

קווים לדרך הלימוד של רבי יוסף ענגיל

אסף בראון

מבוא: על ר' יוסף ענגיל ויצירתו¹

ר' יוסף ענגיל (להלן: רי"ע) נולד בשנת 1858 (תרי"ט) בעיירה טרנוב (Tarnów) שבדרום מזרח פולין. בכל שנות ילדותו ונערותו השקיע את כל מרצו בתלמוד תורה. בהתחלה לימדוהו אביו והמלמד המקומי שבעיר - רבי דב בער שיינקל, שכונה 'המגיד מטרנוב'² - ומשלב מסוים, בערך בגיל שתים-עשרה, החל רי"ע ללמוד בעיקר באופן עצמאי.³ כנראה שבאותה תקופה למד גם מקצת מקצועות חול במידה כזו או אחרת.⁴ בשנים אלו, שתיאר

* אני מבקש להודות לכל מי שסייע לי בצורה עקיפה וישירה בכתיבת המאמר, וביניהם לאבי ומורי בנימי בראון, לידידי תומר שטסלר ולקורא האנונימי של המאמר מטעם המערכת.
1 על קורות חייו של רי"ע נכתבו למיטב ידיעתי שלושה חיבורים קצרים יחסית, שהדברים דלהלן מהווים סיכום תמציתי שלהם. דוד מורגנשטרן, 'מתולדות חייו של הגה"ק מרן יוסף ענגיל וצוקלה"ה', בתוך: שארית יוסף, תל אביב תש"מ; צבי זאב הכהן פרידמן, 'אלה תולדות יוסף', בתוך: תפארת יוסף (על ספר בראשית), מונסי תשס"ד; אהרן סורסקי, מרביצי תורה מעולם החסידות בדורות האחרונים, בני ברק תשמ"ז, עמ' ריז-רמה. דוד מורגנשטרן הוא נכדו של רי"ע שהכיר אותו באופן אישית וחיבורו הוא הראשון שיצא לאור, כך שסביר לייחס לו את האמינות הגבוהה ביותר, וכך נהגתי בכתיבת שורות אלו. עם זאת, יש לציין כי כדרכו של עולם, גם הוא אינו חף ממגמות, שאותן הוא אינו מתאמץ להסוות: הוא מתנגד לחסידות בצורתה המאוחרת, כפי שבאה לידי ביטוי בימיו, והוא מעריך השכלה ורחבה ופתיחות לעולם החול. שלא במפתיע, הוא מייחס את עמדות אלו גם לסבו - רי"ע. סורסקי ופרידמן אינם מתייחסים כל כך לעניין ההשכלה ולימודי החול, אבל שניהם, ובייחוד פרידמן מדיגישים את הקשר והשייכות שהייתה לרי"ע לחסידות, ובפרט לרב אברהם בורגנשטיין - האדמו"ר מסוכטשוב. היכן שמורגנשטרן רואה מתח הם רואים רק קשרי הערכה והרמוניה (ראו עוד להלן בהערה 6).

2 סורסקי (לעיל הערה 1) עמ' ריט; אלה תולדות יוסף (לעיל הערה 1) עמ' 11.
3 סורסקי (לעיל הערה 1), עמ' ריט. לפי דבריו שם, 'בעזבונו כתביו שלא ראו אור נמצאו, בין השאר, י"א חיבורים שהכילו חידושים ופולפולים על סוגיות הש"ס, וכן ביאור שלם לתנ"ך, אשר כתבם באותן "שבע שנות השבע", מיום שמלאו לו י"ב שנה ועד שנכנס לחופה'. ב'אלה תולדות יוסף' מוסיפים המחברים כמה שמועות על צעירים שעמם למד באותה השעה ונעשו לימים רבנים חשובים, כמו רבי צבי מאיר בן יוסף מאברי ('הגאון מדאברא') בעל ספר 'אמרי צבי', הרב דוד דב מייזליש, מחבר ספרי 'בנין דוד' וקרוב משפחתו של רי"ע - רבי שמואל ענגיל (מהר"ש ענגיל) שחיבר שו"ת בן שמונה כרכים (שו"ת מהר"ש ענגיל). הוא היה מבוגר מרי"ע בכשש שנים ובן דוד של אביו של רי"ע (ראו אצל הרב מאיר וונדר: אנציקלופדיה לחכמי גליציה, כרך א', ירושלים: תשל"ח. עמ' 225-226).
4 מורגנשטרן מספר כי רי"ע נחשף להשכלה כללית ורכש שליטה בשפה הגרמנית גם על ידי אביו, שהיה בעל השכלה לא פורמלית במשפטים ואולי אף במקצועות נוספים, (מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 5-8). וראו עוד להלן ליד הערה 207.

מאוחר יותר כ'שבע שנות השובע', החל גם לכתוב את חידושו.⁵ בגיל תשע-עשרה נישא לאיטה קליינר מהעיירה בנדין (Będzin), שמשפחתה השתייכה לחסידות סוכטשוב.⁶ רי"ע עבר לגור בבית חתנו בבנדין, שהייתה מעבר לגבול הרוסי, והוא חי שם באופן לא חוקי תחת שלטון הצאר. כשלוש שנים לאחר החתונה נולדה לזוג ביתם היחידה - מרים.⁷

במהלך התקופה בה חי בבנדין המשיך רי"ע להשקיע את כל זמנו בלימוד תורה, כשהוא אינו נושא באף משרה רבנית רשמית.⁸ בשנים אלו פרסם רי"ע את רוב ספריו: הספר הראשון - שבעים פנים לתורה - היה מוכן להדפסה עוד בטרם מלאו לרי"ע עשרים וחמש שנים, אך יצא לאור רק כחמש שנים לאחר מכן.⁹ לספר נוסף חיבור קצר בשם 'שב דנחמתא', שנכתב לזכר אימו של רי"ע, שנפטרה שנה קודם לכן.¹⁰ לאחר כשנתיים לאחר מכן יצא לאור ספרו המפורסם ביותר של רי"ע - אתון דאורייתא.¹¹ ספרו השלישי, 'לקח

- 5 ראו אצל מורגנשטרן (לעיל הערה 1) שמספר כי בסוף תקופה זו כבר היו בידו של רי"ע אחד עשר ספרים (עמ' 8).
- 6 בתקופה מסוימת לפחות, היה רי"ע מבקר אצל האדמו"ר מסוכטשוב - רבי אברהם בורנשטיין. הקשר בין השניים נוצר על ידי חותנו של רי"ע, שהיה מקורב של הרב בורנשטיין, אך לפי נכדו של רי"ע - ר' דוד מורגנשטרן - רי"ע לא רווה נחת מקשר זה, ויחסו לחסידים ולחסידות היה תמיד מסויג (ראו: מורגנשטרן, לעיל הערה 1, 17-19). על היחס מנקודת מבט חיובית יותר, ראו: פרידמן, 'אלה תולדות יוסף' (לעיל הערה 1), עמ' 20-21; שם, עמ' 65. וראו עוד: סורסקי (לעיל הערה 1), עמ' רכה.
- 7 בת זו נישאה מאוחר יותר לר' יצחק מנחם מורגנשטרן, שהיה מצאצאי רבי מנחם מנדל מקוצק. בנם הוא דוד מורגנשטרן שהוציא כמה מספרי סבו לאור, וכתב את הביוגרפיה המקוצרת 'מתולדות חיי של הגה"ק מרן יוסף ענגיל ז'צוקללה"ה' (לעיל הערה 1).
- 8 לפי ספר 'אלה תולדות יוסף' יש לשער כי רי"ע שותף בשנים אלו גם כדיון בבנדין, שכן אנו מוצאים שחתם כרב מבית הדין על שטר היתר מאה רבנים (אלה תולדות יוסף, לעיל הערה 1, עמ' 18), אולם מדבריו של מורגנשטרן (לעיל הערה 1) משתמע כי רק בקראקוב נתמנה רי"ע לדיין בפעם הראשונה, וכך כותב גם סורסקי (לעיל הערה 1, עמ' רלב). לפי האנציקלופדיה לחכמי גליציה (לעיל הערה 3), בשנים אלו עסק רי"ע גם מעט במסחר על מנת להתפרנס. אולם לדברי כל שאר כותבי קורותיו, חמיו ר' משה קליינר היה מי שפרנס אותו בשנים אלו (למשל אצל סורסקי, לעיל הערה 1, עמ' רכה).
- 9 ר' יוסף ענגיל, ע' פנים לתורה, למברג, תרמ"ט. אודות הדפסת הספר ראו אצל מורגנשטרן (לעיל הערה 1), עמ' 13-14.
- 10 מורגנשטרן (לעיל הערה 1), שם.
- 11 ר' יוסף ענגיל, אתון דאורייתא, לעמבערג תרנ"א. לפי תיאורו של מורגנשטרן ספר אתון דאורייתא יצא 'זמן קצר לאחר הדפסת לקח טוב', ואכן נראה כי זה היה סדר הכתיבה של הדברים, אך מבחינת שנות ההדפסה ניתן לראות כי אתון דאורייתא הודפס בתרנ"א, שנתיים לפני לקח טוב, וכך גם מתאר זאת סורסקי (לעיל הערה 1), עמ' רל. בהקשר זה ראוי לציין את עדותו של מורגנשטרן עצמו, לפיה ספריו של רי"ע לא נכתבו בסדר בו הם פורסמו (מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 8, 22-23, 57). כך גם משתמע מדבריו של רי"ע בפתיחה לספרו 'ציונים לתורה' (ר' יוסף ענגיל, ציונים לתורה, פיעטרקוב תרס"ד), שם הוא מעיר כי הכללים שבספר זה 'רובם ככולם מימי חרפי והוספתי על הדברים כפעם בפעם וגם עתה בין בתריהם עברתי וגם רבות הוספתי. וגם איזה כללים שלמים ועצומים אשר נתחדשו

טוב', כבר היה מוכן להדפסה בשלב זה, ובשער הספר אתוון דאורייתא אף מצוין כי מחברו הוא 'בעהמ"ח קונטרס ע' פנים לתורה וקונטרס שב דנחמתא וספר לקח טוב', אך בפועל יצא ספר זה רק לאחר שנתיים, בשנת 1893.¹² כעשר שנים לאחר מכן יצא לאור הכרך הראשון של אנציקלופדיה תלמודית שכתב רי"ע, בשם 'בית האוצר',¹³ וכשנה לאחר מכן הוציא לאור את ספרו 'ציונים לתורה'.¹⁴ כנראה שגם ספרו 'גבורות שמונים' יצא לאור בערך בתקופה זו.¹⁵

בשנת 1905, על רקע מלחמת רוסיה-יפן שהתחוללה באותה העת, נאלצו רי"ע ומשפחתו לעזוב את בנדין.¹⁶ המשפחה, שכללה את רי"ע, אשתו, בתו היחידה, בעלה ושלושת ילדיהם, הגיעה בתחילה לאוסטריה,¹⁷ אבל לאחר השתדלות של כמה ממקורביו נמצאה עבור רי"ע משרת דיין בבית הדין בקראקוב, שם קודם חיש מהר למעמד אב בית הדין.¹⁸ בתקופה זו הוסיף רי"ע לעסוק בכתיבה ובהדפסת ספריו, ובשנים אלו יצאו לאור הכרך השני של האנציקלופדיה בית האוצר (1908),¹⁹ וספר השו"ת 'בן פורת' על שני

לי באלה הימים בעזה"ו. מורגנשטרן (שם) מעיר על כך כי 'למרות העובדה שהיה לו מספר רב של ספרים מוכנים להדפסה, הוא העדיף להוציא לאור תחילה את הספר הקל הזה, את החידושים מימי חורפו. דבר זה מהווה תרומה גדולה להבנת התפתחותו הרוחנית של הגאון, שהיה מסוגל להביט אחורה אל הימים הראשונים שבהם נתגלתה גאוניותו' (מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 23).

12 ר' יוסף ענגיל, לקח טוב, וורשה תרנ"ג.

13 רבי יוסף ענגיל, בית האוצר, פיעטרקוב תרס"ג. הפסקה זו של עשר שנים בהדפסת ספריו, על אף שברור כי היו לו ספרים רבים מוכנים להדפסה, היא ככל הנראה תוצאה של מצבו הכלכלי של רי"ע בשנים אלו (כך עולה מדברי מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 61). עם זאת, סורסקי רומז לסיבות נוספות: 'מכמה סיבות, לא היתה דרכו בפרסום חיבוריו סוגה בשושנים, עד שלא יצא מזה העולם וחצי תאורתו בידו'. קשה להבין האם נרמזת כאן איזו סיבה עלומה, אבל לפי פשוטם של דברים ייתכן בהחלט כי העלויות הכבדות ואולי גם עומס העבודה הם אלו שעכבו אותו מלהביא את ספריו הרבים אל הדפוס.

14 ר' יוסף ענגיל, ציונים לתורה, פיעטרקוב תרס"ד. על זמן הכתיבה של הספר ראו לעיל בהערה 11.

15 ר' יוסף ענגיל, גבורות שמונים, פיעטרקוב תר"ץ. לא ברור מתי יצא הספר לאור לראשונה, אך בשער הספר מוזכר כי רי"ע הוא מחברם של הספרים 'שבעים פנים לתורה', 'שב דנחמתא', 'לקח טוב', 'אתוון דאורייתא', ו'בית האוצר ח"א', ומכאן שהספר נדפס לאחר כל הספרים הללו, כלומר לאחר 1903. מצד שני, רי"ע משוייך עדיין לקהילה בבנדין, ומכאן שהספר יצא לאור לא מאוחר מ-1905.

16 לפי מורגנשטרן (לעיל הערה 1, עמ' 25), רי"ע ומשפחתו החליטו לבנות דירה בכספי החסכונות שלהם, על מנת שיוכלו להשכיר אותה וכך לקבל הכנסה קבועה. ואולם, מיד כאשר הסתיימה הבניה, הפקיעה הממשלה הרוסית את הבית על מנת לשכן בו את הצבא. לפי סורסקי 1, עמ' רלב) מביא את תיאורו של מורגנשטרן ומוסיף כי לרי"ע היה גם צפוי מאסר וגלות בשל היותו נתין אוסטרי, ואת גרסה זו נראה שקיבל גם פרידמן (לעיל הערה 1, עמ' 68). אצל מורגנשטרן לעומת זאת מובאת סיבה נוספת אחרת - פרעות שפרצו לאורך כל הארץ כתוצאה מהמלחמה.

17 סורסקי (לעיל הערה 1) עמ' רלב.

18 מורגנשטרן (לעיל הערה 1), עמ' 29. סורסקי (לעיל הערה 1) עמ' רלא-רלב.

19 רבי יוסף ענגיל, בית האוצר, פיעטרקוב תרס"ח.

חלקיו (1907, 1913).²⁰ אולם צרכי הציבור והעיסוק המעשי בדיינות גזלו ממנו זמן רב והתישו את כוחו. כמו כן, מצבו הכלכלי של רי"ע לא הוטב כלל הודות לפועלו. עם פרוץ מלחמת העולם, ברחו רי"ע ומשפחתו מאימת הצבא הרוסי, וכמו יהודים רבים שברחו מערבה הגיע לוינה. הוא התיישב בווינה, שם התקבל על ידי הקהילה היהודית בזרועות פתוחות, ונפגש עם כמה רבנים ידועים נוספים שברחו מהחזית המזרחית.²¹ רי"ע רצה לחזור ולהקדיש את מרצו לכתיבה, אך בשלב זה הוא כבר היה תשוש וחלש. הספר שכתב בתקופה זו - שארית יוסף - מקוטע וחסר את הבהירות ושטף הלשון האופייניים לרי"ע.²² בשנתיים האחרונות של חייו סבל מבעיה נוירולוגית שטרדה את מנוחתו והפריעה ללימודו.²³ רי"ע נפטר בראש חודש חשוון תר"פ (13 באוקטובר 1919) והוא בן שישים ואחת שנה.

אין דמויות מפורסמות המזוהות עם כממשיכות דרכו של רי"ע. לרי"ע לא היו בנים, ואף חתנו ונכדיו לא התבלטו כגדולי תורה מפורסמים.²⁴ לפי עדות אחת בשמו של הרב וזנר 'היו לו מספר תלמידים אתם למד ושינן', ושתלמידים אלו היו יושבים בחדר הסמוך 'וכאשר הזדקקו לברר ליבון שמעתתא וליבון הלכתא נכנסו ודברו איתו בלימוד'.²⁵

- 20 רבי יוסף ענגיל, שו"ת בן פורת חלק א, פיעטרקוב תרס"ז; הנ"ל, שו"ת בן פורת חלק ב, קרקא (קרקוב). שנת ההוצאה לאור איננה מצוינת על גבי שער הספר, אך לדברי סורסקי הוא יצא לאור בשנת תרע"ג (סורסקי, לעיל לעיל הערה 1, עמ' רלו).
- 21 הבולטים שבהם היו רבי מאיר אריק, והרב אברהם שטיינברג, מחבר הספר 'מחזה אברהם'. שלושת אלו נעשו מיד לראשי 'אגודת רבנים' שהתארגנה בווינה, שקיבלה מידי את הממשלה סמכויות מסוימות. (ראו אצל מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 56-57).
- 22 ר' יוסף ענגיל, שארית יוסף, (דוד מורגנשטרן, עורך) תל אביב תשל"ט.
- 23 מורגנשטרן מתאר כי רי"ע לא שעה לעצת הרופאים שביקשו ממנו לישון יותר ולאמץ פחות את מוחו (מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 57-59). לפי דברים שכתב סורסקי (לעיל הערה 1, עמ' ריט) ייתכן שהמחלה שלקה בה בזקונותו הגיעה על רקע רגישות שהייתה קיימת אצלו עוד מימי ילדותו.
- 24 זרעו היחיד של רי"ע היה בת יחידה בשם מרים שנולדה ככל הנראה בערך ב-1880 ונספתה בשואה ביחד עם בעלה ועם בתה. שני בניה הנוותרים עזבו את אירופה עוד בטרם השואה, האחד לניו-יורק (משה ברוך מורגנשטרן) ואחד לתל אביב (דוד מורגנשטרן), אך הם לא נודעו כגדולי תורה (ראו אצל מורגנשטרן, לעיל הערה 1, 34-37). עם זאת, בתחילת המאה הנוכחית הוקם במונסי, בין השאר על ידי צאצאים של רי"ע ושל אחיו, ר' שמואל ענגיל, מכון 'אוהבי תורה' להוצאת ספריו של רי"ע לאור, וראו עוד בהערה הבאה. יש היודעים לספר כי אגודה בעלת שם ומטרה זהים הוקמה מיד לאחר פטירתו של רי"ע, אך משום מה לא עלה בידה להוציא את כתביו של רי"ע לאור. ראו למשל: ר' יוסף ענגיל (יעקב העבר עורך), חידושי רבינו יוסף ענגיל על התורה, ניו יורק תשנ"ז; 'אלה תולדות יוסף', המוזכר לעיל בתחילת ההערה). וראו עוד פתיחתו של חתן המחבר בשער הספר אוצרות יוסף (ר' יוסף ענגיל, אוצרות יוסף, חלק א, ווינה תרפ"א).
- 25 שם, עמ' 18.

התלמידים אותם אנו יודעים לציין בשמותיהם הם ר' יוסף בלומנפלד,²⁶ ר' יוסף חיים דוד רייך,²⁷ הרב צבי ליפטיג²⁸ והרב אריה צבי פרומר, בעל שו"ת ארץ צבי וספר 'שיח השדה'.²⁹

אף על פי כן, דמותו של רי"ע ידועה למדיי בעולם הישיבות ואף זכתה לאחרונה לעדנה מחודשת,³⁰ אך עם זאת, חייו ומפעלו טרם זכתה לניתוח מחקרי מקיף בדומה לזה שנעשה על בני דורו - אסכולת 'דרך הלימוד האנליטית', המזוהה עם אסכולת בריסק.³¹ נראה כי אפיון דרך לימודו הייחודית של רי"ע עשוי בהחלט להוסיף לקשת המתודות הלמדניות של תקופת האחרונים.

במאמר זה ברצוני להצביע על שישה מאפיינים עיקריים בכתיבתו של רי"ע: גישתו ה'אנציקלופדית' לסידור הידע, חיבתו לריבוי תירוצים והסברים מקבילים, יחסו הסובלני כלפי סתירות, השקפתו על ההלכה כמערכת נטולת הקשר (היסטורי, סגנוני, או היררכי),

26 הרב בלומנפלד הוא מחבר הספר 'גן יוסף' על ספר 'כפתור ופרח' והוא מרבה להזכיר בספרו זה את רי"ע, ובהסכמה שנתנה לו על ידי חכמי קראקוב (בתרפ"ז) כתוב בהדגשה כי הרב בלומנפלד היה עוד מימי עלומיו 'עילוי מפורסם אשר חבבוהו גדולי ישראל עד למאוד והגאון ר"י ענגיל זצלה"ה היה מחבבו בחיבה יתירה'.

27 הרב רייך הוא מחבר הספר 'חדרי מצות' והוא למד אצל רי"ע בתקופה מוקדמת יותר, כששהה בבניין (משנת תרל"ט עד שנת תרס"ד), ועל פי בנו של הרב רייך (בהקדמה לספר 'חדרי מצות') הוא היה תלמידו המובהק של רי"ע וכמעט ולא עבר עליו יום שבו לא שהה בבית רבו. עם זאת, הרב רייך איננו מזכיר את רי"ע בספרו ולו פעם אחת, ואילו רי"ע, מנגד, מרבה להזכיר את הרב רייך בספריו (ראו אצל פרידמן, לעיל הערה 1, עמ' 19). מדובר איפוא ביחסים מעניינים בין הרב לבין תלמידו.

28 תלמיד חכם זה מוזכר מספר פעמים בכתיבי רי"ע, ומההקדמה לספר לקח טוב (לעיל הערה 12) עולה כי הוא גם היה מי שסייע להדפסת הספר. ראו עוד תיאורו אצל מורגנשטרן (לעיל הערה 1), עמ' 20.

29 רי"ע אף נתן הסכמה לספר זה, שיש בו מן הדמיון לספרי אתון דארייתא ולקח טוב מאת רי"ע. בהסכמה מצייין רי"ע 'הלא מכיר אני את כבודו היטב מאז לבעל שכל צח ומצוחצח'.

30 כמה ליקוטים מתוך ספריו יצאו בעשרות השנים האחרונות. ראו למשל: ר' יוסף ענגיל (רפאל רוזנבוים עורך), חידושי הלכה ואגדה על ענייני חנוכה, בני ברק: תשס"ב; ר' יוסף ענגיל (רפאל רוזנבוים עורך), חידושי הלכה ואגדה על ענייני פורים וארבע פרשיות, בני ברק: תשס"ב; ר' יוסף ענגיל (רפאל רוזנבוים עורך), חידושי הלכה ואגדה על ענייני סוכות, בני ברק: תשס"ד; חידושי רבינו יוסף ענגיל על התורה (לעיל הערה 24); ר' יוסף ענגיל (רפאל רוזנבוים עורך), תורת הגאון רבי יוסף ענגיל בהלכה ובאגדה בענייני ניסוך המים, בני ברק: תשס"ו. מלבד זאת, מכון 'אוהבי תורה' במונסי, עוסק בשנים אלו בעריכה ובהוצאה מחודשת של כתביו, וכן יש שמועות לפיהן אנשיו מכינים גם ביוגרפיה גדולה ומקיפה.

31 למשל: Norman Solomon, *The Analytic Movement - Hayyim Solovetchik and His Circle*, Atlanta: Scholar's Press, 1993; Chaim Saiman, "Legal Theology: The Turn to Conceptualism in Nineteenth-century Jewish Law", *Journal of Law and Religion* 21 (2006), pp. 39-100. ; שלמה טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע-עשרה, עבודת תזה, האוניברסיטה העברית תשס"ד; הרב אליקים קרומביין: מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולובייצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין' - על גלגולה של מסורת לימוד, נטועים ט (תשס"ב), עמ' 51-94; נדפס שנית: והאר עינינו (אייל רוניקוביץ', עורך), ירושלים: איגוד ישיבות ההסדר, תשע"ט, עמ' 501-546.

נטייתו להפשטה משפטית-פילוסופית, והמנעותו מפסיקת הלכה למעשה. כפי שאבקש להראות בחלקו השלישי של המאמר (רי"ע על ציר הלמדנות הישיבתית), יש לבחון מאפיינים אלו על רקע מגמות בעולם הלימוד שהופיעו בדורות הסמוכים לרי"ע ובדורו שלו. בעוד שחלק מהמאפיינים הם במידה רבה המשך ישיר למגמות אלו, הרי שמאפיינים אחרים מתבלטים כייחודיים לרי"ע. במהלך המאמר אראה כיצד באים לידי ביטוי מאפיינים אלה בכתביו של רי"ע, אנתח את משמעותם מבחינת תפיסת הלמדנות שהם משקפים - מדעת ושלא מדעת, ואצביע על קשרים בין מאפיינים אלו.

דרך לימודו של רי"ע

רי"ע פעל בתקופה בה דרכי הלימוד המסורתיות הורחבו והועשרו בצורה חסרת תקדים.³² דרכו של רי"ע, שכתב במהלך חייו בין מאה למאה ועשרים ספרים³³ אשר רובם לא זכו לפרסום,³⁴ מצטרפת לעושר מתודולוגי זה. מעיון בספריו הבולטים ביותר של רי"ע בתחום הלמדנות, כמו 'אתון דאורייתא'³⁵ ו'לקח טוב',³⁶ עולה כי מדובר בלמדן יוצא דופן המשלב ידע רב, דיונים מעמיקים, וכתובה בהירה.³⁷ לצד בקיאותו הרבה בחומרים הלמדניים הסטנדרטיים, גילה רי"ע התעניינות ובקיאות במגוון תחומים תורניים נוספים: אגדה,³⁸ קבלה,³⁹ חסידות⁴⁰ ופילוסופיה יהודית.⁴¹ לעיתים הקדיש רי"ע לנושאים אלו חיבורים

- 32 ראו לעיל בהקדמה ולהלן ליד הערה 189 ובהפניות שם.
- 33 שארית יוסף (לעיל הערה 22), עמ' 127; פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 6, 54.
- 34 שם.
- 35 לעיל הערה 11.
- 36 לעיל הערה 12.
- 37 פרידמן (לעיל הערה 1) יודע להעיד על צחות לשונו של רי"ע (ראו שם בעמ' 38 ובהפניות שם). ואמנם רי"ע מצטיין ביכולותיו לתת שמות קצרים וקולעים לחקירות שלו, באופן כזה שהחקירות ייזכרו ביתר קלות, וכן שההפניה אליהם תיעשה בצורה נוחה וללא סרבול.
- 38 דברי אגדה מאת רי"ע מצויים ברבים מחיבוריו. ראו למשל: שב דנחמתא (בתוך: שבעים פנים לתורה, לעיל הערה 9); שביעית בזמן הזה (בתוך: ר' יוסף ענגיל, אוצרות יוסף חלק ב, וינה תרפ"א, קונטרס שביעית בזמן הזה), אות ה (עמ' 3-4); שם, יב (עמ' 10-12), שם לז (עמ' 42-43) ועוד; בית האוצר (לעיל הערה 13), כלל לג, עמ' 93-96, ועוד.
- 39 ראו למשל בבית האוצר (לעיל הערה 13), כלל רו, 247-248. ובעוד מקומות רבים. לסיכום עיסוקו בקבלה ראו: פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 64-67.
- 40 ראו למשל בשב דנחמתא (לעיל הערה 38), דרשה ד (מח, ב); בקונטרס שביעית בזמן הזה (לעיל הערה 38), חלק א, אות יב. בדברים שהובאו בשם הרבי מקוצק; וראו עוד: פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 59-58; [בעילום שם המחבר], 'שיח שרפי קודש', אברך - שר התורה ר' יוסף ענגיל זצ"ל; גיליון ה (חשון תשע"ו), עמ' ב-ג. על יחסו של רי"ע לחסידות ראו עוד בהערה 6. וראו עוד בהערה 161 להלן.
- 41 ראו למשל בדרשת שבת שובה (בתוך: אוצרות יוסף, חלק ד, לעיל הערה 38, עמ' 18-61) וביתר הדרשות שלו (ר' יוסף ענגיל, אוצרות יוסף: דרוש, וינה תרפ"ב) ואזכורים רבים של המורה נבוכים, ספר העיקרים ועוד. וראו עוד בלקח טוב (לעיל הערה 12) סימן ז, ד"ה ואין להקשות: 'והיא הנקראת

נפרדים,⁴² ולעיתים קרובות למדי שילב אותם בתוך כתביו הלמדניים.⁴³

א. מגמתו האנציקלופדית של ר"ע

אחד המאפיינים הבולטים בכתיבתו של ר"ע היא נטייתו לסקירות בסגנון מעין אנציקלופדי.⁴⁴ כבר בספרו המוקדם 'לקח טוב', ישנם סימנים בהם הוא מכריז מראש כי תכלית הסימן דומה יותר למלאכת ליקוט, מאשר לבניית מהלך אחד קוהרנטי.⁴⁵ פעמים רבות ניתן לזהות סימנים כאלו על ידי המבנה החיצוני שלהם, המורכב מסעיפים ('אותיות')⁴⁶ קצרים שבכל אחד מהם מובא מקור אחד ומוסבר הקשר שלו לסברה הכללית הנמצאת במוקד העניין, כאשר הקישור ההגיוני בין הסעיפים השונים קלוש ולעיתים חסר. תרומתו של ר"ע בסימנים מעין אלו הוא על ידי הצעת העקרון המקשר בין המקורות - עקרון שהוא פעמים רבות מופשט ומקורי - ועל ידי הסברת הדרכים בהן מתקשרים המקורות השונים לעקרון שבמוקד הדיון.

ביטוי מובהק למגמה האנציקלופדית של ר"ע ניתן למצוא בספרו 'בית האוצר'.⁴⁷ ספר זה הוא אנציקלופדיה תלמודית על סדר הא"ף-ב"ת עליה עמל ר"ע שנים רבות וככל הנראה אף הצליח להשלימה. ואולם, בחייו של ר"ע נדפסו רק שני החלקים הראשונים - על האות אל"ף ועל מקצת האות ב"ת, בעוד שאר הכרכים (שלושים וששה במספר) אבדו בשואה יחד עם שאר ספריו שלא הודפסו.⁴⁸ מקורות מסוימים יודעים אף

- אצל המחקרים חלק בלתי מתחלק, וכוונתו היא לרמב"ם ולהוגי ימי הביניים. פרידמן (לעיל הערה 1), בעמ' 42 מציין גם הוא כי ר"ע עסק גם בפילוסופיה.
- 42 ניתן לומר כי 'שב דנחמתא' הוא חיבור שרובו עוסק באגדה, בעוד 'מאמר דוד' ו'מאמר הלבנה' הם ספרים קבליים (אם כי מסוג ייחודי ביותר). בנוסף לאלו מעיד נכדו, דוד מורגנשטרן, כי כתב עוד שלושים חיבורים בקבלה, ביניהם עוד ארבעה 'מאמרים' - 'מאמר ספירת המלכות', 'מאמר ספירת היסוד', 'מאמר הכולל' ו'מאמר הכולל תניינא' - שהיו אמורים ליצור ביחד עם שני המאמרים הנ"ל חיבור אחיד (ראו: מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 14).
- 43 ראו בהערות הקודמות. כמו כן, נראה שהשילוב המיוחד של ר"ע בין למדן לבעל אגדה הבקיא גם במקורות קבליים ודרשניים, קורץ לבני ישיבות, והוא אחד הטריגרים המרכזיים להוצאת מספר ספרי ליקוט מתוך כתבי ר"ע שזה אופיים. ראו למשל אצל רוזנבוים בחיבוריו הנזכרים לעיל (הערה 30).
- 44 על אלמנט זה בכתיבתו כבר עמד בקצרה סורסקי: 'חלק מיצירותיו הוא בעל אופי אנציקלופדי - לאמיתו של דבר היה הוא עצמו מה שקוראים: אנציקלופדיה חיה'. (לעיל הערה 1, עמ' רכ).
- 45 למשל בסימנים א, ח, ט, טו, טז, יז. ראו להלן. ראו גם באתון דאורייתא (לעיל הערה 11) סימנים ד, ט, יח.
- 46 'אותיות' הוא המונח בו משתמש ר"ע לציון תת-פרקים (למשל בבית האוצר, לעיל הערה 13, כלל א אות ז. מובא גם להלן ליד הערה 182). כאשר הדבר אפשרי אני הולך בעקבותיו ומשתמש גם אני במונח זה לציון תת-פרקים בתוך הטקסטים של ר"ע עצמו.
- 47 בית האוצר (לעיל הערה 13).
- 48 עדויות אלו אמינות למדי שכן הן נמסרו הן על ידי דוד מורגנשטרן נכדו של המחבר, והן על ידי חתנו עוד בזמן שהכתבים היו קיימים. ראו: בהקדמת נכדו שהודפסה בפתחה לספר 'חוסן יוסף' (ר' יוסף

לספר לנו כי רי"ע 'כתב עוד אנציקלופדיה על תורת הנסתר, כ"ח כרכים, ובו הראה איך קבלת האריז"ל מוסתרת ומושרשת בש"ס',⁴⁹ אך מידת אמינותה של עדות זו אינה ברורה.⁵⁰

סידור הספרות התלמודית הענפה לפי נושאים היא לכאורה מלאכת ליקוט שהייתה ידועה ונפוצה עוד מימי הביניים.⁵¹ ואולם, כתיבת אנציקלופדיה תלמודית מסוגו של 'בית האוצר', המסודרת לפי סדר האל"ף ביי"ת ושטרחה לסקור דיונים למדניים היא תופעה מאוחרת יותר שנהוג לראות את תחילתה בספר 'פחד יצחק' שפורסם באמצע המאה ה-18.⁵² במהלך המאה ה-19 פורסמו מספר חיבורים דומים הקרובים יותר ברוחם ובסגנונם ל'בית האוצר'. מהם ראוי להזכיר כאן את 'כסף נבחר',⁵³ 'מלא הרועים',⁵⁴ 'ספר העיקרים',⁵⁵ ו'שדי חמד'.⁵⁶

עם זאת, לספרו של רי"ע מספר מאפיינים יחודיים.⁵⁷ האסוציאטיביות הספונטנית

ענגיל, חוסן יוסף, ירושלים תשס"ד). אף על פי כן, יש מקום לפקפק מעט בעדות זו, שכן לא מצאתי שום מקום בו מפנה רי"ע לערך ב'בית האוצר' שאיננו באחד משני הכרכים הראשונים, ומנגד שני הכרכים הראשונים של בית האוצר מוזכרים פעמים אחדות בכתיבי רי"ע: בן פורת, סימן ג, עמ' ו; בנספח לספר גבורות שמונים (לעיל הערה 15), עמ' 161. ואולם, יש לציין כי בזמן כתיבת הספר 'גבורות שמונים' יצא רק הכרך הראשון של 'בית האוצר', אותו אף תיאר רי"ע בקונטרס זה כספר 'היוצא כעת לאור', ואם כן ייתכן אפוא שהכרכים הנוספים של בית האוצר נכתבו לאחר מכן, או שרי"ע לא רצה להפנות לכרכים שהדפסתם בקרוב עדיין לא הייתה בטוחה.

49 חידושי רבינו יוסף ענגיל על התורה (לעיל הערה 24), בפתחה לספר (ללא עימוד).
50 מלבד המקור המצוין בהערה הקודמת לא מצאתי עוד אף מקור המזכיר אנציקלופדיה זו. מלבד זאת, בספרים שהוציא חתנו של רי"ע, ר' יצחק מורגנשטרן, בסמוך למותו, מסופר על 101 ספרים (ראו למשל במקורות המצוינים לעיל הערה 33). בין ספרים אלו מוזכרים 20 ספרים 'על חכמת הקבלה, ובאלה יורה את יסודי הקבלה בש"ס בבלי וירושלמי', ולא מוזכרת האנציקלופדיה הנ"ל. כמו כן, לא מצאתי שום מקום בו רי"ע מפנה במפורש לאנציקלופדיה קבלית זו.
51 למשל: ר' נתן בן יחיאל מרומא, ספר הערוך, ונציה רצ"א; רבי שמשון מקינון, ספר הכריתות, קונסטנטינא רע"ו.

52 רבי יצחק בן שמואל למפורנטי, פחד יצחק, וונציה תק"י. ראו עוד במאמרו של אפרים אלימלך אורבך, 'רבי יצחק למפורנטי וחיבורו "פחד יצחק"', מחקרים במדעי היהדות א (תשנ"ח), עמ' 385 - 390. ובספרו של מאורו פראני על היסטוריה, שירה, מדע והלכה ביצירתו של (הרב) יצחק למפורנטי: Mauro Perani, "Nuovi studi su Isacco Lampronti: storia, poesia, scienza e halakah", *Nuovi studi su Isacco Lampronti* (2017), pp. 1-316.

53 הרב ברוך בענדט גאיטיין, כסף נבחר, פראג תקפ"ו.
54 הרב יעקב צבי יאליש, מלא הרועים, זלאקווא תקצ"ט.
55 רבי שלמה איגר, ספר העיקרים: ביאורים בעיקרי הלכות, ירושלים תשנ"ג.
56 רבי חיים חזקיה מדיני, שדי חמד (א'-יח'), ורשה-פיעטרקוב תרנ"א-תרע"ב.
57 בשביל לעמוד כראוי על ייחודו של 'בית אוצר' על רקע ספרים דומים שנכתבו בתקופתו ולפניו צריך להבין את מקומה של האנציקלופדיה בתהליכי ארגון הידע, גבולות הידע ושיטות הסיווג. ככלל, אנציקלופדיה איננה רק מסכמת ידע אל גם מארגנת אותו - היא מחלקת אותו לקטגוריות ויוצרת

בכתיבתו של רי"ע גולשת כאן מן הצורה אל התוכן: רי"ע עוסק ב'בית האוצר' במגוון עצום של נושאים. חלקם זוכים לדיון ארוך וחלקם לדיון חלקי יותר.⁵⁸ הסימנים מעולם לא מתיימרים למצות את הדיון, אלא רק לפתוח עוד ועוד אפיקי מחשבה, חקירה ועיון הנוגעים למושג הנדון. ארגון הידע בבית האוצר הוא תוצר ישיר של זהות הכותב ואפיקיו האינטלקטואליים ודומה כי הוא איננו מביא כלל בחשבון את הקורא הפוטנציאלי שאותו הוא מבקש לרצות או שעבורו הוא מבקש לסכם את החומר.

ב. ריבוי תירוצים והסברים מקבילים

בנוסף לצורת הכתיבה האנציקלופדית, בולטת בספריו של רי"ע הנטייה להציע מספר הסברים שונים לאותה סוגיה או לאותו נושא. מגמה זו באה לידי ביטוי באופן הבולט ביותר בשני הספרים אותם הקדיש רי"ע לריבוי התירוצים: 'שבעים פנים לתורה' - ספרו הראשון של רי"ע, הכולל שבעים תירוצים לקושיה העולה מסתירה בין דעת רב אשי במסכת פסחים לבין דעתו בסוגיה בזבחים,⁵⁹ ו'גבורות שמונים' - כולל שמונים תירוצים

קישורים מסוימים בין קטגוריות. ההחלטה לכלול שני מושגים דומים תחת אותו הערך ולהקדיש למושג אחר ערך נפרד היא בעלת אמירה בנוגע לחלוקה הנכונה של המושגים. זאת ועוד, הנושאים הכלולים באנציקלופדיה, מסמנים גבול בין שטח מושגי נחקר ושכבידה רבה 'נחרש' כבר מבחינה אינטלקטואלית, לבין התחומים שעוד לא נחקרו כמות, ואין ממשק משמעותי ביניהם לבין המתודה האינטלקטואלית של עורך האנציקלופדיה. ראו עוד: מישל פוקו, המילים והדברים: ארכיאולוגיה של מדעי האדם, מצרפתית: אבנר להב, תל אביב: רסלינג 2008. רוברט דרנטון, טבח החתולים הגדול ואפיזודות אחרות בתולדות התרבות הצרפתית, ירושלים: כרמל תשע"ו. 183-204 ובמקורות המובאים שם בהערה 5. Ann M. Blair, "Too much to know." *Too Much to Know*. Yale University Press, 2010.

58 עיון באופן שבו מסודרות אנציקלופדיות תלמודיות אלו והנושאים בהם הן עוסקות יכול לדעת להאיר בפנינו את האופן שבו חשבו מחבריהם. בייחוד עשוי עיון השוואתי מדוקדק בין ערכי האנציקלופדיות והסוגיות אליהן התייחסו בכל ערך להיות מאלף ומועיל (וראו מה שכתבתי בהערה הקודמת. ואולם, משימה כזו חורגת הרבה מעבר לתחומי של מאמר זה.

59 ע' פנים לתורה, (לעיל הערה 9). הקושיה שעל בסיסה נכתב הספר היא סבוכה מעט, אך ננסה בכל זאת לבאר כאן את עיקרה: במסכת פסחים (מד, ב) שואל ר' אחא את רב אשי מדוע ר"ע שסובר שלגבי נזיר אנו אומרים את דין 'היתר מצטרף לאיסור', לא לומד מנזיר לכל התורה כולה ש'היתר מצטרף לאיסור'. תשובתו של רב אשי היא כי על פי ר' עקיבא ישנו עוד מקרה שבו היתר מצטרף לאיסור והלא הוא קרבן חטאת. לגבי חטאת אנו לומדים מהמילה 'יקדש' כי היתר מצטרף לאיסור בנוגע לבשר חטאת. משום כך יש להפעיל כאן את הכלל של 'שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים', ולא ללמוד מנזיר וחטאת לשאר התורה. ואולם, במסכת זבחים (צז, א) מקשה הגמרא מדוע כאשר חתיכת חטאת בולעת בשר קדשים פסול אסור לאכול אותה? הרי כיוון שיש מצוות עשה לאכול חטאת, יש לומר כאן 'עשה דוחה לא תעשה!' תירוץו של רב אשי הוא כי 'יקדש' שנאמר בחטאת הוא מצוות עשה, ומעתה יש מצוות עשה ולא תעשה שלא לאכול מהבשר הפסול, ו'אין עשה דוחה לא תעשה ועשה'. כעת מקשה רי"ע (בשם 'האחרונים'): הלא כל ההיגיון שעומד מאחורי הכלל של 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים' הוא שניתן היה ללמוד את הדין גם ממקרה

לקושיה על דעת רבי אלעזר ברבי יוסי במסכת זבחים.⁶⁰ הכתיבה האנציקלופדית של רי"ע וחיבתו לריבוי תירוצים קשורות זו בזו. בשני המקרים עוסק המחבר במלאכת ליקוט של סברות או מקורות והנחתם זה לצד זה, כביכול מבלי לתת את הדעת ליחס הענייני שביניהם. במובן זה, אפשר להתייחס גם לספרי התירוצים של רי"ע כאל ספרים אנציקלופדיים: מטרתם היא ליקוט כל התירוצים הידועים על קושיות מסוימות; מעין 'אנציקלופדיה של תירוצים'. ואולם, כפי שנראה בהמשך, למגמת ריבוי ההסברים המקבילים משמעויות לוגיות ורעיוניות החורגות מעבר למגמת הכתיבה האנציקלופדית.

מטבע הדברים, בשני הספרים הנזכרים משתמש רי"ע במגוון עצום של דרכי תירוץ - תירוצי 'לשיטתו', 'אוקימתות', תירוצים למדניים המחלקים בין העקרונות המופשטים של הדינים, תירוצים מציאותיים (שבישיבות ליטא נחשבו תדיר ל'בעלכיתיים'), וכיוצא באלה. כמובן שריבוי התירוצים התקיים בספרות התורנית כבר מתקופת הגמרא והראשונים, ואיננו מאפיין ייחודי של רי"ע. עם זאת, הכמות הגדולה של התירוצים, הגיוון העצום שלהם, ועצם התעוזה לפרסם שני ספרים שלמים שכל אחד מהם כולל אך ורק תירוצים על קושיה אחת, הם ייחודיים לרי"ע. לעיתים מדובר אף במעין תו הכר - נטייתו של רי"ע לריבוי תירוצים, שבאה לידי ביטוי קיצוני בשני הספרים הללו, לא פוסחת גם על חיבוריו האחרים.⁶¹

אחד, ואם התורה בכל זאת טרחה וכתבה את הדין במקרה נוסף הרי שהיא גילתה דעתה שהכלל תקף רק לשני המקרים הללו ולא יותר. הרי אומר - 'שני כתובים הבאים כאחד' מסתמך על ייתור. אולם לפי זה קשה, שכן רב אשי עצמו הסביר בסוגיה בזבחים מדוע בכל מקרה אנחנו צריכים את המילה 'יקדש', שהרי לולא ציווי זה היינו אומרים ש'עשה דוחה לא תעשה' וקדשים פסולים שנתערבו בקדשים כשרים היו צריכים להיאכל. כיצד אם כן משתמש רב אשי במילה 'יקדש' לשני צרכים שונים - גם לשני כתובים הבאים כאחד, וגם להוספת איסור עשה באכילת קדשים פסולים?

לעיל הערה 15. להסבר קצר של קושיה זו ראו להלן. בהערה 15 תארתי את הדפסת הספר לשנים 1903-1905, אולם בנוגע לזמן כתיבתו של הספר, ישנם סימנים אפשריים לכך ש'גבורות שמונים' נכתב שנים רבות בטרם פורסם, אולי אף בצעירותו של רי"ע. ראייה אחת לכך היא ריבוי ההוספות שקיימות לספר, וההערות שבמפורש נוספו לאחר כתיבת גוף הספר: 'שוב ראיתי', 'הראוני ש...' וביטויים מעין אלה, המצויים תדיר בסוגריים מרובעים המציינים בפירוט הוספה מאוחרת. כמו כן, רי"ע בדרך כלל מרבה להזכיר את שאר ספריו, ואילו בגבורות שמונים הוא איננו מזכיר אף אחד מספריו המפורסמים. סביר אפוא לחשוב כי הסיבה לכך היא שהספר נכתב לפני ספריו האחרים. מצד שני, סגנונו של 'גבורות שמונים' דומה יותר לספריו המאוחרים יותר של רי"ע מאשר ל'שבעים פנים לתורה'. התירוצים הם בדרך כלל פשוטים יותר, ופעמים רבות יסודיים יותר ו'למדנים' יותר, והניסוח ברור ופשוט יותר מ'שבעים פנים לתורה', אם כי פחות ברור מחיבורים אחרים. ראו עוד לעיל בהערה 11, על כך שסדר הדפסת הספרים של רי"ע איננו תואם בהכרח את סדר כתיבתם.

כך למשל בכלל ב בספר ציונים לתורה (לעיל הערה 14) מופיעים בזה אחר זה שלושה עשר תירוצים לאותה הקושיה, ובכלל ג חמישה תירוצים לקושיית ה'ככור שור'. בספר בית האוצר של רי"ע (לעיל הערה 13) מובאים תשעה הסברים שונים לכלל 'אין עונשין מן הדין'. ביניהם, טעם פורמלי הנלמד מגזירת הכתוב,

ג. הכלתן של סתירות

כאמור, לעיתים קרובות מציג רי"ע מספר הסברים שונים לאותה הסוגיה מבלי להכריע ביניהם. ואמנם, אי-ההכרעה במשנתו היא מהותית, וחורגת אל הרבה מעבר להפגנת הוירטואוזיות שבריבוי תירוצים. כפי שאבקש להראות, רי"ע מציג תדיר דרכים שונות לפרש סוגיה כאשר המסקנות העולות מן הפירושים השונים הן לעיתים סותרות, הוא מעלה סברות אך מביא מיד דוגמאות הסותרות אותן, ופעמים רבות הוא נמנע מלהכריע בין שני מקורות או הסברים הסותרים לכאורה זה את זה.

סימן ט באתון דאורייתא משמש דוגמה מעולה לכמה מן המאפיינים הללו.⁶² רי"ע דן בסימן זה האם אפשר 'לדון הפקעת חלות מהמנעת חלות' - כלומר האם ניתן ללמוד מהעובדה שמצב מסוים לא יחול, שהוא גם לא יכול להימשך אם הוא כבר חל. למשל, האם העובדה שבמצב מסוים הנוגע לאישה אין הקידושין פוקעין, יכול לשמש כראיה לכך שהקידושין יכולים לחול במצב כזה. שאלה זו כשלעצמה היא מופשטת ביותר, ורי"ע מראה כיצד עקרון זה יכול לאגד כמה סוגיות בנושאים שונים לחלוטין. במהלך אחד הדיונים מצדד רי"ע בסברה לפיה ניתן 'לדון הפקעת חלות מהמנעת חלות'.⁶³ ואולם, כאן מגיעה ההערה המפתיעה:

והנה מה שכתבתי דמהך מיעוטא דאותו תשברו כו' יש ללמוד דדין הפקעת חלות וכו' מדאיצטריך קרא למיעוטא וכנ"ל לא אכחד די"ל [=דיש לומר] להיפוך.⁶⁴

טעם אותו מחדש רי"ע עצמו מתוך לימוד מן הפסוקים (הרחבה של דין 'שפטו העדה [...] והצילו העדה'), טעם קבלי על פי דברי ה'תולעת יעקב', טעם קבלי המחדש רי"ע עצמו, ועוד חמשה טעמים נוספים.

62

אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן ט.

63

אביא כאן בקיצור את עיקרי הדברים: באות ח בסימן זה מביא רי"ע את דברי המשנה למלך בהלכות כלים, לפיו אוכל ששיעורו נפחת לפחות מכביצה אינו נטהר, וזאת על אף שאין טומאה יכולה לחול על פחות מכביצה. מכאן מסיק רי"ע שלכאורה אין לדון 'הפקעת חלות' מ'המנעת חלות': אילו היה ניתן לדון הפקעת חלות מהמנעת חלות הדין היה צריך להיות שווה - כשם שטומאה אינה יכולה לחול על פחות מכביצה, כך היא צריכה גם לפקוע כאשר האוכל מגיע למצב כזה, אף אם בתחילה שיעורו היה גדול מכביצה. ואולם, רי"ע מביא ראיה כנגד דברי המשנה למלך מן הברייתא במדרש ההלכה תורת כהנים, הדורשת את הפסוק 'ואתו תשברו' הנאמר בנוגע לכלי חרס (תורת כהנים פרשת שמייני, פרשתא ז. המקור לדיונו של רי"ע הוא אזכורה של דרשה זו בתוך דברי התוספות פסחים לג, ב ד"ה לאימת). על פי תורת כהנים, פסוק זה מלמד כי דווקא כלים ניתן לשבור על מנת לטהרם, אבל לא אוכל. 'שבירה' של מאכל על מנת לטהרו, איננה מועילה, ומכאן מסיק רי"ע: לולא הפסוק ניתן היה 'לשבור' אוכל על מנת לטהרו, ושבירה זו הייתה מועילה מכיוון שהאוכל היה נפחת משיעור הטומאה, שהוא כביצה (באוכל ששיעורו כביצה בדיוק, לפחות חלק אחד מבין השברים צריך להיות פחות מכביצה). דין זה, בתורו, נלמד בעל כרחנו מכך ששיעור קבלת טומאה הוא בכביצה, ויש לדון 'הפקעת חלות' מ'המנעת חלות'.

אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן ט.

64

רי"ע מראה אפוא כי ניתן לפרש את אותם הטקסטים עצמם שבהם השתמש בשביל לצדד בסברה אחת, בצורה הפוכה לחלוטין, השוללת סברה זו.⁶⁵
מיד לאחר מכן, מציג רי"ע אפשרות נוספת למהלך נוסף שעליו דיבר רק פסקה אחת קודם לכן:

ודע דגוף הסברא אשר כתבתי דכמו דאין אכילה פחותה מכזית ה"ה [=הוא הדין] דהמאכל בעצמו לאו אוכל מיקרי בפחות מכזית איננה מוכרחת ואדרבה מסברא נראה להיפוך דנהי דהפעולה איננה נקראת אכילה עכ"ז [=עם כל זה] המאכל בעצמותו אפי' משהו אוכל מיקרי.⁶⁶

כאן עוסק רי"ע בשאלה מופשטת אחרת - האם הגדרתה של פעולה משפיעה בהכרח גם על הגדרתו של האובייקט המקביל לה (כמו בדוגמא - 'אכילה' ו'אוכל' בהתאמה). בגוף דבריו קודם לכן הוא הניח שהתשובה חיובית, אולם בפסקה זו הוא מראה כי ניתן גם להשיב בשלילה לשאלה זו (ואדרבה - כך נראה מסברה!) ולנתק בין הגדרת הפעולה להגדרת האובייקט.

במקומות רבים אחרים, טורח רי"ע להעמיד סברה חדשה ולהראות כיצד היא מתיישבת עם הסברה והמקורות, אך לאחר מכן הוא איננו חושש להראות כי קיימות גם סתירות לסברה זו. כך למשל: 'ודע דסברתינו הנ"ל [...] לכאורה יש לה סתירה',⁶⁷ 'וא"כ יש מכאן ראי' להיפוך ממה שכתבנו',⁶⁸ 'ועכ"פ לפי שטחיות דברי האדר"נ [=האבות דרבי נתן] הנ"ל [...] א"כ יש לכאורה ראי' להיפוך',⁶⁹ ועוד.⁷⁰ למעשה, לא פעם מראה רי"ע

65 לפי הפרשנות החדשה, הפסוק 'אותו תשברו', ממנו נלמד על פי ההבנה הקודמת כי יש 'לדון הפקעת חלות מהמנעת חלות', ממש דווקא לראיה כי הדין הוא הפוך. זאת מכיוון שפסוק זה לא בא אלמד שהדין בטומאת אוכלין שונה מבשאר התורה, אלא שיש לנו ללמוד את הדין בכל התורה מהדין בטומאת אוכלין.

66 שם.

67 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן א.

68 לקח טוב (לעיל הערה 12), כלל א.

69 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), כלל כה.

70 כך למשל באתון דאורייתא (לעיל הערה 35), סימן כג הוא כותב: 'זהנה מה שכתבתי למעלה [ד"ה עוד] דכיון דעלו מאליהן חייב בערלה א"כ אין צורך למעשה האדם כלל וכל שכן שאין צורך לכוונתו וע"כ אפילו עשאו האדם בכוונה היפייכית לא מפסיד כלל הנה מצאתי מקום דג"כ אין צריך מעשה האדם ועכ"ז אם עשאו האדם בכוונה אחרת גרע'. כך, רי"ע מצא לפתע מקום הסותר את עיקר סברתו בסימן זה, והוא מעדכן אותנו בכך. ראו עוד בסימן הראשון של ספרו 'ציונים לתורה' (לעיל הערה 14), שם רוצה רי"ע לחדש כי סברת 'מיגו דהוי' שייכת 'רק בחיוב [...] אבל בשלילה לא שייך מיגו'. מדובר בסברה חדשנית ונועזת, המהווה במידה רבה אלטרנטיבה להסברו של הר"ן - אחד מחשובי הראשונים - בסוגיה זו. היינו מצפים כי רי"ע ינסה בכל כוחו לבסס סברה זו, אולם למעשה נוהג רי"ע באופן הפוך לחלוטין - לאורכו של הסימן הקצר הוא מביא שלוש דוגמאות הסותרות את סברתו.

כיצד נסתרים כללים של הגמרא עצמה. כך למשל בערך 'אין היקש וגזירה שווה למחצה' בספרו האנציקלופדי 'בית האוצר', כותב רי"ע כי על אף שמדובר בכללים המפורשים בגמרא,⁷¹ מצינו מקורות רבים - 21 במספר - הסותרים לכאורה כללים אלו.⁷² לעיתים רי"ע אינו מציין במפורש את הסתירה שבין המקורות, כך למשל, בסימן הראשון בספרו 'לקח טוב', מסתפק רי"ע בין שלוש אפשרויות שונות בהבנת הכלל 'שלוחו של אדם כמותו': (א) 'שגופו של השליח נחשב כגוף המשלח';⁷³ (ב) 'השליח לאדם אחר נחשב, רק שהמעשה אשר הוא עושה בשליחותו עכ"פ מתייחסת למשלח';⁷⁴ (ג) 'גם המעשה איננה מתייחסת למשלח [...] רק שהתורה גזרה שאף שאדם אחר עשה המעשה [...] כיון ששלחו לכך מועלת המעשה של האחר עבורו כאלו עשאה הוא'.⁷⁵ ואולם, מיד לאחר הצגת צדדי החקירה, נתקל רי"ע בסתירה: באות השנייה של הסימן, הוא מוכיח מהגמרא בגיטין (מו, ב) ש'על כרחק דהשליח כאדם אחר נחשב וגם המעשה איננה מתייחסת למשלח', ולכן ההכרח הוא שיש להכריע כצד השלישי של החקירה (שהדבר היחיד שמתייחס למשלח היא החלות הפורמלית שנעשתה על ידי השליח). באות ג הוא מביא ראייה נוספת לצד זה של החקירה. לעומת זאת, באותיות א

ואולם, המעיינים בגיליוני הש"ס של רי"ע לברכות מג, א ימצאו שפע רב של מקורות שבהם הש"ס או הראשונים נוקטים בסברת 'מיגו דהוי' הנ"ל באופן המסתדר היטב עם סברתו של רי"ע. ראו: רבי יוסף ענגיל, גליוני הש"ס, וינה תרפ"ד. מקום מעניין נוסף שיש לציין בהקשר זה הוא הסימן האחרון ב'לקח טוב' (לעיל הערה 12, סימן יז). בסימן זה מבקש רי"ע לברר 'אי מצינו טפל חמור מעיקר'. מקורה של סברה זו הוא דבריו של רבינא במסכת זבחים (מח, ב - מט, ב) המנוסחים מראש באופן כללי - 'כלום מצינו טפל חמור מן העיקר?' - וכפי שכותב רי"ע, סברה זו 'רגילה על לשון הפוסקים', ואף הוא עצמו השתמש בה. ואולם, במהלך הסימן מראה רי"ע כי סברה זו אינה עומדת בפני הביקורת - 'זהנה שמתא אל לבי לעיין בסברא זאת וראיתי דלא לבד דמסוגיא דזבחים מ"ט א' עצמה שם מוכח דאין סברא זאת דא"א לטפל כו' מוכרחת [...] כ"א מוכח ג"כ מדוכתי טובי כאשר אבאר בעזה"י.

- 71 מקורם של כללים אלו הוא בגמרא בכריתות כב, ב ובזבחים מח, א בהתאמה.
- 72 'נהי דאמרינן הכי, עכ"ז [=עם כל זה] מצינו ג"כ היקשים וגזירות שוות שאינם לכל הדברים וכמו שאציין בעזה"י' (בית האוצר, לעיל הערה 13, כלל קטז). האבסורד לכאורה שבערעור על כלל זה מתחדד לאור העובדה שרי"ע דן במקור הכלל ובסברתו לאורך כל חמשת ה'כללים' הקודמים - מכלל קיא ועד כלל קטו.
- 73 לפי אפשרות זו, נראה את גופו של השליח כאילו היה גופו של המשלח ממש. כך למשל, מצינו רי"ע כי לפי הבנה זו, אם המשלח יבקש מהשליח להניח עבורו תפילין השליחות תחול, שכן הנחת התפילין על גופו של השליח תיחשב כהנחתן על גופו של המשלח.
- 74 לפי אפשרות זו ניתן 'להעתיק' מעשים מהשליח אל המשלח, אולם לא מצבים גופניים. בדוגמה דלעיל, מעשה הנחת התפילין יכול יהיה להיות מיוחס למשלח, אולם לא עצם הימצאותם של התפילין על גוף המשלח (ומשום כך פעולת הנחת התפילין יכולה להיות מבוצעת על ידי שליח, בעוד הגוף שעליו מונחים התפילין חייב להיות של המשלח, ולא של השליח).
- 75 לפי אפשרות זו שום דבר 'ריאלי' איננו באמת מיוחס למשלח, אבל החלות ההלכתית עוברת. בדוגמת התפילין - נוכל לומר שהמשלח יצא ידי חובת הנחת התפילין (אם התפילין הונחו על ידיו שלו) אולם לא נוכל לייחס לו את מעשה ההנחה עצמו.

ויד מראה רי"ע כי שאלה זו נתונה במחלוקת בין אמוראים ותנאים כך שהגמרא עצמה מסתפקת בנושא זה, ובאותיות ח ויט הוא מראה כי ראשונים חשובים כמו תוספות, תוספות רי"ד והרא"ש, סברו כאחד מהצדדים הראשונים של החקירה (ובהכרח לא כמו הצד השלישי שהגמרות בסעיפים ב-ג מכריעות כמותו). לאחר שהוא מביא בסעיפים ה-ז מקורות התומכים לכאורה שוב בצד השלישי של הסוגיה, הוא בעצמו מציג דרכים כיצד ניתן לדחות את הראיות שהביא מהמקורות שם וכיצד אפשר ליישב את המקורות המובאים שם עם כל אחד מהצדדים שאותם דחה קודם לכן. כך, על אף שבסעיפים ב ו-ג הוא הביא שתי ראיות חותכות לצד אחד של החקירה, השאלה האפריורית עדיין לא הוכרעה מבחינתו, והוא טורח להגן על כל אחד מהצדדים בשווה. רי"ע לא מציג אפוא את הדברים כסתירה, ולמעשה נראה כי הוא מתעלם מהסתירה לחלוטין.

יחד עם זאת, יש לציין כי פעמים רבות פועל רי"ע באופן התלמודי המקובל ומנסה להשוות בין הסוגיות, לברר את היחס ביניהם וליישבן זו עם זו. ואולם, ככל שהסוגיות הנדונות הן רחבות יותר ומופשטות יותר רי"ע נוטה לסדר לפנינו את החומרים מבלי להגדיר יחס לוגי מדויק ביניהם ומבלי לכפות עליהם מהלך אחד כללי שמטרתו ליישב את כל הסוגיות. ואמנם, לעתים רי"ע כותב בפירוש שכוונתו היא רק לאפשר סברה, ולא להכריע כמותה.⁷⁶

התחושה הכללית המתקבלת אפוא מעיון בכתביו של רי"ע היא כי הדיונים לעולם אינם מסתיימים. בכל רגע נתון עשוי רי"ע לחזור לנקודה שנאמרה ולדון בה באופן חדש, מבלי בהכרח לשלול את מה שנאמר לגביה קודם לכן.⁷⁷ ניתוח זה עולה בקנה אחד עם המגמה המתוארת לעיל, לפיה מטרתו של רי"ע איננה להכריע בין הסוגיות ואף לא לענות על קושי טקסטואלי או לוגי הטמון בהן. לפחות בחלק גדול מהמקרים, מטרתו של רי"ע היא לדלות את ההנחות (המופשטות, פעמים רבות) העומדות בבסיסם של המקורות ולהציג אותן בפנינו בצורה 'ניטרלית' וללא ניסיון להנגיד ביניהם באופן מפורש. העובדה שמסגרת מושגית זו מאפשרת לו לסדר את מושגי ההלכה תוך הבאת כל המקורות הרלוונטיים לגביהם מתקשרת למגמה האנציקלופדית שמצאנו בכתביו. להלן אציע מסגרת תיאורטית להבנת דרך לימוד ייחודית זו של רי"ע ואראה כיצד היא משתלבת עם שיטתו הכללית ועם האופן בו תפס רי"ע מושגים בסיסים בתלמוד ובהלכה.

76 ראו באתון דאורייתא (לעיל הערה 11) סימן ב' 'זלפי"ז יש מקום לומר דאיסור תרומה מיקרי שפיר איסור השווה בכל', שם, סימן ג - 'בו יבואר שיש מקום לומר דהקדש מה"ת אין לו ביטול'. וראו עוד שם, כלל ז, יא, כה; לקח טוב (לעיל הערה 12), כלל ז.

77 לצד הדוגמאות שדנתי בהן כאן, ראו גם באתון דאורייתא (לעיל הערה 11) סימנים ג, ד, ה, כו; לקח טוב (לעיל הערה 12) סימן ג, סעיף יב; שם ט, סעיפים יא, טו. ראו גם: אוצרות יוסף, (לעיל הערה 38), חידושי יו"ד, סימן עז.

ד. ההלכה כמערכת נטולת הקשר

כפי שראינו, רי"ע מארגן את החומר התלמודי הקודם לו, כמו גם את סברותיו שלו, סביב עיקרון מאחד. כהמשך למגמה זו, יצירתו של רי"ע כתובה בצורה לא-קונטקסטואלית ולא-כרונולוגית בעליל. אין מדובר רק בנטייה האי-היסטורית הרגילה של פרשנות התלמוד המסורתית,⁷⁸ אלא בעליית מדרגה יחסית אליה. רי"ע בוחן את הסברות במובנן הטהור ביותר תוך התעלמות בולטת מהתקופה בה נכתבו המקורות הנדונים על ידו, וכן מהסוגה וההקשר שבהם נכתבו.

למותר לציין כי פערי הזמן אינם רק פערים כרונולוגיים אלא גם פערי סמכות, שלהם משמעות קריטית פעמים רבות במסגרת החשיבה הלמדנית. רי"ע יכול להנגיד בין סברה של 'קצות החושן' למסקנה העולה מהדיון בתלמוד הבבלי,⁷⁹ או בין 'נתיבות המשפט', לבעלי התוספות ולתוספתא.⁸⁰ אין הדברים מוצגים כקושיה על הקצות או הנתיבות, אלא כהנגדה בין שתי סברות שוות מעמד כביכול. ההתעלמות הבוטה מממד הזמן היא רק אות וסימן לגישה חריפה אף יותר, הדנה בסברות באופן מופשט לחלוטין מבלי להתייחס לשאלה על ידי מי נאמרו ובאיזה הקשר.⁸¹

באופן דומה, רי"ע נוטה שלא לייחס חשיבות להקשר התחומי (ז'אנר) שבו נאמרו המימרות. אין מדובר רק בהעמדת דברי אגדה ודברי הלכה של חז"ל זה בצד זה, אלא ביותר מכך: לעיתים קרובות בסימן אחד משלב רי"ע מסקנות היוצאות מפוסקים, פרשני מקרא, הוגים וספרי קבלה.⁸² גם בכך רי"ע איננו דן ביחס שבין ההנחות, אלא עסוק

78 המגמה מתוארת מזכירה מגמה ערכית והלכתית נפוצה המבקשת לדון בהלכה כחומר אינטלקטואלי המנותק מהמציאות הריאלית - צרכיה ודקויותיה האקטואליות. ראו למשל: רונברג (לעיל הערה 126), עמ' 119. רמי ריינר, קוים ראשוניים לדרכו ההלכתית של הרב יוסף שלום אלישיב, נטועים כא (תשע"ו), עמ' 73-103. בנימין בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, מאגנס: ירושלים, תשע"א, עמ' 315-349. ואולם, חשוב להבחין בין המגמות: בעוד שהמגמה שמתארים החוקרים הנ"ל עוסקת בניטוק הרובד האינטלקטואלי של ההלכה מהמציאות הריאלית, הרי שרי"ע מבקש לזקק גם את הרובד האינטלקטואלי למישור הסברה העיונית-לוגית בלבד, ללא חשיבות לשאלה מפי מי נאמרו הדברים או באיזה הקשר.

79 רבי יוסף ענגיל, לקח טוב (לעיל הערה 12), סימן א.

80 אתון דאורייתא, (לעיל הערה 11), סימן י.

81 ראו חוות דעת דומה אצל פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 40; שם, עמ' 43. למקצת דוגמאות למגוון המקורות האקלקטיים בהם משתמש רי"ע ראו: בית האוצר (לעיל הערה 13), חלק א, סימן ריג, עמ' 249 (שם הוא מנגיד בין חידוש שלו עצמו, שיש לו ראיות גם מהגור אריה ומדברי הט"ז מול שני מקורות מהתלמוד הבבלי במסכת קידושין, ומקור נוסף מהתלמוד הירושלמי במסכת גיטין). ובמקומות רבים נוספים.

82 למקצת דוגמאות לתופעה מעניינת זו, ראו: לקח טוב (לעיל הערה 12), סימן ב; אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן י; שם, סימן כא; בית האוצר (לעיל הערה 13), חלק א, כלל לג, 93; שם, כלל רו, 250. כמו כן ציינתי לעיל (הערה 61) את כלל נו בבית האוצר, שם משלב רי"ע שני הסברים קבליים לכך

בחילוצן של הסברות המופשטות מתוך התירוצים או מתוך הקושיות של הדין. לבסוף, כשהוא משווה בין הסברות הללו ומנגיד ביניהן, הוא כמעט שלא מייחס חשיבות למקורן של הסברות.

ה. הפשטה משפטית-פילוסופית

מאפיין מובהק נוסף של רי"ע, עליו כבר עמדו כמה מחברים בעבר,⁸³ הוא ההפשטות המשפטיות והפילוסופיות שבעזרתן הוא דן בחומר התלמודי ומנתח אותו. בתור התחלה ניתן למנות כאן מספר חידושים וחקירות למדניות שעליהם עומד רי"ע בספרו הקלאסי 'אתון דאורייתא': 'אם נידה לבעלה הוא איסור או טומאה',⁸⁴ אם האיסור בחלבים ועריות הוא המעשה או ההנאה,⁸⁵ ואם איסורי דרבנן ואיסורים נוספים הם איסורי גברא או איסורי חפצא.⁸⁶ כמה מחקירות וחידושים אלו הם מהמפורסמים ומהמצוטטים ביותר ביצירתו של רי"ע.⁸⁷ הם אולי אינם מובהקים בייחודיותם, אך הם ללא ספק מביאים לידי ביטוי את

ש'אין עונשין מן הדין'. שילוב מרשים נוסף בין תחומים תורניים שונים נמצא לאורך כל הקונטרס 'שב דנחמתא' (לעיל הערה 38). אך שם שילוב המקורות הוא באוריינטציה לא-הלכתית (ראו עוד אצל פרידמן לעיל הערה 1, עמ' 40) תופעה זו אף גרמה לאחיקם קשת בספרו 'קובץ יסודות וחקירות' להגדיר את רי"ע כיוצא דופן בכך 'שמצאנו בספריו כמה דוגמאות לסברות של אגדתא' (ראו: אחיקם קשת, קובץ יסודות וחקירות השלם, הוצאת המחבר, ישראל תשס"ח, עמ' 743-744). שילוב סברות 'אגדיות' בכתובה ההלכתית היא אכן תופעה מעניינת, אולם דומני כי היא איננה ייחודית לרי"ע ואנו מוצאים כדוגמתה אצל כמה מבני תקופתו (בעיקר הרב ריינס והרוגאצ'ובי). עם זאת אין ספק כי גישה מעין זו איננה סטנדרטית בנוף הלמדני, ונראה שהיא קשורה, כפי שהזכרנו ליחסו הלא-קונטקסטואלי של רי"ע למקורות.

83 מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות, ניו יורק: מכון צפנת פענח על יד ישיבת רבינו יצחק אלחנן, תש"כ. עמ' לג, הערה יט. וראו עוד: שם, פרק א, סימן ג, בהערה ג, עמ' 55; שם, פרק י סימן ב, עמ' 191-193; שם, פרק יא, סימן יא, עמ' 202. דבריו הובאו גם אצל הובאו גם אצל פרידמן (לעיל הערה 1). וראו עוד: אורי מייטלס, הלמדנות הפילוסופית של רבי יוסף רוזין בדרשותיו של רבי מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מלובביטש), 'עבודת תזה, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, בעמ' 7-8, ובעמ' 123-125.

84 'ואי נידה קרויה ערוה', אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן כא.

85 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן כד. וכלשונו: 'ביאור ענין מתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה ויבאר אם האשה נהנית בבאיאה שלא כדרכה'.

86 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן ז. וכלשונו: 'באר איסורים זמניים כעשיית מלאכה בשבת וכדומה וכן איסורים דרבנן ואיסור תרומה איסורי חפצא או איסורי גברא גינהו'. וראו גם שם בסימן יא.

87 כך למשל החקירה בעניין חלבים ועריות מוזכרת אצל מספר אחרונים. ראו בקהילות יעקב על מסכת קידושין סימן מ ועל מסכת שבת סימן לד, ובשעורי ר' דוד על מסכת כתובות (לא א). קכה, ובספר 'קובץ יסודות וחקירות' בערך 'מתעסק' ובערך 'מלאכת מחשבת'; בנוגע החקירה בנוגע לאיסור נידה ראו ברשימות שעורים לרב סולובייצ'יק, מסכת יבמות (ב, א), ה, ובשו"ת יביע אומר חלק ו - יורה דעה סימן טו ד"ה ולכאורה, ובחלק ט - אורח חיים סימן קז ד"ה מ"ש ובספר 'קובץ יסודות וחקירות' בערך 'נידה'; בנוגע לחקירה בעניין איסורי דרבנן אם הם איסורי גברא או איסורי חפצא ראו רשימות

יכולתו של רי"ע לשלב בין הפשטה מקורית ברמה גבוהה, שליטה במגוון עצום של מקורות וניסוח בהיר וקולע.

באנציקלופדיה התלמודית שכתב - בית האוצר - באה לידי ביטוי צורת החשיבה הייחודית של רי"ע בצורה בולטת יותר. האופן בו רי"ע מסדר את האנציקלופדיה שלו איננו טכני גרידא אלא יצירתי ומביא לידי ביטוי את חיבתו להגדרות מופשטות, לעיתים בלתי שגרתיות.⁸⁸ פעמים רבות, אין ערכי האנציקלופדיה עוסקים בנושאים הלכתיים קונקרטיים ומוגדרים היטב כגון 'חמץ', 'ייבום' או 'ערלה', אלא כאלו המצריכים שלב נוסף של הכללה. כך למשל: בכלל כב דן המחבר במושג 'אוויר' ו'אם אירו של דבר נחשב כדבר'. על אף הדיון הטכני בעיקרו, ניכר כי רי"ע מבקש לברר כאן מה טיבו של אובייקט בהלכה, שאלה שמעסיקה גם את האונטולוגיה המודרנית.⁸⁹; בכלל מא דן רי"ע במושג הרחב והמעורפל משהו של 'אחשביה',⁹⁰ דהיינו מצב שבו אדם מייחס חשיבות, או ערך גבוה יותר, לחפץ או למעמד מסוים, וההלכה מכירה ב'החשבה' זו כבעלת נפקות משפטית.⁹¹ כאן עולה הניסיון לברר את היחס בין המימד הסובייקטיבי למימד האובייקטיבי בהלכה; בכלל מח המחבר מציג את סברתו לפיה 'אחד לא נחשב חיסרון'.⁹² לדוגמה, אם ישנה מצווה השייכת בכל השנה חוץ מאשר יום אחד (כמו פריה ורביה ששייכת בכל השנה חוץ מביום כיפור), אין החיסרון של היום האחד מספיק על מנת להחשיב אותה כ'מצוות עשה שהזמן גרמא'. גם כאן, נראה כי הניסיון הטכני לברר את הסוגיה נובע מהתעניינות בסוגיה הכללית יותר - עד כמה צריך היוצא-מן-הכלל להיות משמעותי, בכדי לבטל את הכלל כולו. מדובר אפוא ברשימה של נושאים מופשטים שאינם מצומצמים לדיון הלכתי ספציפי, אלא יכולים, באופן תיאורטי לפחות, להיות חלק

שיעורים (רי"ד סולובייצ'יק) מסכת שבועות (ב, כ) על תוספות ד"ה דכי (בהערה), בשעורי ר' שמואל מסכת סנהדרין (פג, ב), הערה תתצה. וראו עוד בפירוש הפופולרי 'דף על הדף' בכמה מקומות: ברכות נג, א, שבת עב, א, שבת קה, א, ועוד.

88 ספר בית האוצר מחולק ל'כללים' כאשר על פי רוב לכל נושא מוקדש כלל אחד. לעיתים מספר כללים עוסקים באותו מושג, או ערך אנציקלופדי אך בדיונים שונים הנוגעים למושג זה. ואלם, לעיתים ההיגיון העומד בבסיס החלוקה לכללים שונים של אותו הערך איננו ברור.

89 ראו את הערך 'object' באנציקלופדיה האינטרנטית *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/object/>; אוחזר ב-29.10.2024), ובמיוחד במקורות המובאים שם, בהערה 2.

90 למשל - אחד מהמקורות בהם מופיע מושג זה בש"ס הוא הגמרא בשבועות (כד, א) שאומרת שעל אף שכשארם נשבע שלא לאכול, אין אכילת נבילות וטרפות נחשבת בכלל אכילה (לאחת הדעות שם). לעומת זאת, אם התנה אדם שאם אכל אשתו אסורה לו והוא אכל נבלות וטרפות - אשתו בכל זאת אסורה לו, שכן 'אחשביה אחשביה' - על ידי שאכל אותם בפועל, החשיב הנשבע את הנבלות והטרפות כאוכל הראוי בעיניו.

91 למשל - אדם המוציא בשבת חפץ שהצניעו לצורך מסוים, חייב על כך אף על פי שאין בחפץ זה כשיעור הוצאה, משום 'אחשביה'. (לפי רש"י, שבת צ, ב ד"ה המצניע).

92 סברה שכפי שמציין רי"ע מקורה באתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן כב.

מדיונים אחרים הנוגעים לאונטולוגיה של ההלכה'.

דיון זה באונטולוגיה של ההלכה אמנם לא נעשה במתודה פילוסופית סדורה, אולם הוא עשוי להתקשר אל דיונים שנעשו מתודה כזו בנוגע למשפט המודרני (וכן ביחס לתחומי דעת אחרים). במקורו מתייחס המונח אונטולוגיה לכירור מאפייניו הבסיסיים של היש בכלל, כלומר, של אבני הבניין היסודיות ביותר של העולם, או הסוגים הבסיסיים ביותר של האובייקטים. ואולם, בעשורים האחרונים הורחב מושג זה כך שיוכל להתייחס למגזרים ספציפיים של העולם, ובכלל זה גם לתחומי דעת ספציפיים.⁹³ ברוח זו התפתח דיון על האונטולוגיה של המשפט: נעשה ניסיון להעמיד את המשפט בכללו על מערכת סדורה של מושגים והנחות יסוד, ⁹⁴ וגם הגדרותיהם של מושגים כמו רצון חופשי,⁹⁵ סיבתיות,⁹⁶ או משפחה⁹⁷ נדונו בפריזמה משפטית ומתוך הנחות המוצא של דיסציפלינה

93 מתוך כך גם מדובר כיום לא אחת על 'בניית אונטולוגיה' עבור תחומי דעת שונים, כגון ביולוגיה, רפואה ועוד: Robert Arp, Barry Smith and Andrew D. Spear, *Building Ontologies with Basic Formal Ontology*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2015, pp. 32-35. האונטולוגיה הקלסית, זו העוסקת בסוגים הבסיסיים ש הישים בעולם בכלל, כונתה מעתה 'אונטולוגיה פילוסופית' (שם, עמ' 27-28).

94 פון סביניי (Savigny) נחשב לאב המכונן של גישה זו, אך במקביל לפיתוח המערכת המושגית הוא עמל גם על ניתוח המשפט כתופעה היסטורית. שניים ממשיכיו, פוכטה (Puchta) ויהרינג (Jhering), העמידו את הדיון במושגי המשפט הבסיסיים במרכז מפעלם, וזנחו במידה רבה את הדיון ההיסטורי. על כך: Mathias Reimann, "Nineteenth Century German Legal Science", *Boston College Law Review* 31:4 (1990), pp. 842-897, Simon Stern, "The Analytical Turn in Nineteenth-Century Legal Thought." Available at SSRN 1856146 (2011). גם כלפי משנתו של ה.ל.א. הארט (Herbert Hart), מן הפילוסופים של המשפט המשפיעים ביותר במחצית השנייה של המאה העשרים, עלתה הטענה כי הוא מבקש להעמיד את המשפט על מושגים בסיסיים, במיוחד בשל העובדה שדיבר על שלושה כללי יסוד הקובעים את גבולותיה של מערכת חוק - כלל הזיהוי, כלל השינוי וכלל השיפוט - ובכך ביקש לכאורה ליצור הגדרה מושגית מופשטת של המשפט. לניתוח ולביקורת של גישה זו: Peter Cane, "Public Law in 'The Concept of Law'", *Oxford Journal of Legal Studies* 33:4 (2013), pp. 649-674.

95 Anthony Kenny, *Freewill and Responsibility (Routledge Revivals)*, Routledge, 2011; Deborah W. Denno, "Human Biology and Criminal Responsibility: Free Will or Free Ride?", *University of Pennsylvania Law Review* 137 (1988), p. 615.

96 גם כאן היה הארט אחד מפורצי הדרך. ראו בספר שפרסם לראשונה ב-1959 (ביחד עם אונורה): Herbert Lionel Adolphus Hart and Tony Honoré. *Causation in the Law*, Oxford: Oxford University Press, 1985. למחקר עדכני יותר בתחום, ראו: H. T. Klemm, M. Forchert, and S. Piontek. "What Is an Accident Anyway and What Is Injury?: Considerations on Causality in Various Legal Fields" *Der Unfallchirurg* 123.7 (2020), pp. 580-586.

97 Lee E. Teitelbaum, "The Legal History of the Family", *Michigan Law Review* 85 (1986), pp. 1052-1070.

98. ברור למדי כי דיון דומה יכול להיות רלוונטי גם לעולמה של ההלכה - הן באשר לקביעת גבולותיה של המערכת ההלכתית בכללה, הן באשר לקביעת מושגי יסוד שבתוך מערכת זו, ובאשר ליחסים ההדדיים ביניהם.⁹⁹ הדיון בשאלת האונטולוגיה של ההלכה חורג ממטרותיו של מאמר זה, אך דומה כי מחקר עתידי שיבקש לדון בסוגיה זו יצטרך לברר גם את מקחו של רי"ע בנדון.

מלבד זאת, גם בנושאים קונקרטיים יותר מראה רי"ע מראה נטייה להגדרות מופשטות גם בנושאים שאינם 'למדניים באופן מובהק'. כך למשל, בתחילת ספרו בית האוצר נמצאים מספר סימנים הדנים במושג ה'אדם', ובהם מביא רי"ע שורה של סברות ומקורות סביב בהגדרתו של המושג אדם: האם עובדי כוכבים נקראים 'אדם' בלשון התורה או בלשון חז"ל? האם מלאכים, נשים, עבדים, קטנים ועוד, עונים לשם 'אדם'? מהי מהותו המופשטת של 'שם אדם'?¹⁰⁰ בכללים אלו משלב רי"ע גם דיונים תיאולוגיים או מעין-תיאולוגיים ולא רק הלכתיים-גרידא.¹⁰¹

כמה מהנושאים המופשטים ביותר אותם חוקר רי"ע נמצאים בספרו 'לקח טוב'. החידוש המרשים ביותר בספר זה הוא בסוגיות שבהן בעצם הגדרת הנושא הנחקר יש משום חידוש מקורי ומעניין. כך, לצד הנושאים התלמודיים-כלליים הסטנדרטיים יותר כמו 'שלוחו של אדם כמותו' (סימן א) ו'טעם כעיקר' (סימן ב), מגיע רי"ע בסוף הספר לחקר נושאים בעלי אופי כללי מופשט אף יותר שקשה, אם בכלל, למצוא באופן מפורש בספרות התלמודית שלפניו: בסימן טו חוקר רי"ע 'אי ריבוי הכמות מכריע האיכות';¹⁰²

98 לסקירה מקיפה למדי על תחום האונטולוגיה של המשפט, ראו למשל בערך המאלף של קורדו רוברסי ובמראי המקום הרבים המובאים בו: Corrado Roversi, "Ontology of Law", in: *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, online access: https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-94-007-6730-0_59-1

99 מאמרו של שי עקביא וזונר 'היבטים אונטולוגיים של איסור במשפט התלמודי' (דיני ישראל ל) הוא דוגמה מוצלחת לגישה מחקרית המנתחת את עמדות האחרונים כמשקפות ניתוח אונטולוגי של מושגי ההלכה. אגב, במאמר זה, וזונר דן בשיטתו של רי"ע בנוגע לאיסורי גברא ואיסורי חפצא (ראו שם בעמ' 128-131), ומכנה את רי"ע 'אחד המיוחדים שבחכמי גליציה בדורות האחרונים' (שם, 128).

100 בית האוצר (לעיל הערה 13), כללים ט-טו, עמ' 50-70.

101 בשולי הדברים אעיר, כי לצד אלו משלב רי"ע בבית האוצר דיונים בעלי מודעות לשונית ניכרת. ראו למשל: בית האוצר, חלק א, 50, שם, 111; שם, 195. ואולם, מעניין לציין כי דיונים בעלי אופי לשוני נעדרים כמעט לחלוטין מכתביו האחרים של רי"ע, והם אופייניים בעיקר לבית האוצר.

102 למשל - מי שעובר פעמים רבות על האיסור לאכול נבלה הוא חמור יותר ממי שעובר פעם אחת על האיסור לשחוט בשבת. זאת על אף שאיסור נבלה הוא איסור 'לאו' רגיל, בעוד איסור שחיטה בשבת הוא איסור סקילה, הנחשב לחמור יותר.

בסימן טז - 'ריבוי הזמן, אי מכריע האיכות';¹⁰³ בסימן יז - 'אי מצינו טפל חמור מעיקר'.¹⁰⁴ ואולם, חדשנותו של רי"ע וכוחה של יכולת ההפשטה שלו אינם מצטמצמים רק לנושאים החדשים שבהם הוא עוסק. בדרך חשיבתו האופיינית מעניק רי"ע מימד חדש גם לחקירות ישנות ומפורסמות. כך למשל, בסימן א של 'לקח טוב' שאותו כבר הזכרנו לעיל,¹⁰⁵ חוקר רי"ע שלוש אפשרויות שונות בהבנת הכלל 'שלוחו של אדם כמותו': האם גופו של השליח 'מתייחס' אל המשלח, מעשיו של השליח, או רק החלויות שהוא מחיל. הכלל עצמו היה נושא לדיון נרחב וענף בספרות הרבנית לדורותיה, אך קיימים מספר הבדלים בין האופן בו נחקר כלל זה באופן מסורתי לבין הצורה בה הוא מוצג על ידי רי"ע. ראשית, רי"ע איננו מגיע למסקנותיו על ידי קושיות ממקום אחד למשנהו אלא מציג

103 למשל ספקה של הגמרא בזבחים (צ, ב) ובמנחות (מט, א) האם 'תדיר' קודם, או 'מקודש' קודם. למשל דם חטאת ודם תמיד ששניהם עומדים לזריקה על המזבח, את הזריקה של מי מהם צריך להקדים? האם את זריקת התמיד מפני שהוא תדיר יותר מקרבן החטאת, או שמא את זריקת דם החטאת מפני שהחטאת קדושה יותר? (רש"י לזבחים שם)

104 גם סימן זה, שלכאורה עשוי להיראות כסימן בעל אופי פחות מיוחד, מתגלה במלא מקוריותו כשאנו מעיינים ברשימת המקרים שמונה רי"ע תחת הקטגוריה של 'טפל' ו'עיקר'. הנה רק מדגם קטן של הסוגיות הראשונות אותן מזכיר רי"ע בהקשר זה: עיקר וטפל בהיררכיה שבין דינים: דין הנלמד באחת מדרכי ההיקש מדין אחר, נחשב לטפל לדין המקורי (על פי הגמרא בזבחים מח, ב); עיקר וטפל בהיררכיית האחריות ההלכתית: התורה (שמות יב, מג-נא) ובעקבותיה הגמרא (יבמות ע, א), קובעות כי אסור לאדם לאכול את בשר קרבן הפסח, אם בניו או עבדיו אינם מהולים. על פי דברי הגמרא (שם) טוען רי"ע כי ערלות בניו ועבדיו של האדם נחשבת כטפילה לערלות שלו, שהיא עיקר; עיקר וטפל בין צדדים השותפים בפעולה משפטית: הסופר הכותב את השטר, העדים והערבים, הם טפלים למלווה בריבית, שהוא 'עיקר' מי שעובר על הלאו (על פי ספר החינוך, מצווה סח); עיקר וטפל במועדי ישראל: המשנה הראשונה במסכת יומא קובעת כי יש להפריש את הכהן הגדול מביתו שבעה ימים לפני יום הכיפורים. במהלך הדיון בגמרא עולה האפשרות להרחיב דין בין השאר לשמיני עצרת, אולם לא לחג הסוכות. כאן מגיעה התנגדותו של רב אשי - האם ייתכן כי עיקר הרגל (דהיינו חג הסוכות) לא יהיה זקוק לפרישה, ואילו מה שטפל לרגל זה (שמיני עצרת) יהיה בו דין פרישה? רי"ע מסיק מכאן כי לפי רב אשי שמיני עצרת נחשב לטפל לחג הסוכות. רי"ע ממשיך ודן בסוגיות נוספות כמו מי שמקריב את זרעו למולך (שהוא טפל) לעומת מי שמקריב את עצמו (שהוא עיקר), או ביעור דמי שביעית (טפל) לעומת ביעור פירות שביעית עצמם (עיקר). בכל המקומות הללו מוצא רי"ע את המכנה המשותף הסובב סביב סברת 'אי אפשר לטפל שיהיה חמור מן העיקר', המופיעה כבר בגמרא עצמה (במסכת זבחים מח, ב במפורש, ובמקומות נוספים במשתמע) כאשר ברוב המקרים רי"ע עצמו הוא שמקשר את הסוגיה הנדונה לקטגוריות אלו. חשוב לומר כי הרעיון לקשר בין הסוגיות השונות הוא נועז, אך איננו מופרך. רי"ע מצדיק לעיתים קרובות את הקישורים המופשטים שהוא עושה על ידי כלים למדניים מסורתיים יותר, כמו מציאת מטבעות לשון דומות בין הסוגיות, הסבר הבסיס ההלכתי המשותף להן ומציאת הסברי 'לשיטתו' שמתאפשרים רק על ידי ההבנה כי הסוגיות דנות בעיקרון דומה. גם כאן בולטת העובדה שרי"ע מבקש לבסס מערכת כוללת של ניתוח לקביעת יחסי עיקר-טפל בהלכה, שאלה הנושקת גם היא לשאלות פילוסופיות כלליות יותר.

ליד הערה 73. 105

באופן אפרירי את האפשרויות להבנת הכלל.¹⁰⁶ דרך הצגה זו, המנותקת מהמקורות הטקסטואליים הראשוניים של הסוגיה, מאפשרת לר"ע להגיע לרמות הפשטה גבוהות יותר, וייתכן שהיא אף מחזקת את האפשרות להעלות שלושה צדדים לחקירה, במקום שניים, כמקובל בדרך כלל,¹⁰⁷ שכן הניתוק מהתלות במקרה הקונקרטי מאפשרת פריסה

106 השוו למשל לדברי רבי אריה לייב הלר ב'קצות החושן', כמאה שנים קודם לכן. הבסיס לדיונו של הקצות הוא הדין לפיו בעל יכול לגרש את אשתו באמצעות מינויו של שליח שייתן לה את הגט (ראו ברמב"ם, גירושין ב, א ואילך; טור ושולחן ערוך, אבן העזר קמ). ואולם, בעל שהוא שוטה איננו יכול לגרש שכן מעשיו אינם בעלי תוקף הלכתי כלשהו. הקצות מסתפק מה הדין במקרה בו הבעל איבד את שפיותו לאחר שכבר נתן לשליח את הגט, אך לפני שהספיק השליח לתת את הגט לאשתו: 'וראוי לספק היכא דהיה פקח בשעה שעשאו שליח, וקודם שגמר השליח שליחותו נשתטה המשלח - מי אזלינן בתר מעיקרא ובשעה שעשאו שליח פקח היה ועומד במקום המשלח, או אזלינן בתר בסוף והרי בשעת גמר השליחות נשתטה המשלח ובטלה השליחות' (קצות החושן, סימן קפח סעיף ב. לסקירה מחקרית על חקירה זו של הקצות ראו אצל סמט (לעיל הערה 143), עמ' 209-217). בהמשך הדברים מראה הקצות כי שאלה זו אכן נתונה במחלוקת בין הפוסקים: הרמב"ם סובר כי הגט כשר מן התורה, בעוד הטור פוסק כי הגט בטל במקרה כזה.

107 כך למשל עושים הקצות והאור שמח (ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, אור שמח, ניו-יורק תשט"ז, הלכות גירושין, ב, טו) כשהם דנים בכלל 'שלוחו של אדם כמותו'. במרבית החקירות גם ר"ע מתלבט אמנם בין שני צדדים, אך פעמים רבות הוא מפרט מראש כיצד עשויה כל הכרעה לאחד מהצדדים להתפצל לחקירות נוספות. באופן דומה נוהג ר"ע באתון דאורייתא, (לעיל הערה 11), בסימן ח, כשהוא עוסק ב'עניין איסור יבמה לשוק', שם פורש ר"ע מראש ארבע אפשרויות הבנה של מנגנון הזיקה והייבום: 'אם עניינו שאישות הבעל לא נסתלק לגמרי וניתק ממיתה ללא, או דילמא אישות הבעל נסתלק לגמרי ואיסורה לשוק איסור חדש הוא. ואת"ל [=ואם תימצי לומר] שאישות הבעל לא נסתלק לגמרי, ג"כ יש להסתפק אם איסורה עדיין מכח הבעל או דילמא אישות הנ' שאישות הבעל נסתלק לגמרי, ג"כ יש להסתפק אם איסורה עתה מכח היבם, וכן באופן השני הנ"ל שאישות הבעל נסתלק לגמרי, ג"כ יש להסתפק אם איסורה איסור בעלמא לא איסור אישות או דילמא חידשה תורה אישות חדש בינה ליבם ואיסורה מכח אישות היבם אלא שהוא אישות קלוש וע"כ איסורה רק בלאו'. ר"ע חוקר כאן בין שני צדדים מרכזיים, שכל אחד מהם מתפצל בתורו לשני צדדים נוספים. האופן בו מוצגים הדברים חושף את תבנית החשיבה האנליטית שבבסיסם. יש כאן למעשה שני צירים של חקירה: הציר הראשון הוא בשאלה האם האיסור ביבמה לשוק הוא איסור הישן שרביץ על האישה (כאשת איש) שנחלש או שמא מדובר באיסור חדש. הציר השני נוגע לשאלה האם היבם הוא גורם האיסור או לא. כפי שמטעים ר"ע, אין קשר בין שני הצירים וכל אחת מארבע הקומבינציות שביניהן הוא אפשרי באופן אפרירי. מעבר לכך, בכל אחד מהצירים בפני עצמו מדגיש ר"ע במהלך הסימן את השאלות המפושטות שביסוד הדיון: האם אמנם ייתכן איסור ש'הוקלש'? מה ההבדל בין איסור שהוא 'מכח היבם' לאיסור שהוא 'מכח הבעל', ומה ההבדל בין שני אלו לאיסור עצמאי שאיננו 'מכח' אף אחד (ועל כן - איננו איסור אישות)? כמו כן מסביר ר"ע 'היאך אפשר לומר דאיסור יבמה לשוק הוא מפאת שנשאר עדיין אישות הבעל במקצת הרי כיון שמת הבעל הלך לו ואיננו היאך אפשר שיהי' אישות בינה לבינו הרי מת ואין כאן בעל' (וראו על כך עוד בקונטרס אחרון לאתון דאורייתא בעהרה 26). וראו עוד: לקח טוב (לעיל הערה 12), סימן ט; אוצרות יוסף (לעיל הערה 38), חידושי יו"ד, לד.

מלאה של הבנות אפשריות מרובות.¹⁰⁸ מעבר לכך, רי"ע מנתח חקירה זו על ידי פירוק המקרה לרכיביו היסודיים ביותר - שליח, משלח, מעשה וייחוס - והבנת הקשר ביניהם. כמו כן, מניסוחו של רי"ע מדיף ניחוחה של הבעיה הפסיכו-פיזית, העוסקת בקשר שבין האדם כסובייקט לבין גופו.

יש לציין, כי רי"ע לא עוסק רק בהגדרות המופשטות ללא שום קונקרטיזציה, ופעמים רבות הוא מציג באופן מידי נפקא מינה לחקירה שלו. אך גם כאשר נוקט רי"ע בשיטה זו על מנת להקל את ההבנה, הוא משתדל למצוא במהירות כותרת פשוטה וקולעת לחקירה, כדי שיוכל להפנות אליה בקלות בעתיד מבלי להזדקק שוב לדיון המקומי שדרכו הוצגה החקירה בראשונה.¹⁰⁹

ו. הימנעות מפסיקת הלכה מעשית

רובם המוחלט של ספריו של רי"ע עוסקים בנושאים למדניים-תיאורטיים, שאינם לרוונטיים הלכה למעשה.¹¹⁰ בהקדמה לספרו הראשון הוא משתמש בכך כנימוק

108 הרב זוין עומד על כך שגם אצל הרוגאצ'ובי (ר' יוסף רוזין) שכיחה היא החקירה בין שלוש אפשרויות. ראו: הרב שלמה יוסף זוין, אישים ושיטות, ירושלים: בית הלל 1979, עמ' 94-95. ואמנם, נראה בהחלט כי ישר קשר עמוק בין דרך לימודו של רי"ע לזו של הרוגאצ'ובי (ראו עוד להלן הערה 190).

109 כך, למשל, בסימן ט של אתון דאורייתא (לעיל הערה 11) הכותרת שנותן רי"ע היא קונקרטיית להפליא: 'בענין מחלוקת רש"י ותוס' בימות מט, ב אי דבר המונע תפיסת קידושין בכוחו ג"כ להפקיע קידושין דמעיקרא או לא'; ואכן בפסקה הראשונה הוא מבאר את מחלוקתם של רש"י ותוספות ביבמות - אך מיד לאחר מכן הוא עובר לשלב ההפשטה, האם יש לדון 'הפקעת חלות' מ'המנעת חלות' או לא. להסבר קצר של חקירה זו ראו לעיל על יד הערה 59. לכאורה, ניתן להבין את ההצדקה הקוגניטיבית לחלוקה בין המקומות בהם רי"ע מתחיל מיד מהשלב המופשט לבין המקומות בהם הוא נמנע מכך. מושגים כמו 'כמות' לעומת 'איכות', או 'טפל' לעומת 'עיקר' הם מושגים ברורים ומובנים למדי בפני עצמם, ואפשר להבין את המבנה הכללי של חקירה המנגידה ביניהם מבלי לרדת לפרטים. לעומת זאת, במושגים כמו 'המנעת חלות' ו'הפקעת חלות', קשה להבין במה מדובר מבלי לנקוט במקרה קונקרטי כנקודת התחלה לדיון. מרגע שהוכרה הכוונה באמצעות דוגמה מוחשית כלשהי, טובע רי"ע את הביטוי הכללי והמופשט שישמש אותו אף בהמשך. עם זאת, קשה קצת להבין מדוע בחר רי"ע לתת את ההמחשה הקונקרטיית דווקא דרך מחלוקתם של רש"י ותוספות ולא דרך סוגיות אחרות, אליהן הוא מגיע בהמשך הסימן. גם לכך ניתן להציע מספר הסברים מתקבלים על הדעת, ואין כאן מקום להאריך. כמו כן, לא בכל מקום ניתן להסביר מדוע מתחיל רי"ע דווקא מתוך סוגיה ספציפית ולא על ידי הצגה אפריורית או לכל הפחות מסודרת יותר של חקירתו או טענתו. ראו למשל באתון דאורייתא סימן כד, שם מחדש רי"ע את אחת מסברותיו המפורסמות לפיה החיוב בחלבים ועריות איננו על מעשה העבירה אלא על ההנאה, הנחשבת בהקשר זה כמעשה. את הדיון מתחיל רי"ע בקושייתם של תוספות במסכת סוכה הקשורה לנושא בצורה עקיפה ביותר. נראה אפוא כי לפחות בחלק מהמקרים עלינו להישאר עם ההסבר לפיו רי"ע כתב והציג את הדברים כפי שעלו במחשבתו, וללא עבודת עריכה יתירה. ראו להלן ליד הערה 176.

110 יש לציין אמנם כי נכדו מעיד שישנם ספרי הלכה נוספים שכתב רי"ע: תשעה ספרים על הלכות שבת,

להימנעותו מלבקש הסכמות לספריו: 'הסכמות מחכמי הזמן לא לקחתי בשגם פה לא עשיתי מאומה לא להלכה ולא למעשה כ"א [= כי אם] העליתי פלפלת כל שהוא ואין זה כדי!'] לבוא בהסכמה'.¹¹¹ שני חלקים של 'שאלות ותשובות' שלו התפרסמו אמנם בחייו, אבל רוב התשובות ככולן עוסקות בשאלות תיאורטיות לחלוטין ומהוות למעשה המשך של הדיון בסברותיו הלימדניות. כמו כן, פורסמו הערות שלו לחלק יורה דעה של השולחן ערוך, אולם גם שם ההערות נושאות אופי לא-הלכתי, והדיונים הארוכים והמעמיקים נסובים סביב סברות וחילוקים שונים שאינם קשורים להלכה עצמה. הרושם הכללי המתקבל הוא כי רי"ע כלל לא עסק בהלכה מעשית ולא עשה זאת אלא במקרים של העדר ברירה.

שני מקרים חריגים ורבי עניין הם הקונטרס 'שביעית בזמן הזה',¹¹² ותשובה בעניין התרת עגונה,¹¹³ שהתפרסמו שניהם בספר 'אוצרות יוסף' שיצא לאור לאחר מותו. החיבור 'שביעית בזמן הזה' מחולק למעשה לשני חלקים. הראשון הוא אוסף של הערות על הספר 'תורת שביעית' שנכתב על ידי ר' ישראל מורגנשטרן מפילוב-קוצק, קרוב משפחתו של רי"ע, ששלח אליו את ספרו על מנת לקבל ממנו את חוות דעתו. בחלק זה בולטת במיוחד גישתו הא-הלכתית של רי"ע: על אף שהוא כבר נדרש לעיסוק בנושא הלכתי שהיה 'בוער' מאד בתקופתו - היתר המכירה ועתיד היישוב בארץ ישראל - ושעל רקע זה נכתב הספר 'תורת שביעית' שעליו הוא כותב את הערותיו,¹¹⁴ מודה רי"ע מספר פעמים במהלך החיבור כי הוא למעשה כלל לא מצוי בשיח האקטואלי סביב הנושא,¹¹⁵ וניכר כי דבריו נכתבים מתוך זווית תיאורטית בלבד.

אולם, מגמת הדברים מתהפכת בחלק השני של החיבור. חלק זה מכיל רק 15 מתוך 104 העמודים של כלל החיבור והוא נכתב בשנת תרע"ד. לפי עדותו של רי"ע הוא לא סיים לסיים בזמנו את לכתוב את תשובתו. הוא מתאמץ לגומרה כעת, אף על פי ש'כבר

עירובין ול"ט מלאכות; שני ספרי חידושים על יורה דעה; וחמישה כרכים נוספים של שו"ת (ראו בהקדמה לחוסן יוסף, לעיל הערה 48, וכן בכמה הקדמות למהדורות נוספות של ספרי רי"ע). ואולם, גם על פי עדות זו מדובר במספר קטן יחסית של ספרים לעומת ספרי הלימוד הרבים, ואין סיבה להניח שהמגמה הבסיסית שלהם הייתה שונה מזו שנקט בספריו הכביכול-הלכתיים שהגיעו לידינו. 111 בראש ספר (ללא מספר עמוד). למעשה במשך כל חייו ביקש רי"ע הסכמה רק לאחד מספריו. ראו: פרידמן (לעיל הערה 1).

112 שביעית בזמן הזה (לעיל הערה 38).

113 רבי יוסף ענגיל, אוצרות יוסף, חלק א, תשובת עגונה. וינה תרפ"א.

114 ראו למשל את הדברים המובאים מספר זה באות ה בחיבור (לעיל הערה 38), עמ' 3.

115 למשל: 'והנה לא ראיתי דברי המקילין הנ"ל ולא ראיתי כלל דברי חכמי זמנינו בזה' (שביעית בזמן הזה (לעיל הערה 38) סימן יט, עמ' 21. וראו עוד: שם, סימן לה, עמ' 39-40). להשלמת התמונה אציין לדבריו של רי"ע בגיליוני הש"ס על מסכת ברכות כה, ב דן רי"ע בסוגיה אקטואלית נוספת - 'בשמיעה ע"י דבר אחר כגון שמיעת קול שופר או מגילה ע"י כלי הטעליפאן שנתחדש בשנים הללו אי שמה שמיעה'. ואולם גם שם ניכר כי דיונו הוא תיאורטי לחלוטין - השקלא וטריא נסוב כולו על סברות שמקורן בגמרא ואין בו דיון הלכתי על סמך דברי הפוסקים, או הכרעה כלשהי.

יצאו הדברים מליבו' בשביל 'לצדד בהיתיר (!) המלאכה בשביעית לאשר להם שדות בא"י הנקראים קאלאניעס'.¹¹⁶

החיבור השני נכתב גם הוא לקראת סוף חייו של רי"ע והוא עוסק בשאלה הלכתית פרקטית הנוגע להיתר עגונה. התשובה, בת כ-17 עומדים כתובה בנימה מעשית מאוד, תוך ירידה לפרטי פרטים, וסיפורים על מאמציו של רי"ע לברר את הפרטים המציאותיים לאשורם.¹¹⁷ בניגוד ל'שביעית בזמן הזה' לא משולב בתשובה שום דיון תיאורטי, וקל וחומר שלא דברי אגדה. מסקנתו של רי"ע היא כי יש להתיר את האשה להינשא באם יצטרף להיתר 'עוד גדול אחד',¹¹⁸ ויתרוה בפני בית דין של שלושה.¹¹⁹

מעניין אפוא כי בשני המקומות היחידים בהם עסק בהלכה למעשה מציג רי"ע גישה מקלה. ואם בעניין התרת עגונות קיימת מסורת ארוכת שנים של פסיקה מקילה, הרי שלגבי עבודה בשביעית בתקופה זו, אף אם הייתה נטייה להקלות מסוימות,¹²⁰ נראה כי אצל רי"ע מדובר בגישה מקילה באופן קיצוני.¹²¹

במקומות המועטים בהם עוסק רי"ע בענייני הלכה נמצאים כמה ביטויים בגנותם של הפלפול והאריכות.¹²² ביטויים שעומדים לכאורה בסתירה לדיונים הארוכים בספריו של רי"ע עצמו.¹²³ ואמנם, לא מצאתי שרי"ע התבטא באופן דומה בקונטקסט שאיננו

- 116 שביעית בזמן הזה (לעיל הערה 38), עמ' 90.
- 117 'לקושטא דמילתא שאלתי כמה אנשים ואמרו לי...' (תשובת עגונה, לעיל הערה 113, עמ' 10), 'עוד אמר לי אדם אחד...' (שם, 14).
- 118 דרישה זו מופיעה בסוגריים.
- 119 תשובת עגונה (לעיל הערה 113, עמ' 17). הוא מגיע למסקנה זו כאשר מבחינה ראייתית הוא מסתמך רק על תעודות הצבא שקבעו את מותו של הבעל.
- 120 ראו סיכום בהיר של הדברים ראו למשל אצל בראון (לעיל הערה 78) עמ' 739-772.
- 121 רי"ע מצרף היתרים רבים שמדבריו נראה כי גם חלק מהם מספיקים על מנת להתיר מלאכה בשביעית ללא צורך ב'שינוי'. כך למשל הוא מעלה את האפשרות למכירת הקרקעות לגוי ותומך בה (עמ' 100) אך מדובר רק ב'עצה' אחת מיני רבות שהוא מציג על מנת להתיר את המלאכה, והוא אינו מחייב את החקלאים לבצע את המכירה, על מנת לבצע מלאכות רבות בשביעית. בסוף התשובה הוא אף מצדד בדעה הגורסת כי אין כל חיוב לקיים את מצוות השמיטה בזמן הזה שבו אין היובל נוהג. רי"ע מציין במפורש כי מגמת ההקלה שלו נובעת מהצורך הרב והדוחק של היישוב (ראו למשל את דבריו שם בעמ' 98 ובעמ' 102). על שאף שרוב כתיבתו איננה עוסקת בפסיקת הלכה, הרי שרי"ע מגלה כאן רגישות יתרה לצרכים הפרקטיים, כמו גם לעניינים מציאותיים (בתשובת עגונה). בהקשר הצינוני יש לציין כאן את הסיפור שמביא הרב כשר, לפיו כאשר התכנסה אספת רבנים בווינה, וצוותה, לפי דרישת הממשלה האוסטרית, לחתום כהצהרת בלפור, מנע זאת רי"ע בהכריזו "היד החותמת תיקצץ!" (כשר, התקופה הגדולה, ירושלים: תשס"א. חלק ב, עמ' 472). ואולם, לא מצאתי דרך לאמת את סיפור זה.
- 122 ליקוט של הביטויים האלו נמצא אצל פרידמן, 'אלה תולדות יוסף' (לעיל הערה 2), עמ' 62. הביטויים לקוחים מהספרים אוצרות יוסף, בן פורת, ותשובה מתוך כתביו שנדפה בספר 'זכרון נחום' - כולם כתבים הלכתיים.
- 123 הגדרתו של המושג 'פלפול' היא סבוכה, ראו למשל: חיים זלמן דימיטובסקי, 'על דרך הפלפול',

הלכתי מובהק, ואם כן הרי שיש להבין את גינויו של רי"ע כתקף רק בהקשר הלכתי, ולא בהקשרים למדניים אחרים.¹²⁴

ההסתייגות מהכרעה הלכתית מתיישבת היטב עם גישתו הכללית של רי"ע כפי שתיארנו אותה. ההלכה המעשית, לא מאפשרת את ה'שטחים האפורים' החביבים כל כך על רי"ע;¹²⁵ היא מצריכה הפרדה חדה בין תחומים והכרעה ברורה בין תירוצים, ולכן מיעט רי"ע לעסוק בה.

מתבקשת לכאורה ההשוואה בין רי"ע לבין הסתייגות דומה מפסיקה הלכתית שגילה בן דורו המפורסם ממנו - ר' חיים מבריסק,¹²⁶ אולם למעשה קיים הבדל משמעותי בין השניים. מסגרת החשיבה הבריסקאית הובילה את מפתחיה של דרך לימוד זו (בעיקר בנו של ר' חיים - הגרי"ז) לחשש שמא ההכרעה ההלכתית איננה נכונה. משום כך, משנמנעו לקבל הכרעה, הם נטו תדיר לכיוון ההחמרה.¹²⁷ מסגרת החשיבה של רי"ע לעומת זאת, שוללת את העיסוק בהכרעה באשר הוא. כל שבעים הדרכים ליישב סתירה הם נכונות, ולפיכך חוסר ההכרעה ביניהם הוא אינהרנטי. אין מדובר אפוא בחשש מלהכריע, אלא בהכרעה שלא להכריע.¹²⁸

- ספר היובל לכבוד שלום בארון, האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, ירושלים 1975; שלמה זלמן הבלין, "המפנה בדרכי הלימוד של ה"פלפול" האשכנזי והספרדי", סידרא לד (תשפ"ב), עמ' 195-216. להשלמת העניין רק נאמר כי הפלפול במובנו הרחב לפחות, מקושר פעמים רבות עם אריכות, וכן עם ריבוי תירוצים לקושיות, שתי תכונות המאפיינות את כתיבתו של רי"ע. אכן נראה כי כתיבתו של רי"ע דומה במובנים רבים לסגנון המזוהה עם הפלפול המסורתי.
- 124 עוד אפשר, כי מטעם כלשהו לא החשיב רי"ע את כתיבו כ'פלפול' - הגדרה חמקמקה, שבתקופתו של רי"ע נאמרה לרוב בקונטציה שלילית.
- 125 ראו להלן ליד הערה 139 ואילך.
- 126 בנימין בראון, 'החמרה - חמישה טיפוסים מן העת החדשה: החת"ם סופר, ר' צבי אלימלך מדינוב, ר' יוסף-יוזל הורוויץ מנובהרדוק, הגרי"ז סולובייצ'יק מבריסק, החזון איש'. דיני ישראל כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 123-237; הרב שמשון גרשון רוזנברג (שג"ר), בתורתו יהגה, אלון שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ט, עמ' 92-95.
- 127 בראון, שם; רוזנברג, שם.
- 128 גישה אחרת שניתן להזכיר בהקשר זה היא עמדתו הנודעת של הרב משה סופר (1762-1839), בעל 'החתם סופר' לגבי תירוצייהם של אחרונים. החתם סופר קובע בתשובה מפורסמת 'כי פלפולים אין להן קץ וכל אדם יכול להשיב על טענת חברו ויבוא גם זה וישיב על תשובותיו של זה לאהבת הניצוח. [...] ה"נ [=הכא נמי] סברת אחרונים אינם חזקות וקיימות, כי כל איש יטה סברתו לאשר לבו חפץ' (ר' משה סופר, שו"ת חתם סופר, פרשבורג תרכ"ד, חלק ו - ליקוטים, סימן פה. לדיון מעמיק בתפיסה זו ראו: מעוז כהנא, 'החתם סופר: הפוסק בעיני עצמו', תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 519-556). החתם סופר ורי"ע פעלו אמנם בזמנים במקומות ובהקשרים שונים, אולם לפי הניתוח שהצגתי לעיל ניתן להצביע על דמיון בין גישותיהם בעניין זה. כמאה שנה לפני רי"ע, זיהה החתם סופר את מה שנובע מן הריבוי העצום של הכלים העומדים לרשותם של האחרונים כבואם לנתח סוגיה, המאפשר בעזרתה של טכניקה מספקת להגיע למעשה לכל מסקנה. ואולם בעוד שלדידו של החתם סופר ריבוי התירוצים

תפיסת הלמדנות בראי דרכו של רי"ע

א. 'פלורליזם למדני'

עוד מימי הגמרא, ובאופן שהלך והתעצם במפרשים, נחשבו תירוצים שונים באופן בסיסי כמתחרים זה עם זה. ההצדקה הרווחת לקיומו של תירוץ נוסף הייתה ההנחה או החשש שיש פגם בתקפותו של התירוץ הראשון.¹²⁹ לאור זאת נראה אפוא כי האופן בו רואה רי"ע את ריבוי התירוצים (כפי שנתבאר לעיל), הוא חריג למדי בנוף הלמדני. רי"ע לא הסביר באופן מפורש בשום מקום את הסיבה מדוע החליט להקדיש שני ספרים שלמים למספר רב כל כך של תירוצים. ב'שבועים פנים לתורה' הוא מספר על 'סיבה עלומה' שבגינה החליט לפרסם דווקא את ספרו זה ראשון,¹³⁰ אך הוא לא מציין מהי אותה סיבה, ולא נותן לנו רמז האם היא קשורה לאופיו של הספר, ואם כן - באיזה אופן. ואולם, בהקדמות לספרי התירוצים שלו, רי"ע פותח בפנינו צוהר לאופן שבו הוא תופס את היחס בין התירוצים. כך למשל הוא כותב בהקדמה ל'גבורות שמונים':

אף גם אבקש, לבל לדלג שור לעיין בו פעם כה ופעם כה [...] ודרך כלל אומר לך קורא יקר על טוב קונטרסי מתבונן וחוקר, כי לא יתראה כוחו לאמיתו מעיון במחציתו. אך אם יקרתי בעיניו נכבדתי, לפוץ דעת אשר בו פעלתי בחסד ה' עמדי, תיקר נא גם לזאת נפשי בעיניך ידידי, לקרוא את כולו בסדרו מקצהו עד קצהו, כי אך אז תכיר את מעשהו.¹³¹

הוא סימן להתנוונות בלתי רצויה של שיטת הפלפול, הרי שחלק ניכר מלמדנותו של רי"ע מייצגת בדיוק וירטואוזיות למדנית זו ומעלה אותה על נס. חשוב מכך, המסקנות אליהן מגיעים שני הרבנים הפוכות: בעוד רי"ע מסתייג מפסיקת הלכה בעקבות האתגר שמציב בפניה הפלפול, הרי שהחתם סופר, בהתאם לגישתו הספקנית מלכתחילה, מעדיף לזנוח לחלוטין את כל העיסוק העקר בפלפולים, ולהאדיר את כוחה של האינטואיציה: 'אך אם מיד ולאחר בלי שום התבוננות אדם מוצא תשובה לסברת המטעה, זה מראה לנו שכן עלה במחשבה לפנינו מאז ומעולם טרם נחלק עלינו שום בריה, ואינני אומר אלא האמת כאשר הוא ולא בדיתי מלבי דברי שקר לאהבת הניצוח' (שו"ת החת"ס, שם). נראה אפוא כי הן החתם סופר והן רי"ע זיהו את הפוטנציאל הגלום בריבוי התירוצים כשיטה שמערערת את יסודותיה של יכולת ההכרעה ההלכתית. החתם סופר זנח לפיכך את שיטת ריבוי התירוצים, וזלזל בחוסר הפרודוקטיביות שלה, ופנה אל מחוות האינטואיציה; רי"ע, לעומתו, אימץ את השיטה על המסקנות הגלומות בה, כתוצאה מכך אכן הגיע למצבים המשוללים יכולת הכרעה. ואולם, בשל תחום עיסוקי העיוני לחלוטין והלא-הלכתי, לא נראה כי דרך לימוד זו הובילה למצב המאיים ממנו חשש החתם סופר.

129 למשל: 'ורב מאי טעמא לא אמר כשמואל?' (בבא קמא, ג ב); 'וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן?' (בבא קמא, עז ב). כמו כן, ישנה מוסכמה רווחת כי כאשר אחד מהראשונים מביא שני תירוצים או יותר, יש בכל אחד מהם חולשה.

130 ר' יוסף ענגיל, ע' פנים לתורה, לעיל הערה (38) בהקדמה בראש ספר (ללא מספר עמוד).

131 ר' יוסף ענגיל, גבורות שמונים (לעיל הערה 60) בהקדמה בראש ספר (ללא מספר עמוד). ההדגשות שלי.

בקשה בנוסח דומה, מופיעה גם בפתיחה הקצרה ל'שבעים פנים לתורה'. בקשתו של רי"ע לכאורה תמוהה, שכן מבחינה לוגית קשה לראות הצדקה לקשר כלשהו בין תירוץ. כל תירוץ כשלעצמו עשוי להיות אמיתי או שקרי, אולם לא ברור איזו אינטראקציה יכולים שני תירוצים לקיים ביניהם (מלבד המקרה בו אי-תקפותו של תירוץ אחד עשויה לחזק את אפשרות קבלתו של תירוץ אחר).

גישה ביקורתית (מדי) הייתה יכולה לפתור את הקדמה זו בתור אפולוגטיקה של מחבר המבקש מקוראיו 'לתת לו הזדמנות' כביכול. אלא שרי"ע מדגיש את העניין בצורה זהה ועקבית בשתי ההקדמות לספריו, על אף שבדרך כלל אין הוא כותב הקדמות כלל. כאמור, לא רק בספר הביכורים 'שבעים פנים לתורה' שבשעת פרסומו טרם יצא לו מוניטין, אלא גם בהקדמה ל'גבורות שמונים' שפרסם בבגרותו. מלבד זאת, הסבר מעין זה לא מתיישב עם אוירת ה'נוגשנות' של רי"ע בפרסום ספריו, שכחלק ממנה הוא אף נמנע מלבקש עבורם הסכמות, כיוון ש'אינם אלא לפלפול בעלמא'.¹³²

נראה אם כן כי בהקדמות אלו פותח לנו רי"ע צוהר לאופן בו הוא תופס את מלאכת התרצנות. לדידו, כל התירוץ קשורים זה בזה. לימוד של תירוץ נוסף הוא לא רק דרך אלטרנטיבית לפתרון הבעיה, אלא העמקת הדרך הקיימת. אין מדובר כאן בטענה תיאורטית בלבד: רי"ע אכן מפנה בכמה מן התירוצים לדיונים בתירוץ אחרים, עד שלעיתים מתקבלת התחושה שמדובר במכלול אחד.¹³³ עם זאת, רק לעיתים נדירות הוא מדבר על היחס הלוגי בין התירוץ, כלומר - אילו תירוץ יכולים לעלות בקנה אחד זה עם זה, ואילו תירוץ סותרים את הנחות היסוד של תירוץ אחרים.¹³⁴

כפי שראינו לעיל, ריבוי הפנים של רי"ע איננו תקף רק לגבי תירוץ שונים אלא גם לגבי הסברים אלטרנטיביים. רי"ע איננו מנסה לברר את התירוץ או ההסבר ה'אמיתי' אלא לפרוש בפני הלומד קשת רחבה של תירוץ והסברים המשלימים זה את זה. אם אכן כך הם הדברים, הקשר בין התירוץ אותו מציין רי"ע בהקדמה לספרו איננו רק קשר טכני שמטרתו להרחיב את הדיון לגבי נקודות מסוימות על ידי תירוץ שונים. סביר יותר להניח כי דבר זה מתקשר (גם) לנקודה עמוקה יותר בשיטתו: מה שמעניין את רי"ע אינם התירוץ לסתירה, אלא דווקא הדיון והמורכבות שנוצרים סביב הסתירה עצמה.

132 ראו לעיל ליד הערה 111.

133 למשל, כמה מבין התירוץ בגבורות שמונים (לעיל הערה 60) עוסקים במושג הבעלות (ו, יט, לב, מ, מא, מב, מה, מז, מט, נב ועוד), תוך בנייה של קשרים בין הסברות השונות. בין השאר נידונה במהלך הדברים הסברה החשובה והמופשטת (ובעלת הניחוח המודרני) לפיה 'כל המוליד דבר או מהות הוא בעלים שלו' (נב). בכמה תירוץ אחרים מברר רי"ע את מושגי המחשבה והדיבור, הקשר ביניהם והכח המשפטי שלהם (כא, מג, נא, ס ועוד).

134 חוסר ההתייחסות של רי"ע ליחס הלוגי שבין התירוץ לא צריך להפתיע אותנו, שכן כפי שראינו לעיל רי"ע איננו עומד על היחס הלוגי שבין פירושו וראיותיו אף כאשר הם סותרים אלו את אלו (לעיל ליד הערה 62 ואילך). מכל מקום, בהמשך הדברים אשתדל להבהיר מעט גישתו של רי"ע בהקשר זה.

התירוצים לא מעידים על טעות בהבנה הראשונית שלנו ועל כך שהסתירה למעשה מעולם לא התקיימה, אלא על דרך אפשרית לשרטט גבול בתוך 'שטח אפור' של חפיפה בין הדינים.¹³⁵

מכל האמור עולה לפנינו תמונה של גישה שאפשר לכנותה 'פלורליזם למדני', הלוקחת את עקרון 'שבעים פנים לתורה' (כשם הספר הראשון שפרסם רי"ע) לכיוון קיצוני יותר מן הרגיל. גישה זו מזכירה את הגישה שהייתה מקובלת בתרבות המסורתית לגבי פרשנות האגדה, שם יכול היה הפרשן לומר 'מקרא אני דורש' ללא חשש, כביכול, מן הסתירות עם מקורות אחרים.¹³⁶ ואולם גישה זו הייתה נדירה הרבה יותר בפרשנות ההלכה, אפילו זו העיונית (למעט אולי בפלפול הפולני הקלסי, שרי"ע מושפע ממנו). גישה זו נשענת על תפיסה המזכירה את רעיון 'אינסופיות הטקסט',¹³⁷ המוכר לנו מן ההגות הקבלית, אך רי"ע עושה בה שימוש הלכתי טכני-כביכול, חף מכל מגמה מיסטית או רוחנית אחרת.¹³⁸

ב. היחס לסתירות לפי השקפתו של רי"ע

'סתירה' מתקיימת בתחום ההלכתי כאשר המערכת ההלכתית, או מקור מסוים שבה, מורה שתי הוראות מנוגדות (או מוסר שני דיווחים לא תואמים) לגבי קבוצה של מקרים.¹³⁹ פתרון הסתירה - ה'תירוץ' או ה'יישוב' - הוא שרטוט מחדש של גבולות ההוראה באופן כזה שהקבוצות עליהן חלות ההוראות לא יחפפו. התירוץ עשוי להקטין את אחת מהקבוצות או את שתיהן גם יחד, וכך לשרטט מחדש את קו הגבול באופן כזה שלא יהיה 'שטח' השייך לשתי הקבוצות.

בספרי התירוצים שלו ובמקומות נוספים, מציג בפנינו רי"ע בוויטואוזיות קשת רחבה של שיטות לשרטוט מחדש של הגבולות. כאמור, התירוצים של רי"ע הם לא רק רבים, אלא גם מגוונים ונוקטים בטכניקות שונות של התמודדות. מכאן קרוב הדבר לומר שמלאכת התירוץ איננה מהווה שוב אתגר בפניו של רי"ע. הוא שולט בה במיומנות כזו עד שעצם היכולת לתרץ (לפחות באופן אחד) את הסוגיות הופכת אצלו לצד הפחות-

135 אני מרחיב את הדיון במושג ה'שטחים האפורים' במשנתו של רי"ע בפרק הבא.

136 יומא עו, א; תענית ה, ב. על גישה זו בפרשנות האגדה ראו למשל: יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים: מאגנס, תשי"ד, עמ' 153-156; שם, עמ' 191-195.

137 משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, תל-אביב: שוקן, תשנ"ג, עמ' 223-231; משה אידל: שלמויות בולעות, תל אביב: משכל, 2012, עמ' 123-165.

138 ראוי להדגיש כי אין מדובר בפלורליזם ביחס למישור ההלכה המעשית - שם אין סיבה להניח כי גישתו של רי"ע לא הייתה אורתודוקסית 'רגילה' לחלוטין (ראו לעיל בהערה 128).

139 אם נשתמש בדימוי הגיאומטרי של מעגלי וון נוכל לומר כי סתירה היא מצב של חפיפה בין שתי הוראות. במקרה פשוט של מחלוקת הלכתית, למשל ההוראה 'לעשות X' חלה לגבי קבוצה A של מקרים; ההוראה 'לא לעשות X' חלה לגבי קבוצה B של מקרים; וישנה חפיפה כלשהי בין A ל-B (האיחוד של A ו-B גדול מאפס).

מעניין של הדיון. מה שהופך אפוא למוקד החקירה הוא לא התירוץ אלא דווקא הקושיה: המקום שבו נמצאת החפיפה בין הדינים מהווה כשלעצמו את מוקד הדיון והמחקר. לא מפליא אפוא, כי זוהי גם דרך הפעולה של רי"ע בחיבוריו האנציקלופדיים: הוא משרטט לנו את הגבולות של דין מסוים, כאשר מעניינים אותו במיוחד אותם שטחים אפורים של חפיפה בין הדינים.¹⁴⁰ גם כאן, התירוצים אינם במוקד העניין, ולכן רי"ע כלל לא טורח לציין כי הדבר מהווה קושיה עבורו. הדבר אותו בוחן רי"ע הוא יחסה של הספרות התלמודית לדורותיה לנושא מסוים. תירוץ נקודתי כזה או אחר איננו משנה את התפיסה הבסיסית לפיה יש כאן 'שטח אפור' שבו ישנם יחסים מורכבים בין דינים או עקרונות.

האופן שבו תפס רי"ע את היחס בין התירוצים, כפי שבא לידי ביטוי בין השאר בהקדמתו לספרי התירוצים שלו, עשוי לשפוך אור נוסף על העניין. כפי שראינו, רי"ע ערך בהצטברותם של התירוצים לכדי מכלול. בניגוד לתפיסה הרואה בשבעים תירוצים לקושייה אחת שבעים אמיתות אלטרנטיביות, רי"ע ראה בכל אחד מהתירוצים אחד חלקי שבעים של אמת. דרך לימוד זו חורגת מעבר לנטייתו של רי"ע לריבוי תירוצים, והיא תקיפה גם בנוגע ליחסו הכללי לסתירות ולהסברים מקבילים. כל הגבולות המשורטטים בין שתי הקבוצות הם לגיטימיים ובעלי השפעה על התמונה הכוללת. הקיום המצטבר של כל אחד מהם הופך את שטח החפיפה בין התירוצים משאלה לא פתורה של 'היכן יש לשרטט את הגבול', לתחום שבו מתקיימים שבעים גבולות במקביל ובכך הוא הופך להיות באופן ממשי 'תחום אפור'.

נקודת מוצא ביקורתית יותר עשויה לראות את סובלנותו של רי"ע כלפי סתירות כדרך פעולה שנועד למקסם את יכולת הפלפול הווירטואוזי. דרך הלימוד 'חסרת ההכרעה' זו של רי"ע יכולה לשמש כמנגנון מושלם נגד פסילתם של עקרונות: רי"ע לא מוכיח אם האיכות גוברת על הכמות או שמא להיפך, והכמות גוברת על האיכות, אך הוא מוכיח כי שתי האפשרויות קבילות.¹⁴¹ כך, כאשר ברצונו לנקוט במהלכים וירטואוזיים בדרשותיו, או בספרי התירוצים הרבים שלו, יש לו באמתחתו בדיוק את הסברות הנצרכות לשם כך. ייתכן שיש בהסבר זה מן האמת, אך ההסבר הרואה את גישה זו של רי"ע כקשורה בעיקר לאופי הלימוד האנציקלופדי העוסק בסקירתן של סוגיות ובחשיפת הנחות היסוד

140 במוכן זה - הקצנת הנטייה לחפש מקרי גבול על מנת לחקור את תחום חלותו של הדין - מזכירה דרך פעולתו של רי"ע את הסגנון המזוהה עם ה'מנחת חינוך'. ואמנם, הדמיון בין שני הלמדנים איננו נגמר כאן - ראו את הדיון להלן ליד הערה 186 והלאה. בנוסף, מעניין לציין כי השמועות אף יודעות לספר לנו על מפגש בין השניים: 'כאשר הצייע לפניו הגאון רבי יוסף באב"ד זצ"ל שאלה בהלכה הביא לו רבינו על-אתר שמונה ראיות מהש"ס, תוך שהוא מוסיף שיש לו ראייה נוספת מדברי רש"י במסכת תמורה. (פרידמן, לעיל הערה 1, עמ' 24, מצטט שמועה זו מפי 'הרה"ג ר' שמעון הירשלער שליט"א). יש להעיר כי רבי יוסף באב"ד נפטר כאשר היה רי"ע בן 16. לפיכך, מפגש כזה, אם אמנם התקיים, התרחש כאשר היה רי"ע נער.

141 לקח טוב (לעיל הערה 12), סימן טו.

הלמדניות שלהן מבלי בהכרח ליישבן זו עם זו, משכנע יותר לטעמי. דוגמה מאלפת לאופן שבו ראה רי"ע עצמו את הסתירות הנוצרות מתוך המתודה הלמדנית שלו, ניתן למצוא בשורות שכתב ב'בית האוצר' אגב דיון בסוגיית 'באין כאחד'. סוגייה זו, שזכתה לעיסוק נרחב הן בעולם הלמדני והן בעולם המחקר,¹⁴² סבוכה ומאתגרת הן בשל המקורות הרבים והסותרים לכאורה בהם היא נוגעת, והן בשל הקושי המושגי שהיא נושאת בתוכה.¹⁴³

גם רי"ע מתייחס אפוא לקושי שבמושג 'באין כאחד', והוא מחלק את המקרים הנכללים בקטגוריה זו לפי רמת הקושי הלוגי שבהם. הדרגה הקיצונית ביותר היא 'להיות ב' דברים זה סיבה לזה וזה סיבה לזה'. כלומר - כאשר התהליך הראשון לא אפשרי ללא התהליך השני, והשני בתורו לא אפשרי ללא התהליך הראשון.¹⁴⁴ רי"ע מעלה את הטענה לפיה סוג קיצוני זה של 'באין כאחד' יכול לחול רק במקומות שהם 'כלפי שמיא', כמו בדינים השייכים לעולם הקדשים.¹⁴⁵ ואולם בהמשך דבריו הוא

142 'באין כאחד' הוא תיאור של אירוע הלכתי שבו שני תהליכים מתרחשים בו זמנית, ובכך מעניקים תוקף זה לזה. לעיתים נוגע אירוע מעין זה בסוגיות מורכבות שכן קיומו של אחד מהתהליכים, מותנה בקיומו של האחר. כך למשל - בעל שזרק גט לתוך חצירה של אשתו. לכאורה האשה עודנה נשואה לו, ולכן אין החצר קונה את הגט עבור האשה, שכן 'כל מה שקנתה אשה קנה בעלה'. אולם אם נאמר כאן את סברת 'באין כאחד' (כפי שהגמרא אכן עושה) הרי יש לומר שבבת אחת האשה קיבלה את הגט, וממילא החצר גם קנתה עבורה, וכעת מתברר כי קבלת הגט נעשתה כדין (בכלי גיטין עז, ב).
143 השופט זילברג טען כי אכן מדובר בכלל חריג במיוחד: 'בכל המשפט העברי מצינו - עד כמה שאני יודע - רק הליך משפטי אחד, המתכחש לגמרי לנטייה הנטורליסטית ההיא, והוא: העניין של גיטו וידו, או גיטה וחצירה, באין כאחד. היינו: על ידי גט השחרור קונה הוא (העבד) לעצמו את היד, אותה יד אשר באמצעותה הוא קיבל מרבו את הגט. או - ביחס לאישה - על ידי הגט היא קונה את החצר, אשר באמצעותה קיבלה מבעלה את הגט. זהו Perpetuum Mobile - סיבה ומסובב, המפעילים הדדית זה את זה, שאילו אפשר היה, כדרך שחשבו בימי הביניים, להגשים אותו בטבע, היתה האנושות מתפטרת מכל הדאגות, כי האנרגיה לא היתה עולה אפילו פרוטה אחת' (משה זילברג, באין כאחד, ירושלים: מאגנס תשמ"ב, עמ' 166-167). ואמנם, סוגיית 'באין כאחד' זכתה לעיסוק נרחב למדי אצל למדנים וחוקרים כאחד. למקצת החומר הלמדני שנכתב בעניין ראו: ר' אריה לייב הלר, קצות החושן, ר, ה; הרב משה אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה, ירושלים תרצ"ט, מידה א (עמ' א-לב). לעיסוק מחקרי בנושא ראו אצל זילברג שם; מיכל טיקוצ'ינסקי, יסודות השיטה הלמדנית בספר 'מנחת חינוך', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ד, עמ' 121-124. ואצל נעם סמט: 'קצות החושן: ראשית הלמדנות - מאפיינים ומגמות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשע"ו, עמ' 255-253.

144 בדומה לדוגמה שנתנו קודם לכן לגבי גט אישה - האשה קנתה את הגט רק אם החצר קנתה עבורה את הגט, אבל בשביל שהחצר תקנה את הגט עלינו להכיר בכך שהאשה מגורשת, כלומר - קנתה את הגט. יש לנו כאן כביכול לולאה אין סופית, שאין כל דרך הגיונית להיכנס אליה.

145 המקרה המקורי בו עוסק רי"ע הוא בפרשנות החזקוני לשריפתן של חטאות המילואים. לפי אחד מפירושי של החזקוני, הסיבה שבגינה נשרפו חטאות המילואים, על אף שחטאת איננה נשרפת בדרך

מבהיר כי אין בידו של כלל זה ליישב את כל הסוגיות:

ואף דמצינו כמה דוכתי דאמרי' [נן] כזה סברה דבאין כאחד גם לגבי האדם, מ"מ אין לדון בזה באמת מקום ממקום, כי יש סתירות בזה. דלזימנין אמרי' [נן] סברא דבאין כאחד ולזימנין לא. וכמו שהעירותי כבר ויתבאר עוד במה שיבוא בעזה"י, ואין לדון בכל מקום ומקום רק בענייננו בעצמו וע"כ [=ועל כן] בזה אין קושי' [ה] מה שלא אמר מסברא דבאין כאחד גבי חטאת המילואים הנ"ל לגבי אכילת אדם.¹⁴⁶

על פי רי"ע, העובדה שכמה מן הסוגיות סותרות את הכלל שנתן, אין בה מספיק בכדי לקעקע את הכלל, 'כי יש סתירות בזה'.¹⁴⁷ בהמשך הדברים (שנכתבו ככל הנראה מאוחר יותר),¹⁴⁸ מגיע אמנם רי"ע למסקנה כי הסתירות ניתנות ליישוב, לפחות ברמה מסוימת,¹⁴⁹ אך בשלב הראשון מקבל רי"ע לחלוטין את מציאותן של סתירות בתוך המערכת ומודה כי ההכללה שלו למעשה לא תואמת את המקורות. כיוון שכך, שוב 'אין לדון בזה באמת מקום ממקום' על פי הסברה המכלילה של 'באין כאחד', ואף על פי כן - אין הדבר גורם לרי"ע לחזור בו מעצם ההגדרה המכלילה. ואכן, גם במקומות נוספים נוקט רי"ע במפורש בעמדה הנוטה לאפשר את קיומן של סתירות או סתירות עקיפות בין הסברות וההלכות

כלל, היא משום שבשעה שהוקרבו החטאות מיד התקדש המזבח ונמצא שהחטאות הוקרבו בחוץ, והן טעונות שריפה. ואולם, הדבר שמקדש את המזבח הוא הקרבת החטאות, כך שלכאורה יש כאן שני דברים שכל אחד מהם הוא סיבתו של האחר - הקרבת החטאות מקדשת את המזבח, וקדושת המזבח גורמת לחטאת להיחשב כמי ש'יצאה לחוץ' או לכל הפחות הוקרבה בזמן שבו לא היה מזבח (הקרבה שגם היא פסולה, כמבואר בזבחים נט, א). כפי שמעיר רי"ע בהמשך הדברים יש בעיה נוספת בפירוש זה, שכן אם החטאות צריכות להישרף משום שהן פסולות לאכילה, הרי שההקרבה שלהן נעשתה בפסול, ואם כן כיצד מועילה הקרבה זו על מנת לקדש את המזבח? ראו עוד בדברי רי"ע שם (להלן הערה 146).

קושייה מתבקשת על דברי רי"ע היא מהסוגיה שהובאה לעיל בנוגע לגט. סוגיה זו היא במובהק לא 'כלפי שמיא' אלא כלפי האדם, ובכל זאת אנו אומרים בה את הכלל של 'באין כאחד'. ואולם, אם ממילא רי"ע מגיע למסקנה המובאת בסמוך, לפיה 'אין לדון בזה באמת מקום ממקום', אזי גם המקרה של גט איננו קושייה.

- 146 ר' יוסף ענגיל, בית האוצר, חלק ב (לעיל הערה 19), עמ' 22.
- 147 דברים אלו מזכירים מעט את המכתם המובא בשמו של ר' חיים - 'מקושיות לא מתיים'. ראו במאמרו של אליקים קרומביין, 'מעבר למורכבות - בעקבות תגובתו של הרב אברהם וולפיש', נטועים, יא-יב (אלול תשס"ד), עמ' 142.
- 148 שכן בתחילת הדברים כותב רי"ע: 'נתיישבתי עוד וכו', ומוכח מתוך הדברים שהם נכתבו כתוספת מאוחרת יותר.
- 149 רי"ע מתייחס שם רק למקורות התלמודיים שיש בהם את סברת 'באין כאחד', ולא למקורות אחרים כמו פירושיהם של הראשונים, שגם מהם הוא מרבה להביא בערך זה וגם הם אמורים להיות כפופים לכללי המערכת התלמודית (וראו להלן).

העולות מתוך החקירות שלו.¹⁵⁰

לעיל ראינו כי רי"ע מרבה למצוא סתירות בלתי פתורות לסברות ולכללים המופיעים בדברי הפוסקים, הראשונים ואף בגמרא עצמה.¹⁵¹ כעת אנו מבינים את המסגרת התיאורטית שדרכה תפס רי"ע סתירות אלו. כמובן שאין בכונתו של רי"ע לערער על תוקפם של כללים או סברות שנאמרו בגמרא עצמה, ובמירב המקרים אף לא על דברים שנאמרו על ידי הראשונים או האחרונים. אלא שכפי שראינו רי"ע איננו רואה את הסתירה הלוגית ככזו המעקרת את הדיון, אלא ככלי לחשיפתן של הנקודות הרגישות והרב משמעיות המצויות באופן מובנה בהגדרות.

ג. תגובות אפשריות לקיומן של סתירות

רי"ע איננו נותן לנו הנמקה עקרונית בנוגע לאופן בו הוא מטפל בסתירות, אך ניתן להעלות על הדעת שני כיוונים עיקריים לחשיפת הנחות העומק שלו: האחד הוא הנחת אי-שלמותה של המערכת ההלכתית, דהיינו, ההנחה כי מערכת זו גדולה ומורכבת ואיננה אמורה כלל להיות קונסיסטנטית במובן החמור של המילה. הכיוון האחר הוא ההנחה כי המערכת ההלכתית דווקא שלמה, אך הדיון הלמדני בה איננו יכול, או אמור, להגיע למלוא הבנתה. עמדה זו אינה אומרת דבר לגבי טיבה של המערכת, אלא מבטאת כעין ענווה של הלמדן העומד מולה ויודע כי לא עליו המלאכה לגמור. בדברים שלהלן, אני מבקש לשלול את האפשרות הראשונה ולצדד בגרסה מרוככת של השנייה.¹⁵²

להבנת עניין זה ראוי להתרומם מעט מעבר למקרה הפרטי של רי"ע ולהסתכל על הדברים בצורתם הכללית. קל להיווכח, כי על מנת שתיווצר סתירה בין שני מקורות צריך להניח כי בין המקורות מתקיים יחסי של כפיפות ומחויבות - זה לזה, או לאותה מערכת על.¹⁵³ אם פלוני מוסר לנו שטענה כלשהי היא אמיתית בעוד אלמוני מוסר שהיא שקרית אין כאן עדיין סתירה. רק אם המערכת אחידה, כלומר כזו שאנו מניחים לגביה

150 כך למשל בגיליוני הש"ס (לעיל הערה 70), סוכה ז, א, בנוגע לסברת 'מיגו דהוי' המופיעה שם בגמרא אך נסתרת לכאורה מדברי התוספות בבבא מציעא כותב רי"ע כי 'צ"ל דאין לדמות העניינים בזה דיש דשייך ביי סברא דמגו ויש דלא שייך'; במקומות נוספים בגיליוני הש"ס (בבא קמא מה, ב, וראו גם שם, ברכות סב, ב) מאריך רי"ע לבאר ולבסס את הסברה שמקורה בדברי ספר היראים (סימן קב) 'דיש מקומות בתלמוד שהלשון שוה ואין הכוונה שוה' וכותב עליה כי 'יש עוד כזה הרבה מאוד'.

151 ליד הערה 62 ואילך.

152 לעיל ראינו כי בניגוד למסורת הלימוד המקובלת שהתעניינה ביחסים לוגיים פשוטים של 'קושיות' ו'תירוצים', עיקר מעייניו של רי"ע היו נתונים לחילוצם של עקרונות מתוך המקורות, תוך מציאת ה'שטחים האפורים' בהם מתקיים הדיון. ואולם, עדיין מוטל עלינו לברר את יחסו של רי"ע לעצם הסתירות שהוא מגלה. גם אם מציאת תחומי החפיפה (כלומר הסתירה) בין הדינים היא נושא מעניין כשלעצמו, עדיין לא נפתרת על ידי כך השאלה כיצד מתמודד רי"ע עם קיומן של הסתירות.

153 לניתוח של יחסי כפיפות אלו, ראו: Benjamin Brown, *Thoughts and Ways of Thinking: Source Theory and Its Applications*. ubiquity Press, 2017. pp. 17-40.

קונסיסטנטיות, מכילה ניגוד מסוג זה - אזי יש לראות מקרה זה כסתירה.¹⁵⁴ הלמדנות המסורתית האשכנזית, החל מבעלי התוספות,¹⁵⁵ התייחסה אל המערכת התלמודית כאל מערכת שלמה או 'כמעט שלמה'.¹⁵⁶ על פי גישה הרמוניסטית זו, הרוב המוחלט של הסתירות בין הסוגיות מקבל 'תירוץ' המסביר את מקור הסתירה המדומה ומגיע למסקנה כי למעשה הסתירה איננה קיימת. רק לגבי חלק קטן מהסתירות אנו מגיעים למסקנה הסופית כי תירוץ שכזה, לפחות לפי שעה, איננו בנמצא. לפי הרחבה מקובלת לגישה זו, כל פרשן או פוסק כפוף למערכת התלמודית ודבריו צריכים להתיישב עם המסקנה העולה מדברי הגמרא.

כאשר הפרשן, הפוסק או הלמדן, מגיעים למסקנה השנייה ואינם מצליחים למצוא תירוץ לסתירה, הם מכריזים על כך מפורשות. ברוב המקרים דיון מסוג זה נגמר ב'צריך עיון', כלומר בהודאה בכך שהתירוץ טרם נמצא, תוך תליית אי-מצויאה זו בחסרון אפיסטמולוגי בהשגה שלנו; ברמה האונטולוגית התירוץ בוודאי קיים והמערכת אכן שלמה, אולם לפי שעה התירוץ טרם התגלה. מספר מזערי של קשיים וסתירות אכן זוכה לסיווג של סוגיות סותרות (או 'מתחלפות'). אולם מקרים אלו בטלים באלף כבר אצל הראשונים, ותפוצתם רק הולכת ופוחתת עם השנים.¹⁵⁷

כך גם לגבי פרשני ופוסקי התלמוד והכפופים לו: אם דבריהם אינם מתיישבים עם הגמרא ניתן לתלות את הטעות 'בנו' - הפסיקה נכונה אלא שאנחנו לא מבינים את טעמה, או (לעיתים נדירות) 'בהם' - הפרשן או הפוסק טעה בשיקול הדעת ובאופן הסקת המסקנות שלו, אך לא בסתירה הקיימת בתוך המערכת התלמודית עצמה. גישה נוספת כלפי הסתירות מצויה אצל מי שלא מקבל את שלמות המערכת כהנחה

154 עקרונית, היה מקום להבחין בין שלמות המערכת ההלכתית לבין שלמותו של מקור כזה או אחר; אולם לצורך הפשטות, כיוון שהנחה רווחת היא בקרב הלמדנות המסורתית כי ההלכה (כלומר - המסקנות הסופיות) נובעות באופן ישיר מהתלמוד או מהכללים הנלווים אליו, נדון כעת ובסמוך בשלמותה של 'המערכת התלמודית' או ההלכה בכללה.

155 אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם. ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ז, עמ' 210.

156 'כמעט שלמה' הוא מונח בעייתי מבחינה לוגית, אבל לצרכינו נסתפק במשמעות האינטואיטיבית שלה, המובנת לפי המשך הדברים.

157 כיוון שאין זה עיקר הדיון כאן אני מזניח את המקרים בהם לכאורה יש הכרה באי שלמותה של המערכת, אולם מבחינה לוגית יש למקרים אלו חשיבות גדולה. מחקר עתידי בנושא יכול לבחון אפשרויות פרשנות שונות בנוגע לנקודה זו, דהיינו לבחינת השאלה האם אמנם יש הבדל מהותי בין שיטות לימוד המכירות בסתירות בין סוגיות בצורה גורפת לבין כאלו שמודות במקרים כאלו רק כאשר הפרשן כביכול אנוס לכך (ומעבר לכך: האם ההבדל הכמותי יוצר הבדל איכותי בעניין זה), ולהראות את ההתפתחות של הגישה הדוגלת בשלמות המערכת התלמודית לאורך השנים.

מחייבת. את תפיסה זו ניתן למצוא אצל כמה מגאוני בבל,¹⁵⁸ והיא מיוצגת בדורות האחרונים בעיקר על ידי המחקר האקדמי הביקורתי.¹⁵⁹ לפי גישה זו, את התלמוד ערכו ועיצבו אנשים שונים בתקופות שונות ולכן אין פלא בכך שהוא מכיל סתירות. היכן נמצא רי"ע ביחס לסקלה זו? מצד אחד, לא סביר לשייך את רי"ע לזרם הלמדני המסורתי, משום שלעיתים קרובות הוא איננו מוטרד על ידי סתירות וקושיות במובן הקלאסי; מצד שני, רי"ע איננו מוסר לנו בשום מקום כי הוא מערער על ההנחה הטרוויאלית של המסורת הלמדנית אליה הוא משתייך בדבר שלמות המערכת התלמודית, ולכן מסתבר עוד פחות לטעון כי עמדתו הייתה 'אקדמית' מבחינה זו. כפי שרמזתי לעיל, תשובה חלקית לשאלה זו היא כי רי"ע אחז בעמדה של 'לא עליך המלאכה לגמור'. לפי גישה זו, הקושיות הן אכן 'קשות' והן אינן מתקיימות ברובד האידיאלי. עם זאת, עצם גילוי הקושיה הוא הישג אינטלקטואלי המקדם את הידע שלנו, ולפיכך הוא ראוי להערכה אף אם הוא מגיע ללא תירוץ בצידו. לכאורה ניתן היה לקשר את קיומה של מגמה זו אצל רי"ע לפופולריות ההולכת וגוברת שלה זכתה מלאכת מציאת ה'קושיות' במהלך תקופת האחרונים. כמה מחשובי הלמדנים במאות השנים האחרונות, כמו רבי יעקב יהושע פלק, ורבי עקיבא איגר התבלטו והתפרסמו בזכות הקושיות שלהם;¹⁶⁰ הרב יואב יהושע וינגרטן, ה'חלקת יואב', בן דורו של רי"ע, אף כתב ספר שלם שהוקדש כולו למאה ושלוש קושיות בלתי פתורות - קבא דקשייתא.¹⁶¹

הסברה המקשרת בין המגמות, מקבלת חיזוק מנטייתו של רי"ע להותיר את הקצוות פרומים גם כאשר הוא מתנהג כלמדן 'רגיל' בשאר המובנים. פעמים רבות הוא מסיים

158 ישראל לוי, 'מבוא לפירוש ירושלמי נזיקין', נטועים ה (תשנ"ט), עמ' 101-120; עוזיאל פוקס, מקומם של הגאונים במסורת הנוסח של התלמוד הבבלי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג; מנחם כהנא, 'שלוש מחלוקות מוחלפות בבתי מדרשותיהם של רב ושמואל', מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 302-333.

159 ראו למשל אצל הרכבי, אברהם אליהו, זכרון לראשונים וגם לאחרונים, סנט פטרבורג תר"מ, חלק א, סימנים רכו, רמא. וראו אצל רב צעיר, תולדות הפוסקים, ניו יורק תש"ו, כרך א, עמ' 41-42 (ובמקומות נוספים בהמשך הכרך).

160 הרב יהושע פלק כ"ץ, פני יהושע, ירושלים: אור החכמה, תשנ"ח; ר' עקיבא איגר, ב'גיליון הש"ס', המופיעים לצד הגמרא בכל ההוצאות הסטנדרטיות. ראו עוד ריכוז של 1401 מקושיותיו: רבי עקיבא איגר, קושיות עצומות, בני ברק תשמ"ב.

161 ראוי לציון כי הרב וינגרטן היה תלמידו וחסידו של הרבי מסוכטשוב, רבי אברהם בורנשטיין, שהיה גם רבו של חותנו של רי"ע, ובמובן מסוים גם של רי"ע עצמו. על הקשר האמביוולנטי בין רי"ע לבין הרבי מסוכטשוב ראו: מורגנשטרן, (לעיל הערה 1, עמ' 17-19; שם, עמ' 61. על היחס מנקודת מבט חיובית יותר, ראו: פרידמן, (לעיל הערה 1), עמ' 20-21; שם, עמ' 65. וראו עוד: סורסקי (לעיל הערה 1), עמ' רכה.

מהלך באופן 'לא גמור', ועל לשונו שגור במיוחד הביטוי 'ובאתי רק להעיר'.¹⁶² ואולם, אין די בגישה זו בכדי לתת הסבר מלא לעמדתו של רי"ע בנושא. בניגוד לרב וינגרטן, שמיקד את תשומת הלב בקושיות, רי"ע אינו נותן להם מקום מיוחד במשנתו; אדרבה - את עיקר מעייניו הקדיש רי"ע דווקא לתירוצים, בעוד שבנוגע לקושיות הוא פעמים רבות כלל לא טורח להעיר על קיומן.

ד. הקשר בין המאפיינים השונים בדרכו הלמדנית של רי"ע

1. אי שלמותה (הלוגית) של המערכת התלמודית

ההסבר השלם יותר למאפייני ריבוי התירוצים והכלתן של סתירות בכתביו של רי"ע קשור לדעתי עמוקות לשאר מאפייני דרך הלימוד שלו, עליהם עמדנו לעיל. כפי שראינו, ההפשטות ה'מאחדות' של רי"ע, אשר מהוות פעמים רבות את הגורם היוצר את הקושיות, הן נועזות ולא מסורתיות בטבען.¹⁶³ ניתן בהחלט לשער כי במקום כלשהו ידע רי"ע שמושא המחקר שלו - התלמוד עצמו - לא 'חשב' בקטגוריות מחשבתיות מעין אלו באופן ישיר. רי"ע משתמש במושגים מדמיונו היצירתי, שהושפע מהתפתחותה הענפה של הספרות התלמודית עצמה, מספרות חוץ-הלכתית¹⁶⁴ וייתכן שאף מספרות שאיננה תורנית,¹⁶⁵ אולם הוא יודע ברובד כלשהו של תודעתו כי מדובר בייבוא חיצוני, שאיננו נובע מהגמרא עצמה. משום כך, הסתירות שמוצא רי"ע אינן מערערות על הנחת שלמות המערכת התלמודית, אלא על היחס בין מערכת זו לבין המושגים אותם מנסה רי"ע להחיל על המערכת. ההשלמה שלו עם העובדה כי ישנן סתירות בין המערכת התלמודית לבין מערכת המושגים שניסה להחיל עליה מעידה על מודעות כלשהי לנועזות ולחוסר הטבעיות של החיבור בין השתיים.

כמובן, רי"ע איננו הראשון ש'יוצר' סתירות על ידי מיפוי של דינים קונקרטיים לתוך מערכת מושגים רחבה יותר. קושיות רבות, במיוחד בספרות האחרונים, נוצרות בדרך דומה. אולם אם הלומד מאמין כי המיפוי שהוא עשה הוא 'מוכרח' באופן אובייקטיבי, הרי שאין בעובדה זו בכדי לערער את תוקפה של הקושיה - בסופו של דבר יש כאן סתירה.

162 ביטוי זה מופיע בכתביו מספר רב מאוד של פעמים, ועמד על כך כבר סורסקי (לעיל הערה 1, עמ' רכח). סמלי משהו, שספרו המפורסם ביותר - אתוון דאורייתא (לעיל הערה 11) - מסתיים במילים 'ובאתי בכל זה רק להעיר'. בדיקה בספרו 'בית האוצר' באמצעות מנוע החיפוש של 'אוצר החכמה' מגלה כי המילים 'באתי רק להעיר' מופיעות בכמחצית מהעמודים שבספר, כאשר במקרים רבים הם מופיעות פעמיים או שלוש באותו העמוד. שיגרת לשון זו מזכירה מאוד את הביטוי האהוב על המנחת חינוך: 'ובאתי רק לעורר' המופיע גם הוא פעמים רבות בדברי רי"ע (ברחבי המנחת חינוך מופיע הביטוי בצורתו זו המדויקת 114 פעמים, ובאופנים דומים - 304 פעמים. ע"פ חיפוש בפרויקט השו"ת). לעיל ליד הערה 83 ואילך.

164 אני נוקט בביטוי זה לציון מקורות תורניים שאינם נוגעים להלכה או לדיונים הלכתיים או למדניים, כמו ספרות הדרוש, מוסר, קבלה, פילוסופיה יהודית וחסידות.

165 ראו להלן ליד הערה 202 ואילך.

רי"ע, לעומת זאת, שהיה מהמשלבים הגדולים ביותר של עולם המושגים המופשטים עם עולם הלימוד, מעביר לנו באותה הנשימה גם מסר נוקב לגבי מידת האמינות של השילוב הזה. רי"ע לא רואה בחלק מהסתירות עליהן הוא מצביע שלו קושיות של ממש, מפני שאין כאן קושיה על המערכת התלמודית אלא רק עליו עצמו, כמי שמנסה לכפות כביכול על המערכת מושגים שאינם בהכרח טבעיים לה.

יש להעיר, כי מנהגו של רי"ע למצוא סתירות לכלים, איננו מצומצם לכללים מופשטים גרידא. כך למשל, בתחילת ספרו 'בית האוצר' דן רי"ע באריכות בכלל 'אין למידין מקודם מתן תורה',¹⁶⁶ ומוצא לכלל זה עשרות סתירות ברחבי הש"ס והמדרשים, אשר את רובן הוא משאיר ללא מענה.¹⁶⁷ ואולם, דווקא דוגמאות אלו מחדדות את ההבדל בין שני סוגי הקושיות - בעוד שבמקומות בהן הסתירות נובעות מהכללות מופשטות רי"ע אינו דן בדרך כלל ביחס הלוגי שבין המקורות, הרי שבמקומות בהן הסתירות הן 'קלאסיות' ואינן נובעות מהפשטה, רי"ע מציין במפורש את הצורך ליישב את הסתירה.¹⁶⁸ רי"ע מנסה אפוא לשלב בין מערכות מושגים ששתייהן נראות לו אמיתיות ובעלות תוקף, אך הוא איננו מתחייב לגבי הצלחת השילוב ביניהן ולגבי הקוהרנטיות של התוצאה. מבחינה לוגית טהורה, עדיין לא ברור מה בדיוק המסקנה כאשר השילוב איננו עולה יפה. שוב, קשה להאמין כי רי"ע יראה פגם כלשהי בשלמותה של המערכת התלמודית, או שהוא אחז בדעות רלטיביסטיות בנוגע ליחס בין מערכות אמת שונות. ההסבר הסביר ביותר בעיניי הוא כי רי"ע מקבל את המערכת בה הוא חושב כנתון. הוא מנסה ללמוד את התורה בכליו שלו, תוך רמה מסוימת של מודעות לכך שאין אלו אותם כלים שבאמצעותם נכתבו הדברים במקור. מכל מקום, רי"ע מעולם לא התייחס במפורש לשאלות אלו. בכתביו, הוא 'בא רק להעיר' ולחשוף בפנינו את תמונת המצב העדכנית לגבי ניסיון השילוב בין הלימוד התורני הקלאסי לבין הפשטות והכללות מבריקות מפירות דמיונו היצירתית.

גישה זו גם מטעימה את יחסו של רי"ע למערכת הדיון התלמודית כמערכת נטולת הקשר.¹⁶⁹ דרך הלימוד המסורתית, המתבססת על סתירות ועל קושיות במובן הקלאסי, מצריכה את קיומה של מערכת היררכית ברורה, שמבהירה איזו סתירה בין מקורות מהווה

166 על פי הירושלמי, מועד קטן, פרק ג הלכה ה, ומקורות נוספים.

167 בית האוצר (לעיל הערה 47), כללים ד, ז-ט. לדיון מחקרי בכלל זה ובמקורות הרבים הסותרים אותו, ראו: משה פוטולסקי, 'הכלל "אין למידין מקודם מתן תורה"', דיני ישראל, ו (תשל"ה), עמ' 195-230.

168 ראו למשל בדבריו בתחילת הספר בית האוצר (לעיל הערה 13), שהובאו לעיל, שם הוא כותב מספר פעמים: 'ק' דהא אין למידין מקודם מ'ת' (כלל ד) 'קשה ג"כ דהא אין למידין מקודם מ'ת' (כלל ז) וכן עוד פעמים רבות. מעבר לכך, דומני שאין טעם ללכת ולמנות את כל הפעמים הרבות בהם מוצא רי"ע סתירות 'קלאסיות' בין מקורות ומשאיר את הדברים בקושיה. על מנת לשבר את האוזן - הביטויים 'צ"ע' ו'רצע' ג' מופיעים רק בספריו 'אתון דאורייתא', 'לקח טוב' ו'גיליוני הש"ס' (הכלולים בפרוייקט השו"ת, גרסה 28) 838 פעמים (עם זאת, לא כל הפעמים מצינות סתירות בין מקורות).

169 כפי שהראינו לעיל ליד הערה 79 ואילך.

קושיה, ואיזו לא. רי"ע, לעומת זאת, אינו רואה בהכרח קושיה בסתירה שבין המקורות, והוא איננו ממחר לחפש תירוץ. ראייה זו מייצרת את הצורך בסידור ההיררכי של המקורות ובתיגום לפי תקופה היסטורית, ז'אנר וכדומה.

2. לימוד מבוסס סברה

יחסו של רי"ע לסתירות במערכת התלמודית קשור עמוקות לדרך הלימוד הכללית של רי"ע, העוסקת בסברות ולא בטקסטים. כפי שראינו לעיל,¹⁷⁰ ה'סברות' אצל רי"ע, הן הציר המרכזי (והבלעדי כמעט) שסביבו נסוב הדיון, ולא סוג הטקסטים, תיארוכם, או מעמדם. הטקסטים לפי גישה זו הם רק ביטויים טקסטואליים מקומיים, כעין 'מופעים' של הסברות, וככאלה הם מעניקים הזדמנות לדון בסברות כמין חומר. כך, גם כאשר רי"ע עוסק בתירוץ של סתירה בדרך מסורתית, הוא אינו מתעניין ב'הגנה' על המערכת התלמודית וביישוב הסתירה שהתגלתה בה, כי אם בשאלה האם סתירה זו עשויה ליצור אבחנה חדשה בתוך המערכת האפריורית, או האם על ידי התירוץ ניתן יהיה להבין באופן שונה את הסברה. תפיסה זו חורגת מן המודעות ההיסטורית הנמוכה של הלמדנות המסורתית או של הפלפול הקלסי. היא רואה את ההלכה כמעין מערכת של אידיאות אפלטוניות המתקיימות כביכול במרחב עצמאי, ושהביטויים הטקסטואליים 'נוטלים בה חלק' (אם נזקק שוב למינוח אפלטוני).¹⁷¹ בהיבט זה מתקרבת תפיסת התורה של רי"ע לזו של 'איש ההלכה' של הרב סולובייצ'יק.

נראה כי כל האמור לעיל מתיישב היטב גם עם שני המאפיינים הנוספים שראינו בדרך לימודו של רי"ע - הכתיבה האנציקלופדית וההמנעות מפסיקת הלכה. ניתן לראות את הסובלנות שבה נוקט רי"ע כלפי סתירות כהמשך ישיר של מגמתו האנציקלופדית. רי"ע אינו מתיימר להסביר כיצד יש ליישב את המקורות זה עם זה (על אף שהוא מאמין שעקרונית קיימת דרך לעשות זאת), או עם הסברה החיצונית, אלא הוא רק סוקר את המקורות ופורס אותם בפנינו. כמו כן, היותו של רי"ע למדן 'תיאורטי' לחלוטין שאיננו עוסק כלל בפסיקת הלכה, מאפשרת לו לנקוט בגישה זו ואיננה דוחקת בו להכריע. בהקשר ליחסו לפסיקת הלכה, מאלף להביא את דבריו של רי"ע עצמו בדרשתו לשבת שובה:

והנה עניין חכמה ודעת, הנה חכמה עניינו חזק כח השכלי וחריונותו לחדש
דברים וסברות ורעיונות שונים ורבים בגודל כח השכל שבאדם, ודעת עניינו

170 לעיל ליד הערה 79 ואילך.

171 במידה רבה דרך פעולה המתוארת כאן של רי"ע נכונה גם ביחס לתלמוד עצמו. בכך, מצטרפת מגמה 'אפלטונית' זו של התלמוד, למגמות נוספות ברוח דומה. ראו: מיכאל אברהם, ישראל בלפר, דב גבאי ואורי שילד, "האופי האפלטוני של התלמוד" בתוך: מחקרים בלוגיקה תלמודית, כרך יא, London: College Publications, 2014

כח ההכרעה, להכריע בין חלקי הסותר איזה מהם הצודק באמת ולבוא לידי החלטת דעת אמיתית.¹⁷²

לאור המאפיינים שכבר סקרנו בדרך לימודו של רי"ע ונטייתו ללמדנות תיאורטית שאינה נוגעת לפסיקת הלכה, אנו יכולים להעריך היכן יש למקם את רי"ע עצמו על הסקאלה שבין ה'חכמה' ל'דעת'. ממילא, נטייתו הטבעי של רי"ע הייתה לצד ה'חכמה' - 'כח השכלי וחריפותו לחדש דברים וסברות ורעיונות שונים ורבים'. במסגרת זו, השתדל רי"ע להימנע מפסיקת הלכה, שמטרתה היא בדיוק 'להכריע בין חלקי הסותר'.

וע"כ בכח הדעת הוא עניין ההוראה, כי ההוראה היא הלכה למעשה שמורה איך לעשות [...] וע"כ צריך לזה כח ההכרעה, כי בכל דבר וספק נופלים במחשבת האדם רעיונות רבים וחלקי סותר ולפי גודל וחוזק כח השכלי וחידודו כך מתרבים לו הסברות והראיות לכאן ולכאן ועדיין אין לו בזה ידיעת הסברא האמיתית הצודקת באמת להורות הלכה למעשה.¹⁷³

בכל סוגיה בה הוא עוסק, עולים במחשבתו של למדן יצירתי ווירטואוז כרי"ע 'רעיונות רבים וחלקי סותר', ורי"ע לא נמנע מלשתף אותנו באף רעיון מן הרעיונות הללו. 'חכמה' זו מונגדת בדרשה זו על ידי רי"ע עצמו ל'הדעת', שממנה 'כח ההכרעה' שבעזרתו יש לפסוק הלכה למעשה. הכלת הסתירות, אם כן, מתיישבת היטב עם נטייתו של רי"ע להימנע מפסיקת הלכה ועם האופי החשוף של כתיבתו.¹⁷⁴ מגמתו של רי"ע מתגלה אפוא כאנציקלופדיית במובן העמוק של המילה. מטרתו היא לפרוס בפני הקורא את מירב המקורות והסברות היכולות להיגזר מהם, אך הוא איננו כופה עליהם תבניות חשיבה נוקשות ולא משתמש בהם בהכרח לצורך תירוץ או הכרעה בין שיטות.

3. אספקטים מבניים וסגנוניים

לבסוף, יש להעיר על מאפייני דרך הלימוד של רי"ע מפרספקטיבה מבנית וסגנונית. המגמות שסקרנו, מתקשרות לאופיה הדינמי וה'אלתורי' משהו של כתיבתו של רי"ע:¹⁷⁵ לצד בהירות מחשבתית יוצאת דופן, המאפשרת לו לפרוס סברות ופרשנויות שונות באופן אפריורי ולתמצת חקירות ודיונים באופן קולע, מתאפיינת כתיבתו של רי"ע בספונטניות קיצונית שבה לעולם אין המבנה מכתוב את התוכן, כי אם משמש כנגזרת של הלך

172 ר' יוסף ענגיל, אוצרות יוסף, חלק א, וינה תרפ"א, דרשה לשבת שובה. רעיון דומה מופיע גם בדרוש א' מתוך שמונת הדרשות שלו שהתפרסמו בתוך: ר' יוסף ענגיל, אוצרות יוסף: דרוש, וינה תרפ"ב.

173 דרשה לשבת שובה, שם.

174 ראו לעיל ליד הערה 110, וליד הערה 168.

175 ראו עוד לעיל ליד הערה 58.

המחשבה של הכותב: אורכם של החידושים בלתי צפוי ומשתנה מן הקצה אל הקצה,¹⁷⁶ מקור שהופיע כבדרך אגב עשוי לשמש פתאום בסיס לדיון חדש לחלוטין, וחזרה לאחד מן הדברים שנאמרו במהלך הכתיבה לצורך פרשנות או דיון מחודשים היא תמיד אפשרית. כמו כן, במהלך הרצאת הדברים רי"ע משתמש פעמים רבות מאוד בביטויים המעידים על הספונטניות של תהליך הכתיבה שלו: 'והנה נזכרתי',¹⁷⁷ 'והנה מצאתי מקום',¹⁷⁸ 'הנה ראיתי עוד',¹⁷⁹ 'וראיתי עוד לאחד מהאחרונים ונשכח ממני אנה ראיתי',¹⁸⁰ 'ונזכרתי בגוף הרעיון הזה כבר כתוב אצלי בכתבים ישנים שלי שכתבתי זה עשר שנה'.¹⁸¹ 'מה שהבאתי באות ד' בשם הגור אריה [...] וכתבתי שאיני זוכר מקומו איה, הנה נזכרתי מקומו'.¹⁸² ביטויים אלו אמנם אינם נדירים בספרות האחרונים, אך אצל רי"ע הם שכיחים ומפורטים במיוחד.¹⁸³ המעיין בכתביו של רי"ע מקבל אם כן באופן מידי את הרושם כי מדובר בכתיבה חשופה, לרוב ערוכה באופן מינימלי, בו הכותב משתף אותנו בכל מחשבותיו. בכך נפתח לקורא צוהר לדרך מחשבתו של למדן יוצא דופן, הבקי במגוון עצום של מקורות ועושה בהם שימוש יצירתי.

סגנון כתיבה זה עוזר לנו להבין את רבגוניות עבודתו של רי"ע: מחד גיסא, כאשר יש לו שבעים תירוצים או שמונים תירוצים לקושיה אחת אין הוא נמנע מלכתוב אותם בפרוטרוט; מאידך גיסא, כאשר הוא רואה יחס מורכב בין נושאים שלא שייך לדידו לדבר בו על קושיה ותירוץ, הוא מציג את המקורות כהויתם, לעיתים תוך עמידה על היחס שביניהם (אם יש בכך תועלת), ולעיתים ללא כל התייחסות לנושא. כמו כן אם תוך כדי הצגת הנושאים עולה בראשו רעיון ליישוב סתירה בין כמה מקורות הוא מעלה גם אותו על הכתב, אף אם רעיון זה איננו מיישב את כל המקורות. רי"ע משתף אותנו במחשבותיו גם כאשר הוא מוצא להן פירוט וכאשר הוא איננו משוכנע שהן תואמות את צורת החשיבה של הטקסט. דרך עבודה זו מאפשרת לקוראים ולחוקרים גישה ישירה למהלך התודעתי הגולמי (יחסית) של רי"ע, לפני שהוא עובר דרך מסננות העריכה והמבנה.

- 176 כך למשל, באתון דאורייתא (לעיל הערה 11) כולל המחבר סימנים שאורכם עולה על עשרים עמודים (סימן ד), לצד סימנים שאורכם פחות מחצי עמוד (סימן ה).
- 177 למשל, בית האוצר (לעיל הערה 13), מערכות א-ד כלל טז, עמ' 72.
- 178 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), כלל כג.
- 179 שם.
- 180 שם, כלל יח, עמ' 74.
- 181 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), קונטרס אחרון, הוספה לכלל יג, נד.
- 182 בית האוצר (לעיל הערה 13), כלל א אות ז.
- 183 ביטויי יפה נוסף לדרך מחשבה זו ניתן למצוא בבית האוצר (לעיל הערה 13) כלל ס, עמ' 135-142. לאחר שהמחבר דן באריכות בכמה היבטים שונים של 'אין עונשין מן הדין' על פני שישה סימנים ועמודים רבים, הוא נזכר כי יש ברשותו עוד הערות על הנושא שלא התאימו לאף אחד מהסימנים, והוא כותב: 'אכתוב עוד איזה הערות בעזה"י, בענין אעמ"ד בעצם'.

ה. רי"ע ולמדני דורו

ההשוואה בין רי"ע לבין למדנים אחרים שחיו ופעלו באותה התקופה היא מתבקשת, ובדברים שלהלן אגע בקצרה רק בכמה מהדמויות הידועות בנוף הלמדני של המאה ה-19, שזכו כבר ליחס בעולם המחקר.¹⁸⁴ לצורך דיון קצר זה אאמץ אפוא את ניתוחה של טיקוצ'ינסקי לדרכי הלימוד של רבי יוסף באב"ד (ה'מנחת חינוך') ור' חיים מבריסק.¹⁸⁵ אצל הרב באב"ד אנו מוצאים דיונים למדניים מופשטים המומחשים באמצעות מקרי מבחן, שהן פעמים רבות 'דמויות חזויות' כלשונה של מיכל טיקוצ'ינסקי - אנדרווגינוס, חצי עבד וחצי בן חורין וכדומה. דמויות אלו מכילות בתוכן פוטנציאל חקירה מתמיד, שכן הן נמצאות ב'שטחים האפורים' של הדין מעצם הגדרתן, וכך ניתן לבחון באמצעותן את תחולתו של הדין, ועל ידי כך גם את מקור החיוב שלו.¹⁸⁶ כפי שמראה טיקוצ'ינסקי, הדמויות החזויות משמשות כבסיס לחקירה הדיאלקטית ובכך מהוות גם הן נדבך חשוב בהתפתחות החשיבה הישיבתית המופשטת.¹⁸⁷ על ידי החזרה לאותם מקרי בוחן עצמם במקומות שונים, מקל הרב באב"ד על ההשוואה בין המקרים, ויוצר מעין סטנדרטיזציה של הדיון, המהווה תרומה מכרעת לכינון של החקירות הישיבתיות ככלי היכול לעמוד בבסיסו של כל לימוד התורה.

ר' חיים מבריסק, ממשיך את המגמה שהחלה אצל המנחת חינוך, אלא שאצלו שהסטנדרטיזציה עוברת מהדמויות החזויות אל המושגים המופשטים עצמם. הטרמינולוגיה הבריסקאית מציעה בפני הלומדן אוצר מונחים כגון 'חפצא וגברא', 'שני דינים', 'חלות' וכדומה, שבאמצעותם הוא יכול לגשת אל חקירת הנושא בתחומים שונים

184 סורסקי העיר גם הוא כבדרך אגב על הדימיון בין דרך הלימוד 'שהורגלו בשלוש (!) הדורות האחרונים לייחס אותה לחכמי ליטא' לבין דרך החשיבה של רי"ע. ראו: סורסקי (לעיל הערה 1) עמ' רכא. בשולי הדברים מעניין לציין שמועה לפיה רבי אליעזר גורדון מטלוז הציע לרי"ע לעמוד בראשות הישיבה שם אולם רי"ע סירב להצעה (ראו: פרידמן, לעיל הערה 1, עמ' 56). בערך בתקופה זו (או קצת לפני) שימש רבי שמעון שקופ כר"מ בישיבה זו והפך אותה לאחת מהישיבות החשובות של הזרם האנליטי. מעניין לדמיין מה היה קורה אילו נעתר רי"ע להצעתו של הרב גורדון ומקבל עליו את ראשות הישיבה בטלוז.

185 למעשה ניתן למנות עוד למדנים רבים מדורו של רי"ע שהתמקדו בהפשטה של הסוגיות והמושגים התלמודיים והביאו תחום זה לידי בשלות מסוימת: הרב ריינס (1839-1915), רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק בעל 'אור שמח' (1843-1926), הרב יוסף בלוך (1860-1929), הרב שמעון שקופ (1860-1939) ורבי יצחק יעקב רבינוביץ' (1854-1919). אם למנות רק חלק מהם. מחקר מקיף עתידי עשוי להשוות בין מטבעות הלשון ודרכי החשיבה של כותבים אלו, תוך עמידה על השווה והשונה שבדרך הלימוד שלהם. מתוך כך ניתן יהיה לשער עד כמה יש לייחס השפעות חיצוניות להתפתחות המתודה הלמדנית בדור זה.

186 טיקוצ'ינסקי (לעיל הערה 143), עמ' 82-106.

187 פעמיים רבות מדברים בהקשר זה על החשיבה הבריסקאית, אולם נראה שמונח זה מטעה למדי, שכן אנחנו מוצאים סוגים דומים של חשיבה מופשטת גם אצל חכמים נוספים בני אותה התקופה, דוגמת רי"ע.

ומגוונים בעולם התורה.¹⁸⁸ 'מה שעשה ר' חיים המאוחר לר' יוסף באב"ד', טוענת טיקוצ'ינסקי, 'הוא עקירת ה"פיגומים" של הדמויות החצויות, השארת החקירה על מכונה, המשגתה והפיכתה לכלי עיוני'.¹⁸⁹

כפי שראינו לעיל, רי"ע עוסק גם הוא רבות בקביעת תחומי תחולתו של הדין מתוך ההגדרות האפריוריות, ועל כן נכונים דבריה של טיקוצ'ינסקי לגבי לא פחות משהם נכונים לגבי ר' חיים. זאת ועוד, למעשה נראה כי מתודת ההפשטה של ר' חיים רדיקלית פחות מזו שנוקט רי"ע:¹⁹⁰ בעוד רי"ע מגיע אל ההפשטה באופן ישיר וללא כל 'זרוז חיצוני', הרי שהחקירות שמציג ר' חיים נאמרות תמיד בהקשר ברור של מחלוקת או קושיה הלכתית. חוקריו וממשיכי דרכו של ר' חיים עמדו על שניות זו בשיטתו - מצד אחד נראה כי עיקר עניינו הוא במבנה המופשט של הסברות,¹⁹¹ ואולם האופן בו הוא מציג את הדברים אחוז בקושיות טקסטואליות ובמבנה הספציפי של הסוגיה שלפניו.¹⁹²

188 בעבודה שטרם התפרסמה אני חוקר את עליית התפוצה של מושגים אלו ואחרים בספרות האחרונים. ראו: <https://www.academia.edu/117483079/> אפיון מגמות בסגנון הלימוד בתקופת האחרונים באמצעים כמותיים.

189 טיקוצ'ינסקי (לעיל הערה 143), עמ' 98.

190 בהקשר זה יש לציין את רבי יוסף רוזין (הרוגאצ'ובי) שאף הוא לעיתים נחשב כמייצג קו מחשבה אנליטי, אולם חריגות, על רקע רבני הזרם האנליטי בולטת. ראו על כך: אישים ושיטות (לעיל הערה 108), עמ' 87-153; טיקוצ'ינסקי (לעיל הערה 31), 123; אורי מייטליס, 'להשפעות קבליות וחסידיות על הלמדנות של רבי יוסף רוזין', סידרא, ל (תשע"ה), עמ' 119-93; מייטליס (לעיל הערה 83) עמ' 4-5. למעשה הקירבה בין רי"ע לרוגאצ'ובי גדולה לדעתי יותר מאשר קרבתם לזרם האנליטי, וכבר העירו על דמיון זה, ראו לעיל בהערה 83. עמ' לג, הערה יט. וראו עוד: הרב כשר, מפענח צפונות, פרק א, סימן ג, בהערה ג, עמ' 55; שם, פרק י סימן ב, עמ' 191-193; שם, פרק יא, סימן יא, עמ' 202; פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 38. עם זאת, כיוון שלמדנותו של הרב רוזין נחקרה פחות, חשבתי שנקודת ייחוס מתאימה יותר תהיה ההשוואה לזרם האנליטי. השוואה יסודית בין רי"ע לבין רבי יוסף רוזין קובעת אפוא ברכה לעצמה. אנקדוטה מעניינת נוספת על הקשר בין רי"ע לרוגאצ'ובי מצאתי בעלון השבת 'אברך': 'באותו ביקור, סיפר לנו מהר"ם שפירא, שאל את רבינו, מה ההבדל בינו לבין הגאון מרוגאטשוב. השיב לו רבינו תשובה חריפה: 'השוני בינינו הוא בדיוק כמו ההבדל שבין 'רעבעצין בערב פסח' לבין 'רעבעצין בחג הפסח עצמו'. בערב הפסח, היא ניצבת במטבח כססביבה פזורים כל הכלים עקב המהומה של טרדות הימים, ולכן נראה כאילו יש הרבה כלים. אך בחג הפסח עצמו, למרות שישנה אותה כמות של כלים, מאחר שהם מסודרים על מקומם, נראה כאילו אינם מרובים כל כך. 'אני', סיים רבינו, אני כמו אותה 'רעבעצין בפסח'... ואכן, כל מי שהכירו וכל הלומד בספריו הגדולים, רואה כי כן הוא, דבר דבור על אופניו שהיה מסודר להפליא' ([בעילום שם המחבר], 'רעיוני ילדותי', אברך - שר התורה ר' יוסף ענגיל זצ"ל; גיליון ה (חשון תשע"ו), עמ' ג-ה). סיפור דומה מופיע גם אצל סורסקי (לעיל הערה 1) עמ' רכד, ואצל פרידמן (לעיל הערה 1) עמ' 28, ללא אזכור שמו של הרוגאצ'ובי.

191 בדומה למה שהראינו לעיל לגבי רי"ע (ליד הערה 171).

192 הרב אהרון ליכטנשטיין ניסח זאת כך: 'חיבורו של ר' חיים עלול להוליך אותנו שולל בהקשר זה. לכאורה, נקודת המוצא של כל קטע היא קושיה "מקומית", סתירה בת חלוף בין דברי הרמב"ם

הרב אליקים קרומביין העיר בהקשר זה על ההבדל הקיים בהקשר זה בין ר' חיים לבין נכדו הרב יוסף דב סולובייצ'יק:¹⁹³ ר' חיים התעסק רבות ב'שאלות המשניות' הנוגעות לטקסט עצמו, גם אם מתוך מטרה להגיע בסופו של דבר ל'שאלות הראשונות', הנוגעות אל בירור המושגים והסברות המופשטות. הר"ד סולובייצ'יק, לעומתו, מעוניין מראש בשאלות הראשונות.¹⁹⁴ בהקשר זה, דרך הלימוד של ר"ע קרובה דווקא יותר לזו של ר"ד סולובייצ'יק מאשר לזו של בן דורו - ר' חיים. שניהם עוסקים בעיקר בשאלות הראשונות בעוד השאלות המשניות משמשות רק כדרכי בירור לעמדותיה של הסוגיה או של הפרשן שלפנינו.

ואולם, קיימים הבדלים ניכרים בין דרך הלימוד של ר"ד סולובייצ'יק לבין זו של ר"ע. הר"ד סולובייצ'יק מוסיף לתלות את ה'מהלכים' שלו בקושיות (אף אם הן שונות מאלו של ר' חיים, כפי שמטיב הרב קרומביין להסביר), בניגוד לר"ע שלעיתים אינו נעזר בקושיות כהצדקה על מנת להציג את הדיון בין צדדי החקירה.¹⁹⁵

ואולם, ההבדל המהותי בין ר"ע לבין ר' חיים מבריסק וממשיכי דרכו חורג הרבה מעבר לדרך הצגת הדברים והשימוש בקושיות כאמצעי להרצאת התכנים. באופן כללי, ר' חיים עסק בעיקר בהפרדה בין סוגיות ובין דינים ובפסילה של השוואות היוצרות סתירות: על ידי תירוץ המבריקים אנו למידים כי הסתירה הייתה אך למראית העין וכי אין להשוות כלל בין הדברים, אלא כל דין הוא 'דין בפני עצמו'. המערכת התיאורטית העשירה

לסוגיית התלמוד, או בין שני מקומות שונים בחיבורו. אמנם, לאמיתו של דבר, המוקד הבסיסי של תורת בריסק נטוע דווקא בכעיות היסוד, בשיתין, בשאלות הבסיסיות ביותר: הכרת התופעה ההלכתית, ניתוחה, ניסוחה והגדרתה, מינה וסיווגה'. (הרב אהרן ליכטנשטיין, 'כך היא דרכה של תורת הרב' - לדרך לימודו של ר"ד סולובייצ'יק, עלון שבות בוגרים, ב (תשנ"ד), עמ' 108). ואולם, לעניות דעתי אפשר כי יד בדברים אלו מן הגוומה, והם מתארים יותר את הדרך הבריסקאית כפי שהשתקפה בדרכו של הגרי"ד, יותר מכפי שהיא מצויה בכתביו של הגר"ח. ראו גם להלן בסמוך את דברי הרב קרומביין שמהם עולה תובנה דומה. ראו עוד: הרב שלמה יוסף זיין (לעיל הערה 108) עמ' 66-69; אבינועם רוזנק, השפעות של מודלים פילוסופיים על החשיבה התלמודית של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, עבודת תזה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד, עמ' 68-126.

193 הרב אליקים קרומביין, "מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולובייצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין' - על גלגולה של מסורת לימוד", נטועים, ט (תשס"ב), עמ' 51-94.

194 'הגרי"ד עוסק בצורה גלויה, מפורשת ומקיפה, בשאלות ראשונות. ממדי תופעה זו מציבים אותו, במובן זה, במרחק משמעותי מאוד מחידושי סבו'. (הרב אליקים קרומביין, לעיל הערה 193, 74). במאמר תגובה למאמרו של הרב קרומביין, טוען הרב אברהם וולפיש כי החלוקה בין ר' חיים לבין ר"ד סולובייצ'יק היא למעשה עדינה יותר. לדידו, דרך החשיבה שלהם דומה מאוד ביסודה, ועיקר ההבדל נובע מדרך ההצגה של הדברים, ולא מדרך החשיבה. כשלעצמי השתכנעתי יותר מדבריו של הרב קרומביין הרואה כאן הבדל מהותי יותר. ראו במאמר התגובה של הרב וולפיש: אברהם וולפיש, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה - תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומביין", נטועים, יא-יב (אלול תשס"ד), עמ' 139-173, ובמאמר התגובה לתגובה באותו הכרך: אליקים קרומביין, "מעבר למורכבות - בעקבות תגובתו של הרב אברהם וולפיש", עמ' 95-138.

195 מעניין לציין בהקשר זה כי דרכו של ר"ע בהצגתה של החקירה בצורה אפריורית כפי שראינו לעיל (ליד הערה 106) נעשתה נפוצה בספרות 'ראשי הישיבות' של עשרות השנים האחרונות.

שיצר ר' חיים נועדה לחלק בין דינים, ולא לאחד אותם. רי"ע נקט בדיוק את הכיוון ההפוך: מטרתו היא ליצור הכללות הקושרות בין סוגיות ומראות את המשותף ביניהן אף במחיר יצירת של סתירות מדומות או אמיתיות.

כך, אצל ר' חיים מוקד החידוש הוא התירוץ. הקושיה שהוא מציג היא כמעט תמיד קושיה 'קלאסית', שפעמים רבות כבר מופיעה בדברי המפרשים שקדמו לו. לא שם עיקר כוחו וחידושו. החידוש של ר' חיים הוא בתירוץ - באופן שבו הוא מפריד בין הדינים ומסביר מדוע הם אינם דומים. לעומת זאת, אצל רי"ע החידוש הוא בשלב הקושיה - בהשוואה בין הדינים. התירוצים אפוא חשובים פחות - הם יכולים להיות רבים, לסתור זה את זה, או לא להתקיים כלל.

בספרו החשוב על הזרם האנליטי מונה נורמן סולומון את ה'חריפות' כמאפיין הראשון מתוך מששת המאפיינים העיקריים של זרם זה.¹⁹⁶ בניגוד לדרכי לימוד המעלות על נס בעיקר את הבקאות במקורות, על מנת ללמוד ולחקור בשיטת בריסק נדרשת על פי רוב בעיקר 'חריפות', כלומר שליטה בעומק הטקסט ובעקרונותיו. רי"ע נבדל מלמדני בריסק בנוגע למאפיין זה: בעוד אצל הבריסקאים תפסה החריפות את הבכורה וחשיבותה של הבקאות הייתה משנית לחלוטין, הרי שאצל רי"ע תופסת הבקאות מקום מרכזי.¹⁹⁷ רי"ע לא היה רק בקיא בכל קשת המקורות התורניים אלא גם תיעל בקיאות זו להעמקת ההגדרות המופשטות שלו.¹⁹⁸ כך, הבקאות של רי"ע ויכולתו לחבר בין סוגיות השונות זו מזו לחלוטין לכאורה היא איננה רק אמצעי סגנוני של חקירותיו, אלא אחת מן המגדירים הבסיסיים ביותר שלהן. ההגדרה המופשטת אותה חוקר רי"ע מתגלה במלא הדרה ומורכבותה רק כאשר ישנן מספר סוגיות שונות המתקשרות אליה באופנים שונים.¹⁹⁹

196 סולומון (לעיל הערה 31), עמ' 103-116.

197 רושמי תולדותיו של רי"ע מלאים בסיפורי גוזמאות על בקיאותו המופלגת, שאכן משתקפת מתוך ספריו הרבים. ראו קיבוץ של מירב המקורות והסיפורים בעניין זה אצל פרידמן (לעיל הערה 1), 23-29.

198 ראו בהקשר זה את דברי זיון על בקיאותו של רי"ע ב'גיליוני הש"ס' (הרב שלמה יוסף זיון, סופרים וספרים, כרך ב', הוצאת ספרים אברהם ציוני, תל-אביב: תשי"ט, 150): 'הרי זו בקיאות של "השוואות" ו"הפתעות"'. רבי יוסף מגלה נקודות הדמיון של העניין הנידון במקומות שלא יעלה על ליבנו לעולם. ולא מפני ש'דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר': אם "המקום האחר" הוא גלוי ומפורש, הרי ה"עשירות" מסורה בידי כל מי "תלמודו בידו", אבל יש וה"עושר" הוא צפון וטמון. ה"מרגניא" מכוסה ב"חספא". בקיאות שכיחה, אפילו כשהיא גדולה למדי מבחינה כמותית, לא תספיק להגיע לאותם האוצרות הספונים. הרגשתו המיוחדת של רבי יוסף ענגיל הכירה בנקודה ההגייונית הגנוזה במאמר חז"ל שגור ואז היה מוציאה ומציעה לכל. הבקיאות הרחבה שלו, בקיאות במובן הרגיל, סייעה לו לצרף לאות נקודה מקומות אין מספר מבבלי וירושלמי ומכל "חדרי תורה" (דברים אלו מובאים גם אצל סורסקי, לעיל הערה 1, רכ-רכא, ואצל פרידמן, לעיל הערה 1, עמ' 38).

199 דברים דומים נאמרו על ידי הרב כשר בנוגע לרוגאצ'ובי: 'הרוגאצ'ובי המפורסם ומקובל בעולם בתור ה"סיני" היחיד והמצוין במשך הרבה דורות, מדגיש תדיר ערך ה"סברא" [...] ולהשתמש בסגנונו של בעל "צפנת פענח" הייתי אומר ש"סיני" ו"עוקר הרים" הם אצלו בבחינת "הרכבה מזגית" ולא בבחינת

מאפיין נוסף שלגביו נראה כי רלוונטי להשוות את עבודתו של רי"ע לזו של הזרם האנליטי מבית בריסק, הוא המינוח בו משתמש רי"ע לתיאור החקירות שלו. כפי שכבר מעיר סולומון, בריסקאים, או לפחות 'הגרעין הקשה' שלהם, השתמש על פי רוב באוצר מונחים מסוים וקבוע. רבים ממונחים אלו שאולים מעולם תוכן חוץ-הלכתי,²⁰⁰ כמו הפילוסופיה היהודית והמוסר.²⁰¹ כמו כן, נדונה במחקר אפשרות ההשפעה הישירה או העקיפה של ההתפתחויות התיאורטית בתחום הפילוסופיה של המשפט על צורת החשיבה הבריסקאית.²⁰²

על אף שלא ידוע לנו על קשר ישיר בין רי"ע לבין דמות כלשהי מן הזרם האנליטי, המונחים הננקטים על ידיהם הם לעיתים קרובות למדי דומים.²⁰³ ואולם, במקרה של רי"ע, נראה כי ההשפעות מתחומים תורניים שאינם הלכתיים מפורשות הרבה יותר. ראשית - אנו יודעים כי הוא עסק רבות גם בתחומים שאינם הלכתיים, ואף כתב חידושים בתחומים אלו.²⁰⁴ מעבר לכך, ניתן למצוא אף בכתביו ההלכתיים של רי"ע אזכורים לספרי קבלה ומוסר, פילוסופיה יהודית ופרשני מקרא,²⁰⁵ אף כי אזכורים אלו אינם רבים בהשוואה לאזכורים התלמודיים המהווים רוב בניין ומניין של המקורות הנדונים, בכל כתביו של רי"ע, כולל אלו הלא-הלכתיים.²⁰⁶

בנוגע להיכרות עם חומרים שאינם תורניים, הרי שרושמי תולדותיו של רי"ע יודעים לספר לנו על האווירה המשפטית ששררה בבית בו גדל,²⁰⁷ על שליטתו בשפה הגרמנית²⁰⁸

"הרכבה שכנית". [...] כל סברא וחילוק שהוא מחדש הוא מבסס אותם בבקאות נפלאה ונשגבה בים התלמוד' (כשר, לעיל הערה 83, עמ' 19).

- 200 ראו לעיל הערה 164.
- 201 סולומון (לעיל הערה 31), עמ' 177-196.
- 202 סולומון (לעיל הערה 31), עמ' 86-89; בראון (לעיל הערה 78), עמ' 339-349.
- 203 ראו למשל - אתוון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן י. שם, סימן יג. בהם הוא משתמש בטרמינולוגיה המזוהה יותר מכל עם שיטת הלימוד הבריסקאית: 'חפצא' ו'גברא'.
- 204 על פי עדותו של ר' דוד מורגנשטרן נכדו, כתב רי"ע 30 כרכים בחכמת הקבלה, דרוש ורמז בתנ"ך וש"ס בבלי וירושלמי עפ"י יסודי הקבלה, והגהות על כל הש"ס בבלי וירושלמי (ר' דוד מורגנשטרן, פתיחה לחוסן יוסף, לעיל הערה 48, עמ' 7-8). וראו עוד לעיל בהערות 38 ואילך, וליד הערה 49.
- 205 רי"ע אינו היחיד שנקט בגישה זו. הרב ריינס (1839-1915), הרב יוסף בלוך (1860-1929), והורגאצ'ובר (1858-1936), וראו עוד לעיל בהערה 190) למשל, הם דוגמאות לכמה כותבים מרכזיים בני דורו שנקטו בגישה דומה ופנו למקורות תורניים חוץ-הלכתיים.
- 206 ר' דוד מורגנשטרן מתייחס לנטייה זו של סבו, ודרש אותה, כמובן, לשבח - 'גישתו המקורית לקבלה היתה כי הוא לא נכנס אל המערבולת של חכמת הנסתר דרך ספרי הקבלה, אלא במסלול הנגלה'. מורגנשטרן (לעיל הערה 1) עמ' 14.
- 207 מורגנשטרן (לעיל הערה 1, עמ' 5-8), וראו עוד לעיל הערה 4). לדבריו, רישומיה של ההשכלה המשפטית ששררה בבית, ניכרים בכתביו של רי"ע (שם).
- 208 מורגנשטרן (לעיל הערה 1, עמ' 5-8), והוא מוסיף ומספר בגאווה כי רי"ע השתמש בידיעותיו בשפה הגרמנית ובשיטות המשפט גם לאחר שנים רבות, כששימש אב בית הדין בקראקוב, כשהיה 'מציע

ועל היכרותו עם עולם החול באופן כללי.²⁰⁹ עם זאת, לא מצאתי בכתביו הרבים של רי"ע שנותרו בידינו שום אזכור ישיר של ספר, חיבור שאיננו תורני. מסתבר אפוא לומר כי עיקרה של הטרימינולוגיה ודרך החשיבה של רי"ע היא תוצר של ההתפתחות אורגנית של הספרות התלמודית עצמה. להתפתחות אורגנית זו יש להוסיף שיעור לא מבוטל של השראה ממקורות חוץ-הלכתיים ומיזוגם בתוך עולם המושגים ההלכתי-למדני. בנוסף, אין סיבה לפסול באופן קטגורי השפעה של מקורות חיצוניים על הניסוח ועל דרך החשיבה של רי"ע, אם כי לא מצאתי ראיות להשפעה כזו.

סיכום

רי"ע היה למדן מקורי וחדשן שדמותו הייחודית טרם זכתה למחקר אקדמי. במאמר זה ניסיתי לסקור בקצרה את המאפיינים העיקריים של דרך לימודו ואת תפיסות העומק שהיא מגלמת. מבחינה צורנית, נטה רי"ע פעמים רבות לכתיבה אנציקלופדית, דבר הבא לידי ביטוי באופן מובהק בספרו האנציקלופדי 'בית האוצר'. ואולם, גם כאשר אין לכך עדות מבנית חיצונית ברורה, עיקר מגמתו של רי"ע פעמים רבות היא לסקור את הסוגיה. כפי שראינו, הציר המרכזי שעליו נסובה הסקירה הוא ציר הסברה המופשטת, תוך התעלמות (בוטה לעיתים) מההקשר הסגנוני או התקופתי שבו נאמרו הדברים. מבחינה תוכנית מרבה רי"ע להעלות הפשטות מקוריות. סברותיו של רי"ע מצטיינות ברמות הפשטה גבוהות במיוחד, המזכירות במקצת את ההפשטות של הזרם האנגליטי ומושגים בעלי גוון פילוסופי מאידך.

רי"ע מרבה בכתביו להציע תירוצים רבים לקושיותיו, ושניים מספריו מוקדשים לתירוצים רבים לקושייה בודדת. ביקשתי לקשור בין מגמה זו לכתיבתו האנציקלופדית של רי"ע, והראיתי כי רי"ע איננו מסתפק בריבוי התירוצים, והוא יכול להציע הסברים מקבילים מרובים גם בפרשנות סוגיה או כאשר הוא מחפש מקור של דין או סברה. יתרה מכך, רי"ע איננו חושש מהיווצרותן של סתירות בין מקורות שונים, עליהן הוא מצביע לעיתים במפורש.

רי"ע כמעט ולא עסק בהלכה למעשה בכתביו. על אף שבין הספרים שפרסם נמנים בין היתר שו"ת, הערות על חלק יורה דעה שבשולחן ערוך והערות על קונטרס העוסק בהלכות שביעית בזמן הזה, עיון בספרים אלו מראה כי גם כאשר עסק בהלכה, הדיון הלמדני-תיאורטי הוא זה שעמד בראש מעייניו.

²⁰⁹ לצדדים לחתום על שטר בורות, והיה מוציא פסק דין, בעל ערך משפטי, שאפשר היה להוציאו אל הפועל באמצעות המוסדות המשפטיים החוקיים' (שם, עמ' 39).

מורגנשטרן (לעיל הערה 1, עמ' 5-8, ובעוד מספר מקומות בחיבור). את הדי הדברים ניתן למצוא גם בדבריו של סורסקי, המעיד כי 'באחרית ימיו התבטא רבי יוסף, באוני נכדיו, כי ידע מתמיד שבכח כשרונותיו הגהו מסוגל להגיע להישגים כבירים בכל חכמה ומדע, אבל נפשו חשקה בתורה, ו'הריני מודה לאלקים שחנן אותי בשכל לבחור בתורה'". (סורסקי, לעיל הערה 1, עמ' רכ).

מתוך הדגמה וניתוח של מאפיינים אלו ביקשתי לעמוד על תפיסות העומק המונחות ביסודן לגבי טיבה של ההלכה ושל הפרשנות ההלכתית. ניתוח זה העלה כי רי"ע נוקט בגישה שאפשר לכנותה 'פלורליזם למדני', המאפשרת ריבוי הסברים שאינם בהכרח עולים בקנה אחד ועם זאת יכולים להמשיך לחיות בשלום זה עם זה. גישתו זו של רי"ע אינה נובעת ככל הנראה מתפיסת אי-שלמותה של המערכת ההלכתית, שכן ההנחה היא כי רי"ע דוגל בתפיסה המניחה את שלמותה, אלא מתבססת על עקרונות אחרים: עקרון 'לא עליך המלאכה לגמור', המצוי גם בכתביהם של אחרונים נוספים; גישתו האנציקלופדית של רי"ע המבקשת לסקור ולבחון את המקורות ולהעמידם זה בצד זה, מבלי בהכרח לטעון ליחס ספציפי המתקיים ביניהם; ואולי גם הכרה מרומזת מצדו של רי"ע בדבר אי התאמה בין עולם המונחים המופשטים בהם משתמש הלמדן לבין המערכת אותה הוא חוקר. הנחה מרומזת זו גורמת לכך שסתירות הנובעות מהחלת קטגוריות מופשטות לעיתים אינן נשפטות כלל כ'קושיות' שכן 'אין לדון בזה באמת ממקום למקום'. במאמר ראשוני זה ביקשתי לשרטט את המאפיינים העיקריים בדרך לימודו של רי"ע: בניגוד ל'איש ההלכה' הבריסקאי המשלב בין איש הדת לאיש הדעת, 'איש ההלכה' בדמותו של רי"ע משלב את איש הדת עם דמויות ארכיטיפיות הקרובות יותר לאלה של הדיאלקטיקן היווני, של איש האשכולות הרנסנסטי או של האנציקלופדיסט הצרפתי. אף שהוא בונה מערכת שאיננה נשאבת מן המציאות האמפירית, היא איננה מערכת סגורה להלכה בלבד, אלא ניזונה מכל חלקי התורה. יתר על כן, 'איש ההלכה' הדמיוני ברוח רי"ע איננו חושב בקטגוריות חדות ונוקשות אלא בסברות גמישות בעלות קצוות פתוחים. דומה כי דמותו הדמיונית של איש הלכה זה איננה רק מעשירה את קשת הדמויות הלמדניות של הזמן המודרני, אלא גם מאתגרת כמה מהן באלטרנטיבה מרשימה, ואף עשויה לשמש בסיס לכיוונים רעיוניים חדשים.