
 אלון, מנחם, המשפט העברי – תולדותיו מקורותיו ועקרונותיו, מאגנס, ירושלים תשמ"ח.
 אסף, שמחה, מקורות לתולדות החינוך בישראל, דביר, תל-אביב תרפ"ה, כרך ד, אות קל"ה.
 אנציקלופדיה תלמודית, "הלכתא כבתראי", כרך ט, ירושלים תשמ"א.
 ארנד, אהרון, "חידושי אגדות של המהרש"א – רבי שמואל אידלש", מחניים, 7 (תשנ"ד), עמ' 166 – 175.
 בוייארין, דניאל, "מחקרים בפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד", ספונות, יז (תשמ"ג), עמ' 165 – 184.
 בוייארין, דניאל, העיון הספרדי – לפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד, מכון בן צבי, ירושלים תשמ"ט.

בן טוב, חיים, "שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורקיה", ספונות, יג (תשל"א – תשל"ח), עמ' ה - קב.

בר טל, ישראל וגוטמן, ישראל (עורכים), קיום ושבר – יהודי פולין לדורותיהם, כרך ב: חברה, תרבות, לאומיות, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"א.

ברויאר, מרדכי, "עליית פלפול והחילוקים בישיבות אשכנז", פרק מתוך דיסרטציה שהוגשה לאוניברסיטה העברית בירושלים, ספר זיכרון לרבי יעקב יחיאל וויינברג, ירושלים תש"ל, עמ' רמא - רנה.

ברויאר, מרדכי, "קיום לדמותו של ר' דוד גאנז בעל צמח דוד", ספר בר-אילן, יא (תשל"ג), עמ' 97 – 118.

ברויאר, מרדכי, אוהלי תורה – הישיבה תבניתה ותולדותיה, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"ד.

גאנז, דוד, צמח דוד, מהדורת מרדכי ברויאר, ירושלים תשמ"ג.

גפני, חנוך, פשוטה של משנה, ספריית הלל בן חיים, תל אביב תשע"א.

גרינשפאן, נחמן שלמה, מלאכת מחשבת, לונדון תשט"ו, עמ' א - כז.

דמיטרובסקי, חיים זלמן, "על דרך הפלפול", ספר היוכל לכבוד ש' בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' קיא - קפא.

דמיטרובסקי, חיים זלמן, "בית מדרשו של רבי יעקב בי רב בצפת", ספונות, ז (תשכ"ג), ספר צפת, עמ' מא – קב.

הבלין, שלמה זלמן, "לתולדות ישיבות ירושלים וחכמיה בשלהי המאה הי"ז וראשית המאה הי"ח", שלם, ב (תשל"ו), עמ' 113 – 192.

הבלין, שלמה זלמן, "ביאורי הגר"א לשו"ע – הערות אחדות לאופי הביאורים והמיוחד שבהם", ישורון, ה (ניסן תשנ"ט), עמ' תרצו – תשכא.

הלוי, ר' אברהם, "רבינו הגדול מווילנא וביאוריו לשו"ע", ישורון, ו (אלול תשנ"ט), עמ' תרצא - תרצט.

וילנסקי, מרדכי, חסידים ומתנגדים, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ה, עמ' 307.

וינגרטן, שמואל הכהן, "דרכי הלימוד של הנירנברג-רגנסבורג", סיני, ל"ז (תשט"ו), עמ' רסז - רעו.

זוין, ר' שלמה יוסף, אישים ושיטות, בית הלל, ירושלים (חש"ד).

טויטן, אוריאל, שיטתו של רבי אריה ליב בפירושו למסכתות חגיגה, ראש השנה מגילה, מוגש כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ד.

טשרנוביץ, חיים, "ביאור הגר"א", תולדות הפוסקים, חלק שלישי, ניו-יורק תש"ח, עמ' 210 – 233.
יובל, ישראל יעקב, "ראשונים ואחרונים antiqui et moderni (תודעת הזמן ותודעה עצמית באשכנז)", ציון, נז (תשנ"ב), עמ' 369 – 394.

יעללינעק, אהרון, "קורות סדר הלימוד", ביכורים, בעריכת קלר, תרכ"ד, שנה א, עמ' 1 – 21, שנה ב עמ'

19 - 1

ירושלמי, שמואל, שאגת אריה המפורש, פישר, ירושלים תשנ"א.

כ"ץ, יעקב, מסורת ומשבר, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ח.

נהר, אנדרה, "חומר חדש על ר' דוד גנז כתוכן", תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 138 – 172.

נהר, אנדרה, דוד גנז וזמנו, ראובן מס, ירושלים תשמ"ב.

צימבליסט, חיים, "לדרכו של הגר"א בביאוריו לשולחן ערוך", ניב המדרשית, תשכ"ט, עמ' קלט - קמד.

קוק, ר' אברהם יצחק הכהן, "לשני בתי ישראל", מאמרי הרא"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 45 – 46.

קוק, ר' אברהם יצחק הכהן, קבצים מכתב יד קודש, חלק א, פנקס ירושלים תרצ"ג, המכון להוצאת גנזי הרא"ה, ירושלים תשס"ו, עמ' רכח.

קפלן, צבי, "לדרכו של רבנו חיים מוולוז'ין בהלכה", סיני, סט (תשל"א), עמ' עד – צט.

קפלן, צבי, "קו בדרך הלימוד של רבנו חיים מוולוז'ין", סיני, כד (תש"ט), עמ' קסח – קעג.

ריינר, אלחנן, "תמורות בשיבות פולין ואשכנז במאות ה'ט"ז – ה'י"ז והויכוח על הפלפול", ספר היובל

לחנא שמרוק - קובץ מחקרים בתרבות יהודית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 9 - 80.

ריינר, אלחנן, "אשר כל גדולי הארץ הזאת הם תלמידיו", קראקא קו' מיז' קרקוב – מחקרים בתולדות יהודי

קרקוב, אלחנן ריינר (עורך), תל אביב תשס"א, עמ' 43 – 68.

רפל, דב, הויכוח על הפלפול, דביר, ירושלים – תל אביב תש"ם.

רפלד, מאיר, המהרש"ל והים של שלמה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-

אילן, רמת גן תשנ"א.

רפלד, מאיר, "על מסורת לימוד אחת של המהרש"ל", עלי ספר, 18 (תשנ"ה/ו), עמ' 125 – 132.

שוחט, רפאל, "יחסו של הגר"א לפלפול ובעיית המסורות בע"פ", *שנה בשנה*, (תשנח), עמ' 337 – 348.
שלום, גרשום, "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלוקים בראשית החסידות (הלכה ומעשה)", *דברים*
בג, חלק שני, עם עובד, תל-אביב תשל"ו, עמ' 325 – 350.

שפיגל, יעקב שמואל, *עמודים בתולדות בדפוס – הגהות ומגהים*, אוניברסיטת בר אילן, ירושלים תשנ"ו.
תא-שמע, ישראל משה, "הגר"א ובעל השאגת אריה הפני יהושע וספר ציון לנפש חיה – לתולדותיהם של
הזרמים החדשים בספרות הרבנית ערב תנועת ההשכלה", *סידרא*, טו (תשנ"ט), עמ' 181 – 191.
תא-שמע, ישראל משה, "תוספות גורניש – מהותן ויחסן אל שיטות הפלפול והחילוקים", סיני, סח
(תשל"א), עמ' קנג – קסא.

תא-שמע, ישראל משה, "ידיעות חדשות על 'תוספות גורניש' ועניינן", *עלי ספר*, ב (תשל"ו), עמ' 79 –
90.

תא-שמע, ישראל משה, "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד – פרק לתולדות הפלפול", *קרית*
ספר, נ (תשל"ה), עמ' 325 – 336.

תא-שמע, ישראל משה, "הלכה כבתראי – היבטים היסטוריים של כלל משפטי", *שנתון המשפט העברי*,
6-7 (1979 – 1980), עמ' 405 – 423.

תא-שמע, ישראל משה, "דברים אחדים על הספר פני יהושע ועל מחברו", *מחקרים בתולדות יהודי אשכנז*,
ספר היובל לכבוד יצחק (אריק) זימר, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ח, עמ' 277 – 285.

תא-שמע, ישראל משה, *הספרות הפרשנית לתלמוד*, מאגנס, ירושלים תש"ס, ח"ב, עמ' 37 – 38.
תיק, דוד (עורך), *טורי אבן על מסכת ראש השנה לרבי אריה לייב ... ונוסף עליו קונטרס מילואת אבן*, מכון
עקד ספרים, רמת גן תשנ"ה.

ביבליוגרפיה לועזית

Carlebach Elisheva, *The Pursuit of Heresy*, Columbia University, New York, 1990, p'
28, n. 39.

ספרים ומאמרים בעברית ולועזית הנוגעים בנושא ולא הוזכרו בעבודה

אסף, שמחה, מקורות לתולדות החינוך בישראל א-ד, תל-אביב תרפ"ה-תש"ח. (על אישים שהתנגדו לפלפול, כגון המהר"ל מפראג, ר' אפרים לונטשיץ, ר' ישעיהו הורוויץ ועוד, ראה: כרם א, עמ' מה-נא, סא-סג, סה-סו).

טלר, אדם, "החברה היהודית בפולין הישנה – נתן נטע הנובר", קיום ושבר – יהודי פולין לדורותיהם, ישראל ברטל וישראל גוטמן (עורכים), כרך ב: חברה, תרבות, לאומיות, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשס"א, עמ' 25 – 32.

קארו, ר' יוסף, כללי הגמרא, בתוך: הליכות עולם לרבי ישועה בן יוסף הלוי, ההדיר שמריהו פורטנוי, ירושלים תש"ס.

שוחט, עזריאל, עם חילופי תקופות, מוסד ביאליק, ירושלים 1960 (על ר' יונתן איבשיץ, בעיקר בעמ' 199-200)

לוינזון, יצחק בר (ריב"ל), ספר תעודה בישראל, וילנה והורודנה תקפ"ה (1835)
אטקס, עמנואל, "תעודה בישראל – בין תמורה למסורת", מבוא למהדורה מצולמת של ספרו של ריב"ל, ירושלים תשל"ז, עמ' 3-19.

ריינעס, משה, "הפלפול בספרות ישראל", כנסת ישראל, ג, ורשה תרמ"ח, עמ' 137-172.
שטמפפר, שאול, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשנ"ה.
קליינברג, אהרון פריץ, המחשבה הפדגוגית של המה"ל מפראג, מאגנס, ירושלים תשכ"ב.

L. Kaplan, "Rabbi Mordekhai Jaffe and the Evolution of Jewish Culture in Poland in the Sixteenth Century", in: B. D. Cooperman (ed.), Jewish Thought in the Sixteenth Century, Cambridge (Mass.) 1983, PP. 266 – 282.

Abstract

The eighteenth century was characterized by changes and revolutions in many fields. This turbulent century was one of fracture and regeneration. The aftermath of the Shabbetai Zvi movement, the gradual development of Hassidism, the Lithuanian opposition, and the beginnings of the Enlightenment movement. The revolutions and changes did not pass over the yeshivas, and there was a recognizable, intrinsic change in the study methods there. The *pilpul* method (investigation, disputation, and drawing of conclusions), which had been common in the world of the yeshivas up until then, was pushed out of the curriculum in this century, and replaced by a new study method. At the meeting point of these two study methods, Rabbi Pinchas HaLevi Ish Horowitz (1730-1805) lived and was active. Rabbi Pinchas was born in Poland. He studied mostly within his family, with his father, and later with his older brothers. After these years of study, he served as rabbi of several towns until he was invited, in 1772, to take up the position of rabbi and head of the rabbinical court of the Frankfurt am Main community and head the yeshiva. He held this position until the day of his death, for 33 years. He documented the classes he taught in the yeshiva in his books on the Talmud: *Sefer Hafla'ah* on Tractate Ketubot, and the laws of Ketubot (marriage contracts) in the *Shulhan Arukh* (Code of Jewish Law), *Sefer Hamakneh* on Tractate Kiddushin and the laws of Kiddushin (marriage) in the *Shulhan Arukh*. In addition to these books, Rabbi Pinchas compiled the books *Panim Yafot* on the Pentateuch, *Netivot LeShabbat* – novellae on the Even HaEzer section of the *Shulhan Arukh*, Givat Pinchas responsa, published by his grandson in 1838 (5598), and other works. Rabbi Pinchas was one of the originators of the new method of study.

We have compared his contribution to creating a new study method to the work of Rabbi Aryeh Leib MiMitz (1695-1785). He also headed several yeshivas and served as rabbi in a number of towns. His educational work and his books *Shaagat Aryeh* and *Turei Even*, which quickly gained fame and were distributed among scholars, serve as a living example of the new study method. Our work also discusses a third scholar – the Gaon of Vilna (1720-1797). His opposition to pilpul was legendary. We have compared his interpretations of the *Shulhan Arukh* to those of Rabbi Pinchas.

What was Rabbi Pinchas HaLevi Ish Horowitz's contribution to the consolidation of the new study method?

The pilpul method instituted the interpretation of the text as the study goal, rather than clarification of *halakhah* (Jewish law). The principles of studying using pilpul were in accordance with the need to interpret the *sugya* (process of a Talmudic topic), but not that of determining halakhah. The essence of the method was interpreting the various stages of the sugya and explaining it according to the accepted pilpulistic methods, even in cases where this interpretation contradicted the law. The system's sharpness presented an

intellectual challenge to those studying this way, and the young men became addicted to using it. It is no wonder that this led to a severance between Jewish law and its Talmudic sources. Rabbi Pinchas rejected pilpul, and determined the goal of studying as leading to legal ruling. Accordingly, the pilpulistic thought processes were spurned, textual interpretation was directed to clarifying the law, and the goal of learning became connecting the law to its Talmudic sources. Thus Rabbi Pinchas brought about the unification of Jewish law and Talmud.

The pilpulistic ways of thinking were discarded, to be replaced by new forms of study. However, pilpul was not completely abandoned. Rabbi Pinchas's study method integrates parts of the pilpulistic method of thinking. There are also discussions of pilpulistic questions in his book, as well as pilpulistic structures similar to *hilukhim* (differences). He discusses the question of "without this" or "in short", "contradiction" or explaining a sugya by "according to his opinion" in several places, all of which are pilpulistic ways of thinking. Rabbi Pinchas also allowed himself to use pilpul orally, so as to sharpen his students and teach them to think deeply while studying Talmud. Another part of pilpul he adopted are those logical deductions based on foundations of truth, which Rabbi Pinchas included in his book as part of the interpretation of the sugya since they do not interfere with arriving at the halakhah, even though they represent pilpulistic thinking. This inclusion of the elements of pilpul in a book which clearly discusses the link between Talmud and Jewish law, teaches that Rabbi Pinchas did not see pilpul as a method contradicting the *halakhic* (pertaining to Jewish law) analysis of the sugya. Although we do not find halakhic decisions derived from pilpul, and presumably Rabbi Pinchas would have rejected such a possibility, he saw the path of Jewish law as being broad enough to include pilpulistic elements alongside discussions by decisors and interpreters of Jewish law who explained the sugya in order to discuss the teaching of the amora to arrive at the law.

What are the principles of Rabbi Pinchas's study method?

Talmud and Jewish law:

The purpose of studying is combining Talmudic interpretation with studying and legal ruling, and is carried out using the following principles:

- A. Rabbi Pinchas discarded sharp pilpul, not directed at legal ruling, from his book.
- B. Rabbi Pinchas does not refrain from discussing questions with a pilpulistic bent when they are necessary for understanding or determining the law.
- C. Study is not limited to the sugya at hand, but breaks through the sugya limits to other Talmudic sugyas, as well as additional commentarial literature on Rashi and Tosafot.
- D. Study leads to drawing halakhic conclusions and legal ruling.

- E. The Talmudic interpretation is in line with the law as finalized in Jewish legal works. In this way, Rabbi Pinchas links the halakhah to the simple meaning of the sugya.
- F. He integrates study of Maimonides and the *Shulhan Arukh* into his study method, examines their legal decisions as well as explaining how to interpret the Talmud in the light of those decisions, and thus becomes a commentator on the Talmud, as well as on Maimonides and the *Shulhan Arukh*.
- G. He presents the various possibilities of interpreting the sugya to the student, through his study method. He observes the advantages and disadvantages of each method of interpretation and explains his preference for one way over the other.

This combination of presenting the interpretation of the sugya and discussion of the halakhah, brought about several methods of integrating the law in Talmudic study, as we will detail below:

Rabbi Pinchas's study is aimed at legal ruling. Setting this as the goal influenced not only the study method but also the status of the Talmud. Pilpul had turned the Talmud into a book for study instead of a book which was, in the main, for making legal rulings. Those introducing the new method restored the Talmud to its former position of a work of Jewish law.

A prominent characteristic of the link between the Talmud and Jewish law is bringing a source or halakhic proof from the sugya, as it appears in books of Jewish law. We deduced that this tendency of Rabbi Pinchas, to bring proofs which justify and resolve what the *poskim* (decisors of Jewish law) wrote, teaches the important place occupied by books of Jewish legal rulings, law and customs, in his study method. Combining study of Jewish law with that of the Talmud also produced results in the field of interpretation. Rabbi Pinchas often brings the words of the *poskim* and uses the halakhic principles arising from them, to resolve various questions and explain the process of the sugya.

Rabbi Pinchas does not only address Jewish law in many places, but also the difficulties raised by the *poskim* on the sugya. According to Rabbi Pinchas, the entire halakhic literature, from the early halakhic decisors up until the books of responsa, must be studied together with the Talmud. The combination of Talmud and Jewish law is not limited to drawing halakhic conclusions from the sugya, but strives for full harmony between the Talmud and its commentators and the wide collection of works of legal ruling, up to the point that both the books of Jewish law and responsa serve as Talmudical interpretations, while the Talmudic commentators serve as a source for deciding the law.

Talmudic interpretation:

At the center of Rabbi Pinchas's Talmudic interpretation lies logical deduction. Rabbi Pinchas, through his method of interpretation, strives to discover the reasoning at the

basis of the sugya, and which serves as the basis for the law. Alongside his strong use of reasoning, Rabbi Pinchas devotes attention to interpreting the text. There are few such paragraphs, and they usually appear in places where the student could misunderstand something, or disagree with the usual interpretation. Similarly, Rabbi Pinchas was aware of the structure of the sugya and the order of the development of the points it contains.

In general, he addresses different versions infrequently. However, in places where the Rishonim (11th – 15th century rabbis) have already noted a change in variant, he sometimes does too. However, his comments are not usually written to decide between the variants, but specifically to show that either is acceptable. The differences in variants are understood as a difference of opinions between conflicting understandings of the sugya.

He deals with parallel sugyas similarly. Rabbi Pinchas addresses the differences between the variants in two different sources. He usually attributes the differences between the sources to a dispute between the various sources regarding the reasoning on which the sugya is based.

One of the signs of the new study method is expanding the circle of commentators studied with the Talmudic sugya, and including Maimonides and Sephardic commentaries from the school of Nachmanides when learning Talmud. In addition to the commentators which Rabbi Pinchas includes when studying: Rashi and Tosafot, Maimonides, Nachmanides and his students, Rabbi Pinchas adds the books of legal ruling from the decisors of the Middle Ages up until the *Shulhan Arukh* and its commentators. As follows:

Rashi and Tosafot head the commentators mentioned in his books. He discusses them more than any other commentator or decisor. However, the centrality of Rashi and Tosafot in his method of study did not prevent him from questioning them, or even offering explanations to the sugya which differed from them, or suggesting new solutions to difficulties they raised. He clarifies their method and resolves questions raised against them. Rabbi Pinchas devotes a large section to resolving difficulties Tosafot asked on Rashi. He sometimes brings proofs for what Rashi or Tosafot said and explains how the sugya can be explained, through its various stages, in line with their commentaries.

Rabbi Pinchas also discusses the commentaries of the Rif and Maimonides, in addition to Rashi and Tosafot. The very inclusion of the Rif and Maimonides in Talmudic study is considered an innovation and an unmistakable feature of the new study method. Rabbi Pinchas's discussion of the Rif and Maimonides comes to link the law with the Talmudic sugya. In this way, Rabbi Pinchas deviates from the pilpulistic thought which does not attempt to reach halakhic conclusions from the Talmudic sugya. However, the

transformation is not limited to just referencing the Rif or Maimonides in study of the Talmud. They are integrated in several methods, which are also innovative:

The first is explaining their legal rulings stemming from the Talmudic sugya, and resolving their positions on questions raised against them. There are other cases where he, himself, raises questions about what they said and resolves them. The entire discussion is integrated into studying Talmud, and changes the study of the sugya into explanations on the writings of the Rif and Maimonides. He sometimes brings a proof for their position from the Talmudic sugya.

The second method is including the Rif and Maimonides in Talmud study, transforming them from halakhic decisors into Talmudic commentators. He explains how they understood the sugya and how they reached their conclusions from it. Their method of understanding the sugya is their interpretation of the Talmud.

Another way of integrating the writings of the Rif and Maimonides in study, is discussing them together with legal rulings. He sometimes quotes them to show the range of opinions regarding Jewish law. According to Rabbi Pinchas, Jewish law must be decided while examining the various positions of the commentators and decisors. To do so, they must be read while studying Talmud, as one of its goals.

The inclusion of the other Sephardic scholars is also one of the innovations of the new study method. Rabbi Pinchas includes their commentaries in almost every sugya for his study method, while examining their position and comparing their opinions as commentators and decisors. Mentioning the opinions of the Rishonim is not only to interpret, but primarily to clarify, halakhah. Rabbi Pinchas includes the Rishonim in Talmudic study in a similar way to how he integrates the Rif and Maimonides. Rabbi Pinchas explains what they said, resolves their opinions against various questions others, or he himself, raised on them, and uses them to settle problems and difficulties arising from his study. He mentions some as an additional opinion, important for clarifying and finalizing legal rulings.

An additional innovation in his learning style is including decisors in Talmud study, particularly the *Shulhan Arukh* and its commentators. Some heads of yeshivas had already begun learning the *Shulhan Arukh* in the yeshiva, such as Rabbi Tzvi Ashkenazi, the Chacham Tzvi (1660-1718), as well as Rabbi Jonathan Eibeschitz (1690-1764) before him; however, his innovation was including the *Shulhan Arukh* and its commentaries as a book studied together with the Talmud. This combination must be examined in light of what was accepted at the time: was the *Shulhan Arukh* incorporated with Talmudic study in the yeshivas?

The pilpul method distanced Jewish law from Talmudic study. There were some among the innovators of the new learning method who rejected the *Shulhan Arukh* and did not

include it in Talmudic study. Studying the *Shulhan Arukh* and its commentators alongside the Talmudic sugya, constitutes a turnaround in the accepted study methods of the period. Rabbi Pinchas's inclusion of the *Shulhan Arukh* in the Talmudic study method was expressed in two ways: as a book of legal ruling and as a book of commentary to the Talmud. Rabbi Pinchas brings the interpretations, questions, and answers of the commentators of the *Shulhan Arukh* to the sugya, and thus transforms the commentators of the *Shulhan Arukh* into those on the Talmud, with him studying their decisions while adapting them to the sugya. In addition to the decisors, he includes the teachings of the Aharonim (rabbis from the 16th century onwards) such as the Maharsha, Pnei Yehoshua and many others, in his study method.

Rabbi Aryeh Leib and his book, *Turei Even*:

What was Rabbi Aryeh Leib's contribution to the consolidation of the new method of study? Rabbi Aryeh Leib also transferred the brunt of his study from commentaries to Jewish law. This approach to the Talmudic sugya led to Rabbi Aryeh Leib rejecting central components of the pilpul method from his method of study. Rabbi Aryeh Leib expanded the study of the sugya to learning from the entire Talmud and its commentators. Every conclusion arising from the sugya or one of its commentators is examined in light of parallel topics scattered throughout the Talmud. The discussion focuses on the actual law and its reasons, and the novellae emanating from the reasoning in the sugya. This unity, of the Talmud together with Jewish law, caused him not to include any pilpulistic discussion in his book except for places where it does not interfere with the legal ruling.

His book, *Turei Even*, is not arranged as a continuous commentary for the sugyas, but as remarks and discussions on various points regarding the sugyas studied. The main discussion on each passage concerns a topic connected with the sugya. The discussion occurs while studying the writings of the Rishonim, and while examining the sugya and its commentators in light of the conclusions from parallel sugyas. A large part of the discussion focuses on the proofs which can be brought for each position from the entire Talmud. The actual legal ruling emanates from studying the sugyas, rather than relying on the writings of the decisors. Rabbi Aryeh Leib uses a long line of other Rishonim in addition to Rashi and Tosafot. Like Rabbi Pinchas, Rabbi Aryeh Leib also includes Maimonides and the Sephardic commentators in his study method, but, unlike Rabbi Pinchas, he does not incorporate the *Shulhan Arukh* and its commentators, nor does he bring the opinions of the Aharonim.

There are four premises guiding Rabbi Aryeh Leib's attitude to the Rishonim:

- A. Focusing on their positions when explaining concepts or topics, and not only their comments on the sugya.

- B. Critical examination of their words, whether in reasoning or regarding other sugyas.
- C. Studying to reach a conclusion in Jewish law, while examining the halakhic conclusion together with what is learnt from other sugyas for this law.
- D. A deep and challenging study of the reasons, reasoning, and rationales which the Rishonim gave for various laws or concepts.

Rabbi Aryeh Leib's usual way of thinking is uncomplicated reasoning. He prefers one explanation to another based on reasoning, and decides the law in light of the reasoning.

Rabbi Aryeh Leib's method is to textually connect his novellae with the language of the sugya under discussion. In many places, after detailing his novellae, he clarifies how the sugya is interpreted through its various stages, in line with his answer or explanation. He makes literary comments about its arrangement in several places.

Despite what these two sages have in common, we discovered differences in their methods of study, the principal ones being:

Rabbi Pinchas leaves more room for pilpul than does Rabbi Aryeh Leib. Rabbi Aryeh Leib rarely discusses questions using pilpul. Additionally, we do not find complete pilpulistic structures in his writings. In Rabbi Pinchas's book, there is greater reference to questions of pilpul, and we also see entire passages compiled using it, whether using the method called "according to his position" or other methods.

Another distinction: In many places in his book Rabbi Aryeh Leib does not discuss the sugya under question at all, but uses it as a platform to suggest his novellae for topics connected with the sugya, which sometimes only have an indirect connection. In contrast, Rabbi Pinchas stays closer to the sugya and discusses its meaning extensively.

Another important characteristic of Rabbi Pinchas's study method lies in the combination of learning Talmud and *Shulhan Arukh* and its commentators, and incorporating the teachings of the Aharonim into his way of studying. We have already noted that Rabbi Aryeh Leib pushed aside the *Shulhan Arukh* and its commentators, as well as the Aharonim on the Talmud, from his study method. The absence of the *Shulhan Arukh* from indisputably legal books like *Turei Even* and *Shaagat Aryeh* lead us to the next point:

Rabbi Aryeh Leib extracts the halakhic conclusion from the Talmudic sugya, without including the decisors from the Aharonim in his study or legal decision. Rabbi Pinchas's manner was different. Aside from incorporating decisors in his study method, they also occupy an important place in finalizing the law. Perhaps we can view these different paths as something of the continuation of the argument regarding the codification of Jewish law.

In his commentary on the *Shulhan Arukh*, Rabbi Pinchas arranges his halakhic conclusions according to the order of the *Shulhan Arukh*. We noted the following characteristics of this commentary, emanating from the combination of commentary on the *Shulhan Arukh* together with Talmudic study:

- A. Rabbi Pinchas brings proofs from the Talmud for the halakhah in the *Shulhan Arukh*, resolves difficulties in the sugya, and explains the reasons for the law according to the Talmudic sugya.
- B. He devotes extensive portions of his commentary to explaining the positions and reasons of the Rishonim, while making them harmonious with the Talmudic sugya.
- C. The halakhic decision evolves from study of the Talmudic sugya and writings of the decisors.
- D. Rabbi Pinchas explains the accepted custom in his time, in accordance with the halakhic conclusions of the Talmudic discussion.

In addition, Rabbi Pinchas included the following aims in his commentary on the *Shulhan Arukh*: resolving the questions raised by the commentators of the *Shulhan Arukh* on the book. Resolving omissions by the *Shulhan Arukh*: Rabbi Pinchas explains why the *Shulhan Arukh* did not bring a particular law, which emanates from a Talmudic sugya, and halakhic decisions in cases where their ruling is not explained in the *Shulhan Arukh*.

Comparing Rabbi Pinchas's way of explaining the *Shulhan Arukh* with the Gaon of Vilna's commentary on it, teaches that its place when studying was different. In Rabbi Pinchas's opinion there must be study of the *Shulhan Arukh* while learning Talmud. Whereas according to the Gaon of Vilna, there should be independent study of the *Shulhan Arukh* with its sources in the Talmud and Rishonim, as part of the learning schedule. This difference is also expressed in the nature of the commentary on the *Shulhan Arukh*:

Listing the *Shulhan Arukh*'s sources: While the Gaon of Vilna systematically notes the sources of the *Shulhan Arukh*, without omitting any topic to which he does not add its source, Rabbi Pinchas barely discusses the sources of the *Shulhan Arukh*.

The Gaon of Vilna arrives at Talmudic interpretations from his commentary to the *Shulhan Arukh*, with the goal of justifying or raising difficulties on the halakhah. Rabbi Pinchas combines study of the *Shulhan Arukh* with interpretations of the sugya, with the aim in many instances being explaining the sugya and not the final halakhah.

The attitude to pilpul: The Gaon of Vilna totally rejected pilpul, and based his study method solely on the simple meaning. Rabbi Pinchas, in contrast, indeed strayed from the path of pilpul, but in the first chapter of this work we have shown how pilpulistic characteristics penetrated his learning.

Table of Contents

Abstract	I
Introduction	1
Torah Study in the Eighteenth Century	2
The Life of Rabbi Pinchas HaLevi Horowitz	7
The Life of Rabbi Aryeh Löb	9
The Life of the Gaon Rabbi Elijah of Vilna	12
Afterword	14
 Chapter 1 – Rabbi Pinchas’s Attitude to <i>Pilpul</i>	 17
The Development of <i>Pilpul</i> from the fourteenth to the eighteenth centuries	17
The Shift in the Objectives of <i>Pilpul</i>	20
Characteristics and Methods of <i>Pilpul</i>	22
“ <i>Sevarah Mibbahutz</i> ” and the terminology of <i>Pilpul</i>	24
<i>Pilpul</i> in the eighteenth century	27
An Example of <i>Pilpul</i> from the work <i>Pirhei Shoshanim</i>	31
Rabbi Pinchas’s Attitude to <i>Pilpul</i>	36
An Example of Rabbi Pinchas’s Method	38
Rabbi Pinchas’s Method compared with <i>Pilpul</i>	41
Rabbi Pinchas’s Attitude to <i>Pilpul</i>	41
The terminology of <i>Pilpul</i>	41
Running commentary on the full tractate	42
Integration of commentators and <i>poskim</i> in his scholarly method	42
The Sages mentioned in Rabbi Pinchas’s works	45
Going beyond the boundaries of the local <i>sugya</i>	47
Did Rabbi Pinchas integrate aspects of <i>Pilpul</i> in his method?	51
Segments of Commentary not directed to deciding <i>Halakhah</i>	53
Extensive treatment of Rashi and Tosaphot and resolution of difficulties in their commentaries	57
Pilpulistic styles of learning in Rabbi Pinchas’s books: “ <i>Shemirah</i> ”	58

“ <i>Kitzur vehekhrah</i> ”	59
Resolving difficulties raised by the <i>Aharonim</i>	61
The “ <i>belo zot</i> ” problem	68
“ <i>Setira</i> ”	69
“ <i>leshittato</i> ”	71
<i>Devarim She-be'al peh</i>	71
<i>Pilpul</i> in Rabbi Pinchas’s homilies and <i>Aggadic</i> commentaries	75
Summary	77
Conclusions	79
 Chapter 2 – Rabbi Pinchas’s Study Method	83
Introduction – the new method, its creators and principal characteristics	83
Rabbi Pinchas’s Method	88
Interpretation and <i>Halakhah</i>	91
Study leading to Halakhic decision-making	96
Finding sources of the <i>Halakhah</i>	99
Justifying halakhic decisors	100
<i>Halakhah</i> as an interpretive tool	103
Difficulties arising from the comments of the <i>poskim</i> on the <i>sugya</i>	108
<i>Gemara</i> commentary	109
<i>Sevarah</i> – reasoning	109
Textual interpretation	118
The structure of the <i>Sugya</i>	122
His approach to variant readings	123
His approach to Talmudic commentators	127
His approach to Rashi and Tosaphot	127
His interpretation of the method of Rashi and Tosaphot	128
Resolving problems in Rashi and Tosaphot	133
Citations in support of the method of Rashi and Tosaphot	137
Challenging the method of Rashi and Tosaphot	138
Offering alternative interpretations to those of Rashi and Tosaphot	141
His approach to Alfasi and Maimonides	145
His commentary on the decisions of Alfasi and Maimonides	146

Citations in support of the decisions of Alfasi and Maimonides	148
Resolving difficulties in Alfasi and Maimonides	149
Challenging Alfasi and Maimonides	157
Citing Alfasi and Maimonides as an additional halakhic opinion	157
His approach to the <i>Rishonim</i>	160
Explaining the methods of the <i>Rishonim</i> , resolving difficulties and citations in support of the <i>Rishonim</i>	162
Resolving difficulties raised by the <i>Rishonim</i>	163
Disputing the <i>Rishonim</i>	164
His approach to the <i>Tur</i> , <i>Shulhan Arukh</i> and its commentaries, and works of halakhic decisors	168
From learning <i>Gemara</i> to interpreting the <i>Shulhan Arukh</i>	171
Posing problems in the <i>Shulhan Arukh</i> and its commentators and interpreting the <i>Gemara</i> consistent with their work	174
Resolving difficulties raised by the commentators to the <i>Shulhan Arukh</i>	177
His approach to <i>Maharsha</i> and <i>Pnei Yehoshua</i>	178
Summary	181
Afterword	193
Chapter 3 – Rabbi Aryeh Lob’s approach to <i>Pilpul</i>	194
His pronouncements regarding <i>Pilpul</i>	197
Analysis of the work based on examples brought therein	203
<i>Sevarah mibahutz</i>	203
“ <i>Belo Zot</i> ”	206
Relationship of the poser and resolver of conundra	209
Rejection of the <i>Pilpul</i> method	211
Summary and conclusions	213
Chapter 4 – Rabbi Aryeh Löb’s study method	215
External characteristics	215
Rabbi Aryeh Löb’s study method	222
Section A – One who has heard the sound of a wedding has not fulfilled his obligation	223

Section B – the deaf, the mad, and minors	228
Section C – the obligation of a minor in the commandment of presenting oneself at the Temple	232
Section D – sounding the <i>Shofar</i> on Rosh HaShanah that falls on the Sabbath	235
Catalog of characteristics of Rabbi Aryeh Lob's study method	238
Conclusions	239
His approach to Maimonides	239
Maimonides as commentator	240
Resolving difficulties according to Maimonides' works	243
Challenging Maimonides	243
Maimonides as halakhic decisor	246
His approach to <i>Rishonim</i>	247
His approach to integrating <i>Rishonim</i> in his study method	248
Resolving difficulties in the methods of the <i>Rishonim</i>	250
Comparing the methods of the <i>Rishonim</i>	251
Summarizing the approach to integrating <i>Rishonim</i> in Rabbi Aryeh Löb's study method	254
The role of <i>Sevarah</i>	254
Refuting <i>Rishonim</i> based on <i>sevarah</i>	255
The relationship between the role of <i>sevarah</i> and the integration of the works of the <i>poskim</i>	257
<i>Gemara</i> and <i>halakhah</i>	259
Connecting the <i>halakhah</i> to its Talmudic sources	261
The purpose of learning Torah in the view of Rabbi Aryeh Löb	266
Summary	268
Chapter 5 –Commentary on the <i>Shulhan Arukh</i>	273
The unity of the study of <i>Gemara</i> and <i>halakhah</i>	275
Explaining the methods of the <i>Rishonim</i>	283
Deciding <i>halakhah</i> as it emerges from the <i>sugya</i> in the <i>Gemara</i>	286
Explaining contemporary accepted practice in light of the halakhic conclusions of the Talmudic discussion	287
Summary	289

Additional characteristics of Rabbi Pinchas's work on the <i>Shulhan Arukh</i>	289
Sources of <i>halakhot</i>	289
Integrating the <i>halakhah</i> into the interpretation of the <i>sugya</i>	293
Additional objectives in the composition of Rabbi Pinchas's work on the <i>Shulhan Arukh</i>	298
Resolving difficulties arising in the <i>Shulhan Arukh</i>	298
Omissions in the <i>Shulhan Arukh</i>	301
Cases unresolved in the <i>Shulhan Arukh</i>	302
His approach to the commentaries on the <i>Shulhan Arukh</i>	306
The <i>Gra</i> 's commentary on the <i>Shulhan Arukh</i> compared with Rabbi Pinchas's	307
Noting the sources of the <i>Shulhan Arukh</i>	312
Interpretations of the <i>Gemara</i> integrated into the explanations of the <i>Shulhan Arukh</i>	312
Contextual interpretation and complete rejection of <i>Pilpul</i>	316
First example	317
Second example	317
Rejection of <i>Pilpul</i> : the <i>Gra</i> vs. Rabbi Pinchas – summary	319
Summary	321
Bibliography	331
English Abstract	I

Dedicated with love to my wife,
in gratitude
for her help and support along the way,
without which this dissertation
could not have been completed.

In the course of writing this dissertation
my teacher, rabbi and father,
Professor Rabbi Elazar Touitou z”l, passed away.
He was my rabbi and my mentor;
he brought me into the world of Torah,
set me on the path of learning and teaching Torah,
and planted the love of Torah in my heart.

He also provided me with great assistance in this research.

The words of Torah in this dissertation are dedicated to his memory.

With gratitude to Professor Yaakov Shmuel Spiegel
for devoting his time to supervising this dissertation,
and for the comments and insights
he contributed to this dissertation

This work was carried out under the supervision of

Prof. Yaakov Spiegel

Department of Talmud,

Bar-Ilan University

The Methods of Rabbi Pinhas Ha-Levy of Horwitz
and Rabbi Aryeh Leib
in Talmud Study and Halachic Decisions

Oriel Touitou

Department of Talmud

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senat of Bar-Ilan University