

ספר

שבעה עינים



שלשה חמה מטיבי סעד' וסעדא דלבא לב חכס יקה מצות זה
משה רבינו הגדול בענקים המפורסם הרמב"ן זלה"ה לפרק זה
בחדר ולמסכת מכות *

וספר הזכות על השנות רבינו הגדול הראב"ד זלה"ה נגד ראש הפוסקים נ"י ע"ה כ"ה
הרי"ף זלה"ה *

וארכבה פה מטיבי הלכות ט"ח נחמדיס ווד' באוני ארן כ"ה רבינו הגדול מהר"י אבוביב זלה"ה: והגמר
פנדול עזר' די לאון זלה"ה * והבעל כנפיש רבינו ניסים בן באן פגשת זלה"ה * וגדול הניגה רבינו
יחזק בן ותיית זלה"ה *

והשנעה עינים היו סגורים וסתומים עד שהעיר ה' רוחו הטהור להחנכ' השלם
נמהור"ר יעקב לונדין גר"ו והוציא' לאור בעמל ויגיע רנה *

ומשאתפו הגביר המפורסם הנגון כמרה"ד אברהם בן ליהוב
הגדול כמוהר"ר רפא' מילרולה גר"ו
המדפיס *

בעיר ליוורנו יע"א

שלימא עבירתיה בסדר והמלאכה היתה דים לפיק

IN LIVORNO MDCCXLV.

Nella Stamperia d'Abraham Meldola *Con Licenza de' Superiori,*
e Privilegio di S. A. R.

דרכם בקודש

על שיטת לימוד התלמוד בקרב מגורשי ספרד

דניאל בויארין

אחת התכונות הרוחניות המעניינות ביותר של יהדות ספרד לאחר הגירוש היא האינטגרציה השלמה בין התחומים השונים של תרבותה. אפשר שמתוך השפעת הרמב"ם שהיתה חזקה עליהם, הם אף הרחיקו לכת ממנו ויצרו מתודה פילוסופית-עיונית כדי לפרש לא את המקרא בלבד אלא גם את התלמוד, וכך איחדו במתודה את שלושת המדעים החשובים ליהודים בדורם: התורה שבכתב,¹ התורה שבעל-פה, והפילוסופיה. הכינוי 'עיון' שבו הם כינו את הפרשנות לתלמוד כבר מלמד על אינטגרציה זו, שכן באותם זמנים אין 'עיון' אלא כינוי למחקר פילוסופי ראציונאלי.² אפשר לומר שעד לאסכולה הפילולוגית-היסטורית בדורות האחרונים לא קם בישראל בית-מדרש אחר שיישם בהיקף כזה את השיטה המדעית הכללית של ימיו לעיון בתלמוד. להלן אתאר בקווים כלליים קצת מטיבה של אסכולה מיוחדת זו בפרשנות התלמוד ואצביע על חשיבות מחקרה.

ראשיתה של דרך העיון או הפלפול,³ כפי שנתכנתה אסכולה זו, על אדמת-ספרד היא בדורות האחרונים שלפני הגירוש. בלימוד התלמוד כבר פסקה שלשלת הראשונים הספרדיים הגדולים מבית-מדרש הרמב"ן, והנה קמה בקאשטיליה ישיבה אחת בסגנון חדש, ישיבתו של הגאון מהר"י קאנפנטון. על מוצאה של ישיבה זו ידוע לנו מעט מאוד,⁴ אבל על תוצאותיה החומר מרובה ועשיר. הישיבה של הגאון הקאשטיליאני

* גוף המאמר תחילתו בהרצאה במכון בן-צבי, י"א טבת תשל"ט. אני מודה לפרופ' יעקב זוסמן שקרא את ההרצאה והשפיע עלי שפע טוב בענייני סגנון ותוכן; וכן לפרופ' יעקב בלידשטיין שעזר לי להבהיר כמה נקודות שלא היו ברורות דיין.

1 על השימוש במתודה הזאת בפרשנות המקרא עיין מאמרו מאיר-העיניים של שמעון שלם ז"ל, 'המתודה הפרשנית של ר' יוסף טאיטאצאק וחוגו', ספונות, יא = ספר יוון, א, עמ' קטו-קלד. מפליא הדבר עד כמה דומה המתודה המתוארת שם לדרך העיון בתלמוד, ואיש טרם חקר דמיון זה.

2 ראה יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, ערך עיון. ועיין להלן מה שכתב על זה מו"ר פרופ' ח"ז דימטרובסקי במאמרו 'בית-מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת', ספונות, ז (= ספר צפת, ב) (להלן: דימטרובסקי, בירב), עמ' עז-פא.

3 ראוי להעיר כאן, שאין הפלפול עניין של המצאת השוואות מדומות וחילוקים דחוקים בין סוגיות רחוקות, כדעה הרווחת בעם, אלא כמעט ההפך הגמור. הטעות נבעה כנראה מאי-הבנת המונח 'חילוק'. עיין: פרופ' ח"ז דימטרובסקי, 'על דרך הפלפול', ספר היובל לשלום בארון, עמ' ח.

4 ראה אברהם דור, 'לקורותיו של ר' יצחק קאנפנטון' קרית ספר, נא, עמ' 324-326.

וספרו 'דרכי הגמרא'⁵ פתחו תקופה חדשה בלימוד התלמוד, שכן במשך יותר ממאתיים שנה נתקבלה שיטתם בלימוד התלמוד בכל קהילות-המזרח, שאליהן הגיעו המגורשים, ואף השפיעה השפעה של ממש על הלימוד בארצות אשכנז.⁶ על הר"י ועל תלמידיו כותב ר' אליהו קפשאלי:

ויקם ה' מושיע לישראל את האשל הגדול, עוז ומגדול, סיני ועוקר הרים, אמיץ לכו בגבורים, החכם הרב הגדול ר' יצחק קאנפאנטון ז"ל והחזיר כהנים לעבודתם ולוים לדוכנם, וישראל למעמדם, והחזיר עטרה ליושנה ולאיתנה, ועשה תלמידים [ם] הרבה ועשה סייג לתורה. ומגדולי תלמידיו וידידיו היו ארבעה אשר מהם שתו כל העולם מים חיים וטובים והמה בכתובים. שם הראשון עוקר הרים וטוחנן זה בזה, בוצינא ופלפלא חריפא, הרב ר' יצחק אבוהב ז"ל ולא היה לו כי אם עין אחד ואחד היה בדורו. ושם השני סיני וה' מסיני בא, רבה דעמיה ומדברנא דאומתיה החכם ר' יצחק דליאון. ושם השלישי יושב בשבת תחכמוני עדי"נו העצני, החכם ר' יוסף חיון ז"ל נכה רגלים. והנהר הרביעי הוא פרת שמימו פורין ורבין החכם ר' שמעון מ"מי מימיו נאמנים, בחסדי דוד נאמנים. ופעם א' היו יושבים אלה הארבעה ראשים על מצבת בית הכנסת מבחוץ ועבר איש חכם מביניהם וירא אותם, ויען ויאמר: על אכן אחת שבעה עינים, כי היו עיני ישראל ומאוריהם, ארזיהם ומבחר גבוריהם, ומן ארבעתם יצא תורה בספרד ובפורטוגל ובארץ המערב, לכל המקום אשר הלכו שם הלכה ברכה לרגלם בגבורה, ולולי הם כבר כלתה תורה.*⁶

תלמידים אלה של הר"י קאנפנטון היו מוריהם של מרביצי-התורה וראשי הישיבות הגדולות של צפת וירושלים, של קושטא ושאלוניקי, של קאהיר ופאס. הר"י בירב, מרן ר"י קארו, ר"ב אשכנזי והרדב"ז היו רק כמה מגדולי התורה שלמדו לפי שיטת העיון, ומה רב התימה שדרך-לימוד זו נשכחה כמעט כליל ולא נזכרה בסדנת-המחקר⁷ ולא בבית-המדרש, כמעט עד לדורנו ממש.

הראשון שתיאר בפרוטרוט את הייחוד שבדרך לימודם של חכמי המגורשים היה מו"ר פרופ' ח"ז דימיטרובסקי במאמרו 'בית מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת'.⁸ בעקבותיו בא חיים בנטוב במאמרו 'שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורכיה', ספונות, יג.

5 ראה מה שכתבו על ספר זה פרופ' ח"ז דימיטרובסקי במאמרו הנ"ל בספונות ועמיתו ח' בנטוב במאמרו 'שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורכיה', ספונות, יג.

6 ראה על זה מאמרו הנ"ל של פרופ' ח"ז דימיטרובסקי 'על דרך הפלפול', עמ' נ-נד.
*6 סדר אליהו זוטא לר' אליהו קפשאלי, מהדורת אריה שמואלביץ, שלמה סימנוסון, ומאיר בנייהו, ירושלים תשל"ט, עמ' 179, ועיין הערות המהדירים שם.

7 היוצאים מכלל זה רק מוכיחים עליו. החכם א' יעלינק בספרו קונטרס הכללים (עמ' 6, הערה 2) הקדיש הערת-שוליים זעירה אחת למיוחד שבספר דרכי הגמרא. מלבד זה דנו בנושא הזה בקיצור נמרץ ר"מ רבינוביץ, והרב י"ל פישמן זצ"ל, שניהם בספר היובל לרב"מ לוי. עיין ח"ז דימיטרובסקי, בירב, עמ' פה, הערות 275-276.

8 ספונות, ז (= ספר צפת, ב), עמ' מג-קב.

ותורכיה⁹ והרחיב את ידיעותינו, הן בתחום הביבליוגרפי, כלומר כתבי־יד וספרי־דפוס מן האסכולה הזאת, והן מבחינה עניינית, כלומר הבנת הדרכים המיוחדות לשיטה ולמונחיה.

במה היה ייחודה של שיטת העיון?

- (א) עיון מרבי בסוגיה המקומית, כדי להבין כל פרט ופרט של לשונה וסברתה.
 (ב) פיתוח היכולת הפרשנית העצמאית של הלומד, ואף יכולתו להבין מה עשוי להיות פירוש נכון בסוגיה ומדוע.
 (ג) נסיון ראשון לתאר באורח שיטתי את ההגיון התלמודי ולהשוותו להגיון המערבי המקובל בימיהם.¹⁰

עיון מרבי בסוגיה המקומית כיצד? לא פלש העיון מתוך גבולותיה של הסוגיה הנלמדת באותה השעה – וסוגיה כאן במובנה הספציפי, המשא־ומתן על נושא אחד במקום אחד בגמרא. לא הובאו בבית־המדרש לא סוגיות מקבילות ולא סוגיות מוחלפות, זאת כמובן בניגוד גמור לשיטת הראשונים. בתוך תחומי הסוגיה, לעומת זאת, היה המחקר קפדני ומייגע ומאריך. חידושי מהר"י אבוהב לפרק הראשון של כתובות, למשל, ממלאים לא פחות ממאה ושמונים עמודים של כתב־יד.¹¹ עיון זה מיוסד היה על שלושה עקרונות.

העקרון הראשון הוא שיש לפרש כל מלה וכל אות שבספר כדי שלא תישאר אפילו אחת שלא לצורך. מאמץ כזה מבוסס על היסוד, שהתלמוד ספר ערוך ושקול בתכלית הצמצום ובתכלית השכלול – זו אותה הנחת־יסוד, שעליה מבוסס הדין התנאי בתורה והדין האמוראי במשנה.¹² ולא הגמרא בלבד צריכה להתפרש באופן שיהיה צורך בכל תיבה ותיבה, אלא אף מפרשיה הגדולים, וביחוד רש"י והרמב"ן, ומאוחר יותר אף התוספות.¹³ רגילים מאוד בלשונם של מפרשים אלה משפטים כמו, 'יש לעיין

9 ספונות, יג (= ספר ויון, ג), עמ' ה-קג. רוב הנקודות הנידונות פה כבר הועלו בשני המאמרים הנ"ל, והרוצה לעמוד ביתר פירוט על דרך הלימוד הזאת יעיין בהם. דוגמה ליישום המתודה לביאור פרק מן התלמוד – במאמרי 'חידושי פרק הזהב שבספר מהררי נמרים', מחקרים ומקורות, בית־המדרש לרבנים באמריקה (תשל"ח), עמ' 445-511.

10 ואמנם עדיין לא ברור מה היו המקורות לתורת־ההגיון, שבהם השתמשו החכמים השונים מבית־המדרש הזה ועד כמה הייתה הלוגיקה אצלם מעורכנת וחיה או להפך (וראה להלן, הערה 28).

11 כ"י קיימברידג' Add. 488, שאני מהדירו עתה, בחסותו של מכון בן־צבי, כחלק ממחקר על דרכי־הלימוד של מהר"י אבוהב ותלמידיו. רוב הדוגמאות דלהלן לקוחות מספר זה.

12 ראה ישראל תא־שמע, 'תוספות גורניש', סיני, סח, עמ' קנט, הע' 10. אולם לדעתי אין זה הסבר מספיק לכל התופעה.

13 התוספות אינם מוזכרים כלל בספרו של מהר"י קאנפנטון ואף לא בחידושי ר"י אבוהב לכתובות (ראה לעיל הערה 11). בשני חיבורים אלה הדין הוא ברש"י וברמב"ן, פרט למקומות שבהם הרמב"ן מביא את התוספות. ראה גם בנטוב, שם, עמ' טו. ברם, בדור שלאחר־מכן מקומו של הרמב"ן בעיון תפוס על־ידי התוספות, כנראה בהשפעת דפוס־התלמוד (ראה דימיטרובסקי, בירב, ספונות, ז, עמ' פט-צ). יש לציין שבכתב־יד אחר (כת"י שטראסבורג 31), המוכתר אף הוא 'חידושי מהר"י אבוהב לכתובות ויבמות' רוב הדין הוא בתוספות, והדבר צריך עיון. אני מודה לד"ר אברהם דוד שהפנה את תשומת־לבי לאותו כתב־יד.

מדוע האריך המחבר כל כך, לא היה לו לומר אלא... /ויובא נוסח קצר יותר שלכאורה מביע את כוונתו במלואה. כמוכן, תוביל דרישה כזאת להתעמקות, ולפעמים אף להתחפרות, בכל נקודה ונקודה שבסוגיה ובמפרשיה להעלות כוונות סמויות, כדי שלא יישאר דבר לריק. עד כאן העקרון הראשון.

העקרון השני – חייב שיהיה תיאום מלא בין הלשון למובנה. כלומר, שאין להסתפק בפירוש הפותר בעיות הסברא וההלכה שבסוגיה, אם אין הלשון 'מורה' על הפירוש שהוא בלא דוחק. עקרון זה קשור, כמוכן, עם קודמו, שכן התיאום בין הלשון והמובן מחייב הימנעות ממלים מיותרות, אולם הוא גם מוסיף על הראשון ומחייב שלא תהיינה מלים חסרות או בלתי-מדוייקות להבעת כוונות הטקסט. מכאן, שאם אין דברי הספר או מפרשיו הולמים בדיוק את המובן הנראה כמחוייב מהקשרם, יש התאמץ ולהעמיק ולהעלות פירוש מדוייק יותר לסוגיה כולה, עד שכל דבריה יהיו מכוונים ומדוייקים. בד בבד גם היתה קיימת רגישות ביקורתית לענייני דקדוק ונוסח.¹⁴ נקח, למשל, את המשנה הראשונה של כתובות: בתולה נישאת ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי שפעמים בשבת בתי-דינים יושבים בעירות ביום השני וביום החמישי שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית-דין. מעיר על זה מהר"י אבוהב¹⁵ וטוען שלכאורה היה צריך להיות, 'ואם היה לו וכו'', ואילו לפי הנוסח הקיים נראה ש'שאם היה לו וכו'' נתינת טעם היא למדוע יושבים בתי-הדין. ברי שאף אם לא נקבל את פתרונן של מהר"י אבוהב לבעיה זו, השאלה נכונה ודורשת פתרון.¹⁶ וכל זה נובע מן העקרון השני.

העקרון השלישי הוא שיש אך שני צדדים בסוגיה, אחד המעמיד טענה מסויימת ומגן עליה, הוא הנקרא 'תרצן', והשני המנסה להפיל את דבריו, הנקרא 'מקשן'. הפירוש הנכון לסוגיה יהיה זה שיסביר לנו את הנחותיהם היסודיות וסברותיהם של שני צדדים אלה, כדי שנכין את המחלוקת שביניהם ואת ראיות שניהם. היות שיש רק מקשן אחד ורק תרצן אחד, יש להקפיד שסברות אלו תישארנה אחידות ועקיבות במשך כל הסוגיה; ואם לאו, חייבים אנו להסביר מה גרם לשינוי הסברה. זאת ועוד: הקדמתנו היא שמהתנאים, האמוראים והראשונים היו כולם חכמים שלמים וכל דבריהם

14 ודאי אין זה קו מבדיל בין אסכולה זו ובין הראשונים, אולם מבדיל הוא בינה ובין רוב האחרונים. והנה הוכיח פרופ' ח"ז דימיטרובסקי – בהרצאה שיעוד לא ראתה אור – שאפילו באשכנז קמה ספרות ההגהות, כלומר תיקוני נוסח הדפוס של גפ"ת, באותו בית-המדרש שהצטיין והתפרסם דווקא בגלל פלפולו החרף, הלא היא ישיבת ר' שלום שכנא. ובוודאי דברים בגו.

15 בספר הנזכר לעיל, הע' 11.

16 ואמנם, לדעתי, פתרון הבעיה נעוץ בתולדות הנוסח של משנה זו. הרי חכמים ציינו זה מכבר שכל לשון משפיעים וכו' הוספה מאוחרת במשנה היא, והמשנה המקורית היתה בלא נתינת טעם כלל. [עיינו: תוספתא כפשוטה של מוהר"ש ליברמן, ריש כתובות]. כנראה, הטעם הוסף על המשנה המקורית מן התוספתא ושם אין הלשון 'שפעמים וכו'', אלא 'שאם היה לו טענת בתולים וכו'' בלבד, ואם-כן 'שאם היה' נתינת טעם ישירה לדין המשנה היא. אחר-כך, כנראה, הוסיפו את ההסבר 'שפעמים בשבת וכו'' ומזה יצא התחביר המוזר. השווה מקרים דומים אצל מהר"ן אפשטיין ז"ל, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 653 ד"ה וכן בהוריות. לדוגמה זו איש לא שמ לב כי אם רבינו, עד כמה שידוע לי, ועיין דקדוקי סופרים השלם על אתר, הערה 8. ואין כאן מקום להאריך בזה.

נאמרו בתכלית החכמה. עלינו איפוא להבין את דבריהם באופן שסכרת המקשן וסכרת התרצן יהיו שתיהן חזקות וישרות, תפקיד שאינו קל כלל בהיות סכרות אלו הפוכות זו מזו.

אם נשתמש לרגע במושגים אנאכרוניים, אפשר לומר שבעוד שפרשנות הראשונים מטרתה היתה לגלות את האמת, הפרשנות של חכמי־הגירוש מטרתה לגלות את האמת של הטקסט. הראשונים ביקשו להבין את הדעות המובעות בסוגיה והמשתמע מהן בתחום ההלכה, ולשם כך חיפשו בכל הכבלי ומחוצה לו כדי למצוא מקבילות ומשלימות למימרות ולמסקנות. האחרונים ביקשו להבין את לשון הסוגיה ואת מבניה, ולשם כך פיתחו את הדרך של עיון מקומי, כי בכך יכלו לרכז את כל האנרגיה הלימודית במבנה הסוגיה ולהבהיר את הקשרים בין מרכיביה. הסטאנדארד של מה ייקרא הבנה בסוגיה הוחמר עד כדי כך, שתלמיד־חכם ובקי מופלג כמהר"י אבוהב מסרב לדון בדיבור של הרמב"ן המצטט סוגיה מקבילה, מפני שלא 'עיינתי ההלכה ההיא'. במתודה הזאת ולפי הסטאנדארד הזה, אפשר לומר כי חכמי־הגירוש גילו את כל מה שיש בסוגיה, ולפעמים אף גילו הרבה שאין בה.

פיתוח היכולת הפרשנית העצמאית של הלומד כיצד? סעיף זה תוצאה של הקודם הוא. ראשית כל, נאמנות לעקרונות של דיוק הלשון ועקיבות הסברות בתוך גבולות הסוגיה בהכרח הכתיבה לעתים פירושים לסוגיה כולה שלא אמרום ראשונים. אבל היה זה העקרון הראשון, בדבר צריכות הלשון, שנתן תנופה גדולה למקוריות הפרשנית. שכן כדי להוכיח את הצורך בכל מימרה ומימרה בסוגיה, ובכל מלה ומלה במימרה, לא היה די להסביר מדוע המדבר (או המחבר) לא יכול להצטמצם יותר בהבעת כוונתו, אלא אף היה כורח להוכיח שלולא דבריו היינו עלולים לטעות ולחשוב אחרת. אם כן, תמיד שומה עלינו למצוא את ה'הוא' אמינא' — בלשון האסכולה, ה'סברא מבחוץ'¹⁷ — שדחה אותה התנא, האמורא, או המפרש. מידה זאת של חיפוש אחר הסברא מבחוץ, הנדחית על־ידי הטקסט, בולטת ביותר בטיפולם בפירושי רש"י. רש"י לא היה מלמד דרדקי ולא כתב מלה לריק. אם כן כל פירוש ופירוש שכתב בא לדחות פירוש אחר שהוא 'נשמר ממנו', או לעתים בא לתרץ קושיה בסוגיה על־ידי רמז. פירוש דחוי זה חייב למלא אחר הדרישות של תואם הלשון ויושר הסברה, כי אחרת לא היה כדאי שרש"י ידחנה. כתוצאה מכך, הוכרח המעיין לפרש את הסוגיה פירוש מוצלח בעיניו בטרם יגש לדברי רש"י, כדי שיוכל להעמיק ולראות מדוע דחה רש"י את פירושו הוא. בכך נתפתח חושו הביקורתי של הלומד. ואם היה חכם אמיתי ונאמן לדרישות החמורות של העיון, עשוי היה לפרש פירושים חדשים לסוגיה או לחלקיה שכוחם יפה אף לפי אמות־המידה של המחקר היום. אאריך קצת בעניין זה להלן. החלק השני של תהליך פרשני זה הוא המצאת ה'הכרח', היינו הנקודה הקריטית בסוגיה שחייבה את רש"י לעזוב את ה'שמירה' ולפרש כפי שפירש. דומני שדרך זאת

17 לדיון מאלף על מונח זה ומקורו עיין ח"ו דימיטרובסקי, 'על דרך הפלפול', ספר בארון, עמ' כ-כו.

היתה עשויה לתרום דווקא לדייקנותו ולפשטנותו של הלומד, נוסף לחריפותו, משום שהיה עליו לדקדק בתשומת-הלב ללשון על כל פרטיה, כדי לדעת איזו מלה, איזה משפט, מכתוב פירוש זה או אחר. כל צעד ושעל בסוגיה נלמד ונבדק לחוד, שכן בכל שלב ושלב היה חייב המעיין לדעת: מה למדתי עד עכשיו? מה הייתי חושב אלמלא באה עוד מלה במשפט? כי הרי בכך עומד הוא על הכורח שבכל מלה ומלה. יוצא לפעמים, ולא פעמים מועטות, שה'שמירות' וה'סברות מבחוח' של גדולי המעיינים, כגון מהר"י אבוהב, הן הן הפירושים המוצעים על-ידי החוקרים המודרניים. אלה ואלה שיטתם היא לפרש את המימרה בלא להתייחס בראשונה להקשרה המאוחר ממנה.¹⁸ ההבדל הוא בכך, שהמעיינים היו סבורים שחכמי-הגמרא תמיד הטיבו להבין את המקורות ולכן תמיד דחו את הסברא מבחוח; ואילו החוקרים מוכנים לעתים לטעון שבעלי ההקשר לא הבינו את המקור המצוטט כפשוטו או שאינטרס היה להם שלא לפרשו כפשוטו. שיטה כזו אף היתה עשויה לשמש, כמובן, לחריפות-סרק או לעניינים דמיוניים, ואכן זה קרה לא מעט פעמים, במיוחד בשלבים מאוחרים במהלך האסכולה.¹⁹ דומה שזה הדבר שהקנה לפלפול את שמו הרע בקרב העם.

גופא: החלק השני של התהליך הפרשני הזה הוא המצאת ההכרח. הכרח זה מה טיבו? לכאורה, היה אפשר לגזור מלשון כגון, 'מה הכרח את רש"י לפרש כמו שפירש?' אולם דומני שפירוש אחר למונח הזה, פירוש על רקע לשון הפילוסופיה וההגיון, חודר יותר לגופו של העניין. הנה כבר ראה בנטוב, כי מונח זה לקוח מתורת-ההגיון ומבוסס על הבחנה חשובה ביותר, ההבחנה בין המודוסים השונים של משפטים, דהיינו 'נמנע', 'אפשרי', ו'הכרחי'.²⁰ בקיצור, לפי תורה זו הידועה היטב בקרב ההוגים עד אריסטו ועד בכלל, מאמר אמיתי יכול להיות בשני אופנים, או שאמיתו מקרית ויכול שגם ההפך יהיה אמת, או שאמיתו מוכרחת ולא יתכן בלעדיו. אביא דוגמה, ועוד כמה דוגמאות להלן, מפירוש ר' משה חרבוני לספר 'כוונות הפילוסופים' מאת אל גזאלי.²¹ לפי דבריו,²² אם נאמר ש'האדם כותב' אמרנו משפט

18 מורי וחברי פרופ' ש' פרידמן כבר ציין לדמיון זה במאמרו 'על דרך חקר הסוגיא', מחקרים ומקורות (תשל"ח), עמ' 308, הע' 89.

19 כדברים האלה כתב גם בנטוב במאמרו הנ"ל (הע' 9) עמ' ט.

20 בנטוב, שם, עמ' נב, וראה גם דימיטרובסקי, בירב, עמ' צא.

21 *The Logical Part of Al-Ghazālī's Maqāsid Al-Falāsifa, In an Anonymous Hebrew Translation with The Hebrew Commentary of Moses of Narbonne* ed. Gershon B. Chertoff, Columbia University Dissertation 1952. University Microfilms, 1977
עלי לציין שבחירת ספר זה להבאת הדוגמאות ממנו לא היתה הכרחית כלל, ויכולתי למצוא דברים דומים בעשרות ספרים על הגיון. בחרתי בספר הזה בהיותו נפוץ מאוד בחוגי המעיינים (כוונתי לפילוסופים). כעדות לכך יעמוד מספר התרגומים העבריים ופירושים שנכתבו לו. עיין ישראל תא-שמע, עלי ספר, ב, עמ' 87-88. ואמנם דבריו מוסבים על חכמי-אשכנז. ראה גם א"ז ברמן, קרית ספר, נג, עמ' 368 והע' 4 שם. במבואי לחידושי מהר"י אבוהב לכתובות אני מתכוון בע"ה לדון בשאלת היחס בין 'המעיינים' בפרובאנס במאה ה-14 ובין 'המעיינים' שלנו בספרד במאה ה-15. ולפי שעה רק אציין את האפשרות שקשר כזה קיים.

22 אצל צ'רטוף, שם, עמ' 48-49.

אפשרי, אולם אם אמרנו ש'האדם חי' אמרנו משפט הכרחי. דוגמה למשפט נמנע תהיה 'האדם אבן', שכן אין זה מקרה שאין האדם אבן אלא לא יתכן שיהיה אבן ויהיה אדם. ועתה אין בעלי העיון מסתפקים לומר שבעלי הגמרא או מפרשיה אמרו משפטים אפשריים בלבד, חוץ מן המקומות שהלשון או ההקשר מורים על כך במפורש.²³ ה'הכרח' בא איפוא להראות שדברי רש"י 'הכרחיים' הם. בפירוש הסוגיה ואינם רק פירוש אפשרי בתוך שאר פירושים אפשריים.

יקשה עתה המקשה: מה מונע את האפשרות של פירושים אחרים, שאפילו לא העלינום על הדעת? כלומר, אם הוכחת נכונותו של פירוש מסויים תלויה בדחיית פירוש אחר, היינו הוכחה בלתי־ישירה, מה הערובה שאין פירוש שלישי נכון? אם כדבריי, שהיה רצון בעלי־העיון להוכיח שדברי רש"י לא רק נכונים אלא גם אמת מוכרחת, בוודאי שחייבים היו להתחשב בבעיה זו. ואכן כך הדבר. למלא חסרון זה נתאמצה ונתפתחה הדרך הנקראת 'חלוקה' שדנתי בה באריכות במקום אחר²⁴ וכאן רק אסכם את המסקנות. עניין דרך־החלוקה הוא מיצוי המינים שבסוג מסויים על־ידי חלוקה הסוג לשני חלקים שכל אחד מהם מוציא את השני מכללו, וביחד הם מהווים כל הסוג, כגון בבעלי־חיים, בעלי־כנף ושאנים בעלי־כנף. אחר־כך מחלקים את שני חלקים אלה באותו האופן וכן הלאה, עד שהגענו למינים הספציפיים ביותר שבסוג או אף לפרטיו ממש.

דוגמה קלאסית לניתוח כזה הינה העץ של פורפירוס הפניקי, המצוי אף בכמה נוסחאות עבריות, וביניהן בספרו של הנרבוני הנזכר לעיל.²⁵ לפי זה חילקנו את הסוג 'עצם', ל'גשם' ו'בלתי־גשם', את 'הגשם' ל'גדל' ו'דומם', את 'הגדל' ל'חי' ו'צומח', את 'החי' ל'מדבר' ו'בלתי־מדבר', ואת 'המדבר' לראובן ושמעון. ועתה, על־ידי ניתוח כזה ביקשו בעלי העיון להגיע למיצוי האפשרויות הפרשניות שבסוגיה. החלוקה חייבת להיות 'הכרחית', והיא הכרחית כאשר היא ממלאה אחר שני התנאים הרמוזים לעיל: (א) שכל חלק אקסקלוסיבי הוא ואין פשרה בינו ובין החלק השני; (ב) שהחלקים יחדיו ממצים את כל האפשרויות. והנה ההכרחיות של החלוקה היא הנותנת את היכולת להוכיח באמצעותה את הכרחיותו של הפירוש הנדון, כי אם מיצינו את כל האפשרויות והוכחנו שכולן מלבד אחת נמנעות, בהכרח צודקת זו האחת. ניתן דוגמה פשוטה. בסוגיה הדנה בקניין־חליפין, היינו סוג הקניין המתבצע על־ידי החלפת שני דברים, פירש רש"י שהמדובר ב'חפץ בחפץ בתורה חליפין'. אחד מחכמי־הגירוש²⁶ מוכיח את נכונות פירושו־רש"י בדרך זאת: קודם הוא מחלק את כל המינים שבסוג

23 כגון אם נאמר 'דילמא' או 'לעולם' וכיוצא באלה. עיין להלן.

24 'מחקרים בפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד I, חלוקה דרבנן', עתיד להופיע בספונות, סדרה חדשה, כרך ב.

25 עמ' 35.

26 בעל החידושים שבספר מהררי נמרים הוא, כנראה, מהר"י אבוהב עצמו או מי שהיה קרוב לחוגו. ראה חידושים אלה במהדורותי (לעיל הערה 9). הדיבור שעליו מבוססים הדברים שבפנים נמצא שם בעמוד 456. וראה גם מאמרי הנ"ל, 'חלוקה דרבנן', שבו אני דן ביתר אריכות בדיבור ההוא.

חליפין והן חליפין של כסף בחפץ, וחפץ בחפץ, וחפץ בחפץ. אם מדובר בכסף בחפץ, יתכן שאין הכסף שווה את החפץ (מעין קניין סודר) או ששווה הוא את החפץ. אם שווה הוא את החפץ, יתכן שביררנו זאת על-ידי שומא או בלי שומא, הרי סך-הכל ארבעה מיני קניין-חליפין. לאחר שהוא מוכיח כי כל שלוש האפשרויות האחרונות נמנעות הן, מסיק הוא שפירוש רש"י אינו רק אפשרי כי אם 'מוכרח'.²⁷ ראוי להדגיש שמתודה זאת לא היתה אלא יישומה על השיטה המדעית דאז.²⁸ על-כל-פנים הערך המדעי שבמיצוי כל האפשרויות קודם שמסתפקים ומסיקים כאחת מהן אינו צריך לפנים.

נסיון ראשון לתאר את ההגיון התלמודי כיצד? הלא ברור כבר שחכמים אלה היו שרויים בעולמו של העיון הפילוסופי, וכלי-שימוש, ההגיון.²⁹ מדע-ההגיון אינו אלא קנה-המידה לבדיקת הנכונות של נסיוני הוכחה וניצוח, וטבעי איפוא הדבר לבחון את השקלא-וטריא התלמודי לאורו. זאת ועוד, בהיות חכמינו משוכנעים שתורת-ההגיון היא מערכת-כללים טבעית לדיבור בחכמה, הרי שלא יכלו להימנע ממנו, כלומר מלייחסו לחכמי-התלמוד.³⁰

אדגים דברים אלה בדיון אקטואלי מחידושי ר"י אבוהב למסכת כתובות.³¹ בסוגיה (כתובות דף ב, ע"א וע"ב) נמצא לפנינו מאמר שלילי ולפניו שלושה מאמרים חיוביים באותו הנושא, שעליהם יכולה השלילה להיות מוסבת. תכנם של שלושת המשפטים החיוביים, שאדם פטור מלהעלות מזונות לארוסתו אם אונס מונעו מלשאתה, והנה הם:

(א) לפיכך חלה הוא או שחלתה היא או שפירסה אשתו נידה, אינו מעלה לה מזונות.

(ב) אמר רב אשי, לעולם אימא לך כל אונסא לא אכלה (= לעולם אומר לך, בכל מקרה של אונס אינה אוכלת).

27 עלי להודות ששיטה זאת מביכה במקצת, שכן ככל שפירושו של רש"י מוכרחים הם, יהיו פירושי שאר המפרשים נמנעים. ואמנם מסתבר שדעה מתמיהה כזו אכן סברו חכמים אלה — לפחות בחלק מן המקרים. כך למשל, בדוגמה שהבאנוה כפנים, אחת החלוקות הנפסדות היא דעתו של הר"ח, וכן כותב בעל החידושים במפורש! ואף-על-פי-כן אינו חס מלכתוב שדעה זאת בלתי-אפשרית היא. עיין שם. ושוא איך 'ההכרחיות' הזאת אלא הכרחיות הנובעת מהנחות-יסוד — הקדמות — מסוימות, ואם נתבסס על הקדמות אחרות יהיו התוצאות אחרות. וכיוון שאין המעיין דן אלא בדברי רש"י אינו חייב אלא להוכיח שהם מוכרחים לפי מסכת-הקדמות מסוימת. ד"ר מרכי שטיינר מעמידיני על האפשרות שמדובר, לפי זה, בהכרחיות תלויה, כעין ההכרחיות שתולדת-היקש תהיה אמת אם הקדמותיו אמיתיות וההיקש עצמו בנוי כהלכה. כל השאלה הזאת עדיין צריכה עיון.

28 כפי שהעיר בטובו דר' יוסף הקר, אפשר שיש גוזמה מסוימת בדברים אלה, ואין זו הדרך המדעית של הדור ההוא אלא של כמה דורות קודם לכן, שהתאבנה ונעשתה קבע אצל חכמי-ספרד המאוחרים.

29 ראה ההערה הקודמת.

30 השווה את דבריו המאלפים של ש' שלם ז"ל במאמרו הנוכר לעיל (בהערה 1) עמ' קכב: 'דרכי חשיבה וקאטגוריות הבחנה אלה הם דרכי החשיבה של "כל מדבר בחכמה", ולכן אין ספק שהן יוחסו למחברי ספרי המקרא ולגיבורי הספרים, כחלק מידיעת החכמה'. רק נוסף שהדברים קל-ותומר הם לגבי התלמוד, שאף על פני שיטתו ספר של הגיון וניצוח הוא.

31 ראה לעיל הערה 11.

32 אין גירסתו של ר"י אבוהב שווה לגירסתנו, ואין כאן מקום להאריך בזה.

(ג) וכן אמר רב ששת כל אונסא לא אכלה.³²

כאמור שלושת המאמרים האלה שווים בתכנם, אולם שונים בסגנונם. בראשון יש רשימת מיני-האונס הפוטרים את הבעל ממזונות, ואילו בשני ושלישי יש מאמר כללי – מלווה במלת-הכמות 'כל'. בנוסף לכך במאמר השני ישנו הביטוי 'לעולם אימא לך'. אחרי משפטים אלה באה השליחה, לענין גטיין אינו כן, כלומר שבענייני גטיין אין טענה של אונס מועילה. והנה פירש רש"י שדברי השולל (רבא) מוסבים על (א) דלעיל, 'לפיכך חלה הוא וכו''. מדוע עשה זאת רש"י? לדברי מהר"י אבוהב עשה זאת בגלל בעיות בהגיון של חיוב ושליחה.

לפיכך טוען מהר"י אבוהב שלא יתכן שדברי רבא, השולל, יוסבו על דברי רב ששת, כי הלה אמר 'כל', ולפי תורת-ההגיון ההפך של 'כל' אינו 'אפס' כי אם 'קצת'. כך למשל כותב הנרבוני, '... אין כל האדם כותב או קצת האדם כותב... שני המשפטים אחד כי מי ששלל הכללות הנה גזר הקצת בשלילה'.³³ זאת אומרת שאם אמרנו במשפט החיוב 'כל', ושללנו משפט זה, לא תהיה השלילה שלמה כי אם חלקית, ופירוש 'ולענין גטיין אינו כן' יהיה ממילא שיש כמה מקרים שבהם אין טענת אונס מועילה בגיטיין – אבל לא כולם. מאחר שאין זה פירוש אפשרי לדברי רבא, לא יתכן שדבריו מוסבים על דברי רב ששת. המועמד השני, 'לעולם אימא לך וכו' מעמיד אותה הבעיה ואף בעיה נוספת שכן נאמר בה 'לעולם אומר לך'. לשון זה, כאמור לעיל,³⁴ הוא לשון המורה על מאמר 'אפשרי' ולא 'הכרחי', כלומר שרב אשי רק טוען שאפשרי הדבר שכל אונס אינה אוכלת, ושהוכחת רב אחאי לדעת המנוגדת איננה הוכחה, אבל אין הוא אומר בהכרח ובוודאות שכל אונס אינה אוכלת. אם כן, לא יתכן שרבא מוסב על רב אשי, שכן לא תבוא שלילה פשוטה על מאמר מודלי כזה.³⁵ לפיכך לא נותר לנו כמוקד לשלילה כי אם המאמר הראשון דלעיל, וכן הסיק רש"י 'אלפיכך קאי דאשמעינן (= שהשמיענו) עכבת האונס פוטרותו. מהר"י אפילו מעיר שבדברים אלה מחדש רש"י שהמאמר הפרטי, 'חלה הוא וכו' שוה 'מאמר סתמי' (= בלא לוואי של כמות), 'עכבת האונס וכו'', ואם כן השלילה – שלילה מוחלטת היא. כך מבאר רבינו את דברי רש"י, והכל על רקע מדע ההגיון.

הדיון הזה של מהר"י אבוהב פותח לנו פתח לעולמם הרוחני-אינטלקטואלי של מגורשי-ספרד. אנו רואים שלא רק לראשי-השיבה היו שבילי ההגיון מוכרים כשבילי עירו, אלא אף לשומעיו, תלמידיו וקוראיו. בעוד רבו, ר"י קאנפנטון, מרגיש בספרו צורך להסביר ולפרש את מונחיו ומושגיו המובאים מספרי-ההגיון, אצל התלמיד אין הדברים כן, אלא הוא יכול להניח בפשטות שיוכנו. זאת ועוד: קביעות אלו בעניין

34 ראה לעיל הערה 23.

33 עמ' 48.

35 עלי להודות, שכאן איני לגמרי בטוח בפירוש הדברים שכן ר"י אבוהב אינו מדבר כאן על 'הכרחי' כי אם על 'ודאי', ואם כן, יתכן שלא התכוון לבעיית המודליות כאן. אולם במקומות אחרים בחידושים שלו מכנה ר"י אבוהב מאמרים כאלה כ'עובדים' (= אפשריים, עיין קלצקין בערכו), והקשתי מקומות אלה לכאן.

משפטים כמותיים ומודליים וניגודיהם אינן כלל בגדר פשיטא.³⁶ דעות מהר"י אבוהב וחבריו ותלמידיהם מהוות איפוא מקור חשוב לתולדות מחשבת ישראל. ועוד אחרת: דעתם של חכמי הגירוש על ההגיון התלמודי ויחסו להגיון המערבי הוא הצעד הראשון במחקר הזה. מחקר שלדעתי חייב לתפוס מקום יותר נכבד במדע התלמוד.

אם לפעמים הישגיהם הפרשניים של חכמי החוג נראים רחוקים מן הפשט הפשוט ולא מצדיקים את מאמצם, הרי שעלינו לזכור שאין לפנינו מתודה מדעית-פרשנית גרידא אלא גם מתודה פדאגוגית-יוריסטית. אין זה מקרה שהחידושים האלה נכתבו רובם לא בידי מחדשיהם אלא בידי התלמידים.

בין תלמידים כאלה נמנו הר"י אבוהב, הר"י בירב, מרן, הרדב"ז, מהריב"ל, ועוד כהנה וכהנה. כולם נתחנכו על ברכי השיטה הזאת וכולם למדו ולימדו לפיה. אם התוצאות מעידות על המתודה, לא דרושה עדות מפורשת יותר ליעילות דרך זו בפדאגוגיה מאשר פירוש הר"י אבוהב לטור, פירוש הר"י בירב למשנה-תורה, שו"ת הרדב"ז, הבית-יוסף, ועוד ועוד. טענתי היא שהדייקנות, הצלילות, והפשטות של ספרים אלה, חייבים לנו לראותן כפירותיו של לימוד בדרך העיון, שהטביע את חותמו על כל לימודם.³⁷

בסיכומו של עניין. תלמידי-החכמים של יהדות-ספרד סמוך לגירוש זורעם הרוחני במזרח פיתחו דרך חדשה בלימוד התלמוד והוראתו. דרך זו, בהיותה מבוססת על אינטגרציה בין העיון הפילוסופי, המדעי, המקראי והתלמודי, היא תופעה תרבותית מעניינת ומאלפת ממדרגה ראשונה, ולא נרד לעומק רוחה של יהדות-המזרח בלא הבנה מלאה של דרכם בקודש. ושמה אף נוכל להיעזר במידות-לימודיהם ובדרכם הפדאגוגית להרים גם את קרן התורה בימינו אנו.

36 יש אפילו שדבריו תמוהים מבחינת ההגיון הקלאסי. עיין למשל בקשר לניגוד המאמר הסתייב

37 הדעה הרווחת שבספרי הלכה לא השתמשו החכמים האלה בעיון, כאילו הכירו והודו שאין בו

ממש. אינה מדויקת. קודם כל ישנן עדויות מפורשות שחכמים כמו הר"י בירב ראו בדרך העיון

את המכשיר הכלבדי להוראה ודיינות. (ח"ז דימטרובסקי על ר"י בירב, עמ' עז והערה 228 שם).

שנית, עקבות השיטה כן מופיעות בספרי ההלכה, אם כי לא לעתים קרובות. עיין למשל, שו"ת

מהריב"ל ח"א, כלל יג, סי' פ (בנטוב, עמ' נט). מרן ניקט בדרך העיון ממש בביאורו את מגיד

משנה; עיין, למשל, כסף משנה, חמץ ומצה פ"א, ה"ו, ד"ה ומאחר וכו' (דף קיא ע"א).

דומה שאפילו דוגמאות מספר מספיקות להוכיח שלא ראו בעיון סילוף האמת וחריפות בעלמא.

ברם, המיעוט היחסי של שימוש מידות-העיון במפורש בספרי ההלכה אומר דרשני. והרינו מציע,

באופן טנטאטיבי והשערתי ביותר, את ההסבר דלהלן: (א) פסיקת ההלכה אצל חכמי דור זה אינה

מתאפיינת בניתוח הסוגיה אלא בהסתמכות על פסקי-הראשונים, ולכן לא היה מקום רב לשימוש

בעיון בשו"ת. (ב) ויותר לעניין. העיון נתפס ככלי שבו משיגים את האמת. בהיותו כלי ותהליך אין

עקבותיו חייבים להופיע בתוצאה הסופית. כך, למשל, אפילו בספרי החידושים של חכמים אלה,

כאשר נכתבו ונערכו בידי המחבר עצמו, מתמעטים סימנים גלויים של העיון, כמו שנגר משתדל

להסתיר את סימני-העבודה שלו בתוצאה הסופית. (ראה על זה במאמרו של בנטוב בספונות, עמ'

ט). שו"ת ופירושים לספרי-הפוסקים נכתבו ונערכו בידי מחבריהם ואין פלא איפוא ש'מושמטת

כל השפה ה"מקצועית" בהם (בנטוב, שם). כאמור, הסבר זה אינו אלא השערה בעלמא וכל

העניין טעון עדיין ליבון יסודי.