

יצחק עראמה, המכונה על ידי המחבר „דרשן הדרשנים“, אשר ספרו „עקדת יצחק“ — יותר מכל ספר דרוש אחר בימי הבינים — הפרה את רעיונותיהם של דרשנים אין מספר במשך תקופה של חמש מאות שנה; יהודה מוסקטו, שחי באיטליה במאה ה־ט״ז והיה תחת השפעת תחית הלמודים באירופה ושכלל את צורת הדרשה היהודית ושינה לגמרי את תכנה; עזריה פיגו, גם הוא באיטליה, „ששקף בנאמנות רבה את החיים והרוח של המאה הי״ז“; אפרים לונטשיץ, שחי בפולין במאה ה־ט״ז ושפתח דרך אינדיבידואלית בדרשנות, שהיתה כל כך רביגונית ובעלת־כח, כשם שהיתה בלתי מצויה ומיוחדת במינה; ויהונתן אייבשיץ, ה„דרשן בעל הרגש“, שאותו חושב המחבר לטיפוסי ביותר במאה הי״ח, „כי דרשותיו כוללות את התכונות הטובות ביותר וגם הרעות ביותר של הדרשנות היהודית“

פרקים אחדים של הספר הופיעו לכתחלה כמחקרים מיוחדים בשנתון של „היברו יוניון קולג׳“. פרופסור ביתן ראוי להכרה מאת כל חוקרי מקצוע מעניין זה בספרות ישראל שהעניק לנו את כל מחקריו אלה בכרך אחד. רבנים מכל הסוגים יחזיקו טובה למחבר בעד תרומתו החשובה לשדה הדרשנות היהודית. וגם הקורא היהודי המשכיל, אף אם אינו מתמחה בענף זה, ימצא ענין וחינוך רב בספר שלפנינו.

הרב ישראל לוינטאל



„המדות לחקר ההלכה“ מאת הרב רמ״א עמיאל

הספר, שאנו באים לדון עליו, מפליא בראש וראשונה בבקאות מחברו בספרות התלמודית, בראשונים, ובאחרונים. מצד אחר אנו רואים, שהמחבר אִמנם אחז בלמוד התלמוד ואביוזריהו, אבל גם מן הידיעות החיצוניות לא הגית ידו. הוא מדבר הרבה בענינים הנוגעים לחכמת הטבע והפילוסופיה;

הוא להקים בנין פרשני, כדי לבצר ולהעמיד השקפה דתית שלמה (שם).

משום כך הפיק היהודי במשך הדורות עונג מיוחד לא רק משמיעת דרשות אלא גם מקריאתן. היהודי היה רואה „את הדרשות של הדרשנים המעולים כיצירות הספרותיות של אמנים ספרותיים, ששמשו לו מקור שעשוע, האצלה ונחמה מעודדת“. צדקת דעה זו מתבררת בשעת קריאה בדפי הספר החשוב של הפרופסור לדרשנות ב„היברו יוניון קולג׳“ בסינסינטי, ד״ר ישראל ביתן. המחבר סוקר את תולדות הדרשנות היהודית הקדומה עד סוף ימי הבינים — בצמצמו את מחקרו בעיקר בתקופה מהמאה הי״ג עד סוף המאה הי״ח — תקופה שבה היתה הדרשנות לא רק פוריה יותר מבכל זמן אחר, אלא שבה הגיעה גם למרום התפתחותה. כי לפי דעת ד״ר ביתן לבשה הדרשה את צורתה הקבוצה כמקצוע ספרותי בתקופת סוף ימי הבינים זו.

טרם שהמחבר ניגש לענינו העיקרי הוא מוסר לנו סקירה למדנית על הדרשנות הקדומה, בנתחו בפרוטרוט את השמושים השונים בפסוקים, בדרשות ובפרשנות הדרשנית על ידי הדרשנים הראשונים. זו היא סקירה היסטורית על הדרשה היהודית החל מימי צמיחתה, דרך התגליונותיה השונות וכלה בתקופה של סוף ימי הבינים.

אך עיקר המחקר מתבסס על הדרשנים הקלסיים של ימי הבינים. המחבר בוחר בקבוצה של ספרי הדרשנים החשובים ביותר באותה תקופה ועל ידי גתוח דרשותיהם הוא גותן לנו ציור שלם ממה שתרמו לחיי ישראל.

בין הדרשנים, שאת דרשותיהם מתאר ומנתח המחבר, נמצאים ר׳ יעקב אנטולי, שחי במאה הי״ג ושספרו „מלמד התלמידים“ מסביר באופן דרשני את דעותיו הפילוסופיות על היהדות; בחיא בן אשר, המיסטיקן המעשי, שהיה דרשן בסרגוסה במאה הי״ד ושספרו „כד הקמח“ שאבו נפשות צמאות הרבה עצמה ועז במשך דורות רבים;

שמסיקים במדה זו ושאל: מה אשתי שאני מותר בה, אני אסור בבתה, אשת איש שאני אסור בה אינו דין שאני אסור בבתה, מן הראוי היה שלא לעבור עליה בשתיקה, כי כל הוברים הללו מראים, שגם בין התנאים וגם בין האמוראים היו כאלה, שמחו בפירוש נגד השמוש בפלפול, שלדעתם חסר הוא את השאיפה לגלות את האמת, שהיא צריכה לציין כל למוד בחקירה.

מצד אחר אי אפשר גם לעבור בשתיקה על מה שאמרו גדולי התורה, כמו רבנו תם והריב"ש, בעל השל"ה והמהרש"א ואחרים נגד הפלפול, וביחוד מעניינים דברי מהרש"א בחידושי אגדות ל"בא מציעא" (פ"ה ד"ה דלישתכח): „מה שאין כן בני בבל, ואפשר שהיו מפלפלים דוגמת חילוקים שבדור הזה. אשר כל מי אשר יודע לכוון על צד היותר בפלפול של הבל, הרי זה משובת וכל אחד מכוון לדחות דברי חברו כדקרי להו מחבלים, שאין גוחין זה לזה כהלכה... כי פלפול כזה מטריד את האדם מן האמת ואין מגיעו לתכליתו המבוקשת". לאמתו של דבר אין למחות בחדא מחתא כל דברי הפלפול. יש פלפול המשמש אמצעי לגלות מצפוני ההלכה, והם דרכי ההגיון הבריא ומכונים גם כן בשם פלפול, ועליהם בודאי אי אפשר היה לחתר. ויש פלפול הבא לחדודו, להראות את כח חריפותו של המפלפל ולא לעתים רחוקות הוא מסלף את האמת; ועל פלפול כזה לא רק שאפשר לחתר אלא צריך גם ללחום נגדו. ושני מיני פלפול אלה אנו מוצאים כבר אצל הקדמונים, אף על פי שהמין הגרוע לא התפתח אצלם כל כך כמו אצל האחרונים. נכון הדבר, שבעל „דור דור ודורשיו", הפריז על המדה בדברו על הצד השלילי שבפלפול, כשהוא מצביע על העובדה שמן „נקבה הריאה טרפה" שבמשנה נתגלגלה והשתכללה ספרות גדולה, העובדה כשהיא לעצמה אין בה משום תמיהה, שהרי אין זה חזיון יקר, שמרעיון אחד משתלשלים רעיונות למכביר, כמו שהעיר על זה בצדק מחברנו.

ומשתדל להשוות את החוקים השולטים בספרות התלמודית לחוקי הטבע. על ידי זה הוא נותן לספרו בכתיבתו מה צורה מודרנית.

בכלל מטרת הספר הוא לברר על פי אילו חוקים הגיוניים נקבעו ההלכות ופסקו הפוסקים ונוצרה השקלא וטריא של התלמוד ובעלי הפלפול.

בראשונה שר המחבר הימנון לפלפול ולמפלפלים, מתקיף את בעל „דור דור ודורשיו", המתיחס בזלזול אל הפלפול, ומוכיח, שעקבותיו של זה גודעו כבר בתקופת המשנה והתלמוד. אמנם הוא מודה, שיש שלא הלכו בעלי הפלפול בדרך הנכונה, שהסתפקו לא לבד ב"ויש ליישב בדוחק" אלא גם ב"יש להקשות בדוחק", אבל בכלל הוא מוצא, שדרכם הוא הדרך, שהתלמודיים צריכים לילך בה. כדאי היה להתחשב יותר בהערת התלמוד על „במחשכים הושיבנו" זה תלמודה של בבל ובמעשה ברבי זירא, שכשעלה לארץ ישראל ישב מאה תעניות „דלישתכח תלמודה דבבלאה מיניה" (סנהדרין כ"ד א' וב"מ פ"ה א'); או לשים לב לדברים השגורים בפי ר' ירמיה „בבלאי טפשי, משום דיחבי בארעא דחשוכא אמרי שמעתתא דמחשכין" (1) וכן היה כדאי להתחשב במה שמספרים על אותו ר' ירמיה שהוא עצמו בא מבבל, שכשדנו בבית המדרש על ההלכה „ניפול הנמצא בתוך חמשים אמה, הרי הוא של בעל השובר". שאל הוא: רגלו אחת בתוך ג' אמה ורגלו אחת חוץ מחמשים אמה מה דינו, ועל ששאל שאלה מפולפלת כזו הוציאו אותו מבית המדרש (כ"ב כ"ג ב'). וגם שאלת ר' יוסי תדאי איש טבריא, שכנראה היה חולק על השמוש במדת קל וחומר ורצה להוכיח את קלישות המסקנות.

(1) הבבליים הספשים, משום שיושבים בארץ החושך אומרים שמועות מחשוכות. „מנחות" ג"ב א' ו„פסחים" ל"ד ב' ושם מפרט רש"י: „כשאין יודעין טעמו של דבר בודין מלבם טעם שאינו".

שכרו וכו' (ב"ק ב' וב"מ קי"א), וכי לא יצא להם כל זה מתוך גלוי טעמי המקראות? יש בודאי בין הדרשנים גם כאלה שנאחזו יותר בלשון הכתוב או ההלכה והוציאו מסקנות, שאין מתאימות כל כך לרוח החוק, אבל דוקא אלה הם המועט בין חכמי התלמוד ברובן היותר גדול, ההלכות לפי תכנן הן הגיוניות וביחוד אלה הנכנסות בגדר המשפט. ההלכה ששני עדים הם כמאָה היא לגמרי הגיונית, בנגוד לדעת המחבר, ואם למשל שתי עדויות מכחישות זו את זו ויש לפנינו שנים כנגד מאָה לא הגענו כלל וכלל לידי ידיעה שהאמת הוא בפי המאָה, אף על פי שאנו נוטים להאמין למאָה, שהרי בכל זאת לא נמנע הדבר שהשנים הם אומרי האמת. אין להשוות ענין זה להבדל שבין עד אחד לשנים, כי כאן עשו הפרש בין אלה, מפני שלמציאות שני עדי שקר יש צורך בקנייני שביניהם, וזה דבר שאינו מצוי כל כך, ועל כן לא חשדה התורה בשנים שישקרו, מה שאין כן בעד אחד. אבל בסתירה שבין שנים למאָה אין העדות יוצאת מידי ספק ועל כרחנו נאמר תרי ותרי ניהו: מאי חזית דציית להני? ציית להני! (הרי שנים כנגד שנים הם, מה ראית לשמוע לאלו? שמע לאלו!). וגם בזה ששנים יכולים לפסול אף מאָה בגזלות אין לראות פגיעה בחוקי ההגיון, שהרי כאן מעידים שנים על כל אחד ואחד ואין אדם נאמן על עצמו ואין כאן שנים עדים המכחישים את שנים ובודאי זוהי גם הסברה בעד זומם (ועיין מה שכתב המחבר עצמו בסיום דבריו וגם עיין ל"ד וב') וכדאי גם להזכיר, שבעדים זוממין אם אותם העדים הזימו כמה כתות עדים שהעידו על דבר אחד, יש דעה במשנה האומרת שאינה נאמנת (מכות פ"א מ"ה) ודעה זו נתקבלה גם אצל הרמב"ם. אי אפשר איפוא לומר „שהעדים מקיימים את הדבר בעצם ולא רק בשביל לברר את ידיעת הדיינים“ כדברי המחבר. בודאי צדק המחבר בטענו שהדין פלוני רבעני לרצוני הוא ואחר מצטרף להרגו איננו הגיוני לגמרי (סנהדרין ט'),

המחבר כאמור רוצה לקבוע את דרכי ההגיון שבהלכה, אבל הוא מסתייג ואומר: כשאנו מדברים על עבודה שכלית טהורה שבהלכה, אין כוונתנו למצוא בזה טעמים לחוקי התורה, כי ר' שמעון היה יחיד כזה לדרוש „טעמי דקרא“ והחכמים חלקו עליו בזה... ועל כל פנים עצם מבנה ההלכה אינו בנוי אף לר' שמעון על טעמי דקרא אלא על יסוד חוקי, כלומר שההלכה רואה את כל דיני התורה בתור חוקים גם אלו שנכנסו לכאורה לסוג של מצוות שכליות ומולידה מהם הרבה תולדות בלי לשאול כלל, אם בתולדות אלו אפשר להכניס את הטעמה דקרא, שיש להכניס בעצם הדין של תורה (ע' כב' ס"י י"ג). יש בדברים אלו הרבה אמת, כי כל מפרש חוק צריך להקפיד בראש וראשונה, שפירושו יהא הולם את הנוסח שבחוק ואם גם נראה לכאורה שהפירוש מתאים לרוח המחוקק, אם הוא בסתירה לסגנון החוק הרי זו ראייה שהמפרש לא כוון לדעת המחוקק. ומנקודת מבט זו בודאי כל דיני התורה נחשבו לחו"ל לחוקים, שרק במסגרת אלו נעשית או שאפו לעשות את העבודה הבאורית. אבל עובדה זו אינה שוללת את האפשרות שלכל חוקי התורה ולהלכות בכלל יש טעמים שכליים כדעת הרמב"ם, וחו"ל המשיכו דרכי הסברא שבתורה בהלכות, ביחוד אלה שנכנסו בגדר המשפטי ברובן המכריע מיוסדות על ההגיון הנובע מרוח המצוות השכליות. העובדה שר' שמעון דרש טעמי המקראות לא באה להוציא אחרים מעבודה זו. אם דרשו למשל: ועשית מעקה לגנך — אין לי אלא גג, מנין לרבות בורות שיחין ומערות? תלמוד לומר: ולא תשים דמים בביתך (ספרי דברים פי' רכ"ט), או: ולא רחים ורכב בלבד אמרו (שאסור לחבול), אלא כל דבר שעושו בו אוכל נפש שנאמר: כי נפש הוא חובל (ב"מ קט"ו), כלום דרשות אלו לא יצאו להם מתוך טעמי המקראות? ואם אמרו: שלארבעה אבות נזיקין יש צד שוה או: אחד שכר אדם ואחד שכר בהמה ואחד שכר כלים יש בו ביומו חתן

מנסה לבאר את אלה ולקבוע עד כמה הם מתאימים למונחי הגיון, שהוזכרו ב„באור מלות הגיון“ של הרמב"ם.

כל הדברים, שדברנו עליהם עד עכשיו, שייכים למבוא הספר. בספר עצמו מדובר על המדות לחקר ההלכה, שהמחבר מכנה אותן בשמות: סבה ומסובב, סבה והעדר הסבה, שתי סבות, סבה אריכתא, שתי סבות המתנגדות זו לזו ועוד ועוד, כלומר המחבר משתדל להוכיח, אילו רעיונות הגיוניים באים בספרות התלמודית לידי בטוי. עבודה זו היא עניקית ויש בה משום חריפות נפלאה. ואף על פי כן לא נוכל להסכים עמו בכל מקום. כן לא נודה לו, כשהוא מחליט, ש„הסבה צריכה להיות קודם המסובב“. אריסטו האמין, שלעולם יש סבה ובכל זאת האמין בקדמות, ו"א שהסבה לא קדמה למסובב. ובאמת אי אפשר לנו לתאר מציאות סבה בלי מסובב ואם אנו אומרים, שהשם שהוא סבת העולם קדם לעולם, הכוונה, שקודם לכן לא רצה להיות סבתו, לפיכך לא נברא. והנה מחבר מצא אשור לדעתו בדברי הש"ך, האומר, שאין חצרו של אדם קונה אלא כשהוא כבר חצרו ולא במקום, שחצרו ומתנתו באות כאחת, — שזהו לדעתו מטעם שהסבה (היינו החצר הקונה) צריכה להמצא לפני מציאות המסובב (קניית המתנה). אבל באמת הש"ך לא שקל בדעתו שאלות ההגיון, אך מפני שלדעתו החצר לא יכולה לקנות אם נעשית קנין של בעלים לאחר שהחפץ הגיע אליה (כי כך קבעו החכמים לדעתו ואילו רצו היו קובעים אחרת³). הוא מחליט,

אבל הוא דעת יחיד (דעת ר' יוסף אינה כן) והעיקר שאין כאן הלכה למעשה אלא רעיון שהובע (מפני שסוברת שבכל זאת כששנים מוימין הרבה כתות הדבר מעורר ספק, אם האמת הוא בפי השני) בזמן מאוחר בבית המדרש וחכמי התלמוד לא היו מקבלין דעות כאלו להלכה למעשה (השוה דעות רבה בב"ק צ"ח ודברי אמימר). ואף על פי שיש מן הפוסקים שהודו לדעות ממין זה אין להביא ראיה מזה על אפיה של מחשבת חז"ל בכלל²).

המחבר מעיר, שחז"ל עוסקים בהכללה ז"א שמן הפרטים הכתובים בתורה עשו כללים, כגון השור והבור והמבעה וההבער הכתובים בתורה שמשו אצל החכמים יסוד לבנות מהם כללים שונים ולבסוף הכלל העיקרי, שהוא הצד השווה שבהם, שממונם ושמירתם עליך. הכללה זו מקומה הוא בעיקר במשנה, והגמרא עוסקת יותר בהפרטה, שהיא פורטת כל דבר שבמשנה לפרטים ולפרטי פרטים שונים. ויש גם הכללה בגמרא אך ממין אחר, שהיא מפשיטה את הרעיון, שהיא מוצאת אותו כמשמש יסוד להלכות שונות באיכותן לגמרי זו מזו ומכניסה על ידי זה אותן ההלכות לתוך סוג אחד של אותו הרעיון, כמו בזב ובנוקין, שיש בשניהם הבדל בין גופו ובין כחו וכיוצא באלה (השוה ענין דומה לזה גם במשנה מכשירין פ"ב כשמדברים ברוב נוגעים בטומאה ובשבת ובנבלות וטרפות וכמציאה ובפת עכ"ל ובמעשר ובשבועות).

המחבר משתדל להוכיח מציאותם של ההיקש ההגיוני והנתות ההגיוני בספרות התלמודית. מענין הוא המאמר על המונחים והמושגים שבספרות התלמודית, שבו הוא

3) אם זאת באמת דעת החכמים היא שאלה אחרת. ר"ג הקנה מעשר ע"י חצר, שהקנה אחר הקנאת המעשר זהו פשט דברי המשנה במעשר שני פ"ה מ"ט. ופירוש הגמרא ב"מ י"א. הוא לדעת שמואל ועולא ורבה בר בר חנה בלבד. ובין שנאמר, שהחפץ נקנה ע"י חצר רק אם קדמה הבעלות על החצר לחדורת החפץ הזה לתוכה ובין שנאמר להיפך, אין כאן קדימת הסבה

2) גם הרעיון „כל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי“ המכריע נגד שני עדים אפשר להצדיקו מצד ההגיוני במקרה שהובע (שבועות מ"א ב'), כי אותו האומר לא לויתי הרי נמצא כפרן וקשה היה להכריע לסובתו.

בלעדיה? או אם הבנין מגיע כלי הרכב, האם אפשר שאחרי מציאות התנועה יחסר הבנין? ואם תאמר הבנאי בונה את הבית והבית אחר שנבנה אינו זקוק לו. כן! אבל הבנאי אינו סבת קיום הבית. הוא היה בבניתו רק סבה להתהוות הבית ואחרי שפסק לבנות, גם ההתהוות בטלה וקיום הבית תלוי בסבות אחרות, שעדיין פועלות, כגון חוק המתמיד, ששום דבר לא משתנה בלי סבה. ומה שאומר המחבר, שבא המושג של גיטו וידו באים כאחד, כדי להסיר הסבה המונעת מתמיה, כי מהו הכח ההגיוני, שבא לבטל את הדין, שידו כידי רבו, שהיא אותה הסבה המונעת? אך אפשר לומר, שכך קבעו החכמים ואם כן הענין הוא דוגמטי ואין כאן מקום לאותו כלל הגיוני שקבע המחבר. כיוצא בזה לא נסכים עם המחבר, אם הוא קובע שלפעמים אנו מוצאים מסובב בלי סבה ורעיונות דומים לזה. אך בכלל מעניינים דבריו כשהוא משתדל להציע לפני הקורא רעיונות תלמודיים או פלפוליים בלבד מודרני. וגם זאת יש להדגיש, שהא עמדתו כלפי הפלפול איך שהוא, בספרו מוכיח המחבר, שרעיונות בעלי הפלפול לפי דרכיהם הם הם הגיוניים במלא מובן המלה.

צבי קארל



דרכינו? ...

(על „דרכינו“ — מאסף לבעיות
המדיניות הציוניות והשתוף
היהודי-ערבי)

לפני זמן מה נודמן לי במקום אחר (בירחון „גליונות“ חוברת מ"ט) לנגוע בקובץ „על פרשת דרכינו“, בטאונה של „ברית שלום“ בגלגולה החדש. אנשי קבוצה זו הוציאו כעת קובץ חדש בשם „דרכינו“. במשך החדשים האחרים, שעברו מאז הופיע הקובץ הראשון, נתבררו כנראה דרכיהם ואם אז עוד עמדו על „פרשת

שאם החצר והמתנה באות כאחת, החצר גם כן אינה קונה, מפני שלא ברור הדבר מה קדם למה, אם קנית החצר או קנית המתנה. המחבר מצא בעצמו סתירות לשיטתו, כגון במשחרר עבדו ונותן לו גט והוא משוחרר אומרים: גטו וידו (ז"א האפשרות שידו תקנה למרות שהיא כידי רבו) באים כאחד⁴. וכישוב הסתירות מצא הברד בין הסבה הגורמת מציאות המסובב ובין הסרת הסבה המונעת את מציאותו. הסבה המונעת אין ביכלתה למנוע רק באופן, שגם אחרי התהוות המסובב תהיה במציאות ואם בטלה אחרי התהוות המסובב אין כאן מפריע להתהוות המסובב. הנה העבד הרי יש לו באמת יד, רק הדין חושב אותה כידי רבו ובא המושג של גיטו וידו באים כאחד רק כדי להסיר את הסבה המונעת, שמתוך כך מתהווה ממילא המסובב שחרור העבד. — כלום אין בזה סופיסטמא? וכי הסבה הגורמת במציאות המסובב אפשר שתחסר אחרי התהוות המסובב? אם השמש גורמת למציאות האור, כלום אפשר שימצא האור

למסובב או להיפך, אלא בשעה שנצטרפו שתי העובדות, בעלות החצר עם ביאת החפץ לתוכה, ששתיהן הן הסבה, קבל הקנין תוקף, כלומר בא המסובב בעונה אחת עם הסבה.

4) כל הפלפול הזה הוא למותר משני הצדדים. הענין הוא פשוט. החצר היא בבחינת כלי שעל ידו קונים, כמו כל דרכי הקנין: כסף ושטר וכדומה. וכשם שאי אפשר למשל לקונה לקנות בכסף קודם שהגיע הכסף לידו, כך אי אפשר לקנות בקנין חצר קודם שהחצר היא קנינו ונעשית שלו ולא מסעם סיבה ומסובב או מפני שכך רצו החכמים. דברי הש"ך אם כן מיוסדים על הגיון בריא. ובמשחרר עבדו ונותן לו גט הוא ג"כ הגיוני. מפני שכח ידו מבטל את השחרור שבמה יזכה העבד את שחרורו אם ידו כידי רבו? ר. צ.