

פסקי הלכותיהם של הגאונים

(לתולדות ההלכה)

בש"ש צורות נתגלתה התורה שבעל־פה: במדרש, בתלמוד ובהלכה. המדרש מבקש חוץ לדבריו מן התורה, יסודו הוא המקרא ומן הכתוב הוא בא ללמד על הקבלה; התלמוד בונה יסודו על ההגיון, המשא־ומתן והפלפול; וההלכה יונקת מעציצה, שהיא אינה מביאה ראייה לדבריה ואינה אלא גזרות. ש"ש צורות הללו עבדו באומה היה בבת־אחת, אלא שנולדו בזמנים שונים: ביצירה — זו של הלכה קדמה, כי כשם שפ"ח האב — החמר — קדם לכח הבן — הצורה, — כך המעשה קדם ללמוד. ובבריאה — אלו של המדרש והתלמוד קדמו, כי משעה שהללו יצרו צורה להלכה, נצטמקו פניה של זו ונעשית בבחינת גולם ונראית כאלו היא תולדתם של הראשונים. ומשיצאו לאויר העולם פרשו זה מזה: הללו — המדרש וזתלמוד — פרשו לבית־המדרש, וזו — ההלכה — לתרבות העולם. המטבע שטבעו בהם חכמים במדרש ותלמוד היא זו של הצורה הלמודית־העיונית של התורה שבעל־פה, סבר־פנים שלהם הוא סבר פנים יפות ומוסברות, סבר־פנים של תלמידי חכמים שבדור. — אף עצם השם בית־מדרש ובית־למוד נקרא על שום שעריסתם של המדרש והתלמוד היתה נתונה בתוכם. — והמטבע שטבעו חכמים בהלכה היא זו של הצורה העממית, זו שפניה נעשו קמטים קמטים ופניה זעומות וזועפות, כי אין כחה אלא בצויים ובגזרות, שאין העם נזקק אלא לגזרות ופקודות, אשר אין להרהר אחריהן. הלכה זו קבלה, לאחר כמה גלגולים, התגלמות צורתה הגמורה במשנה, שיסודה ההוראה הפסקנית המופשטה והלכות פסוקות, שאינן מבקשות ראייה לדבריהן; המדרש קבל התגלמות צורתו במדרשי התנאים, מכילתא, ספרא וספרי, המבקשים להלכות סמך מן המקרא, ושבאים ללמד על הכלל, כי הכל נובע מן המעין הראשון; והתלמוד נתגלם בגמרא, במשא־ומתן של ההגיון ובההיות והפלפולים שבישיבות, ויסודו בא ללמד, שהכל תלוי בסברה ואין לך הלכה העומדת בפני ההגיון האנושי.

ש"ש צורות הללו הונחו ליסוד בהתפצלות ההלכות הפסוקות שלאחר התלמוד: יש שבחרו ליסוד פסקי הלכותיהם על פרשיות התורה, כדרך מדרשי התנאים; יש שבחרו ליסוד הלכות פסוקות וקטועות, כדרך המשנה;

ויש שבחרו בדרך הגמרא, להוציא את פסק ההלכה מתוך המסקנה העולה מהמשא-ומתן ההגיוני. והגאונים הם' הם שהעמידו תולדות לכל הצורות הללו; בנין אב לצורת המדרש הוא ספר ה"שאלות" ומדרש "והזהיר", או מדרש "השכם", בנין אב לצורת המשנה הוא ספר "הלכות גדולות" ו"הלכות פסוקות", ובנין אב לצורת התלמוד הם שאלות ותשובות של הגאונים, מס' סופרים ובמדה ידועה ספריו של רבנו האי גאון.

לפי דרך חקירתנו כאן אין עסקנו בספרי שאלות ותשובות, המשמשים מדור בפני עצמם בתולדות ההלכה, כי אלו לא נתקבלו אצל מורי ההוראה אלא כספרי-עזר לפסקי ההלכות, ולא באנו לברר אלא פסקי ההלכות גופם, שנתגלגלו מהמדרש וההלכה.

השאלות*

ספר זה לרבי אחאי משבחא הוא הספר הראשון בתקופת הגאונים לאחר התלמוד, ונתחבר לערך באמצע המאה השמינית. המחבר חי מתחלה בבבל ואחר-כך עלה לארץ-ישראל, משום שראש הגולה דחה מלהיות ראש ישיבת סומבדיתא ומנה אחר תחתיו. כנראה, התחיל המחבר בחבורו זה בבבל וסימו בארץ-ישראל, כי יש עליו חותם של שתי המדינות (**). ספר השאלות הוא אחד ממדרשי ההלכה הטפסיים, שממנו אנו יכולים לעמוד על אופן וסגנון של הדרשות שהיו החכמים רגילים לדרוש

(*) לפני כמה שנים פרסמתי מאמר ב"השלח" (חוברת המאה) על-דבר תכלית ספר השאלות ומגמתו. שם הוכחתי, שעיקר מטרת הספר הזה היה פולמוס כלפי הקראים והכתות השונות של הפוקרים בתורה-שבע-לפה שעמדו באותה עעה. על-ידי שיטה זו בררתי את סדר השאלות המשונה, שנתלכטו עליו כל החוקרים; הרבה שאלות בהלכות עיקריות שהן מדאורייתא חסרות בספר ונגוד זה יש הרבה הלכות טפלות, שהמחבר חזר עליהן כמה פעמים. ד"ר קאמינקא במאמרו על השאלות בספר היובל לפרופיסור ד"ר א. שווארץ חולק עלי בלי הוכחות ודאיות ובא לידי מסקנות אחרות. אין כאן המקום לזכוחים, אבל כדי שלא תהא שתיקתי כהודאה—אני מגלה דעתי, שאיני זו מהנחתי, שהצעתי ב"השלח", עד שיביא בעל-דיני ראייה ברורה לדבריו.

(**) סדר חלוקת הפרשיות לפי המנהג והמקבל בכל מעיד שהספר נתחבר בבבל. גם שם המחבר אינו מסתמש בירושלמי מחזק הנחה זו. ראיותיו של הלוי ב"דורות הראשונים", שהגאונים ובכללם רב אחאי זה השתמשו בירושלמי, כבר נדחו על-ידי הוכחותיו של גינצבורג C. l. p. 78 ff; אולם מסגנון לשונו של ספר השאלות נכר, שהמחבר היה נזקק לשון הארמית שבארץ-ישראל (ע' גינצבורג 86) ומשום כך נראה ש-דובר התחיל בחבורו בבבל וגמרו ארץ-ישראל. עצם חקירה זו, אם התמש בעל השאלות בירושלמי, מניח אני למקום אהרי

לפני העם בשבתות. דוגמא לדרשות כאלה אנו מוצאים בגמרא (שבת ל'): שאלו שאילה זו לעילא דר' תנחום דמן נוי: מהו לכבות בוצינא כו', פתח ואמר את שלמה כו' ולבסוף מסים: ולענין שאילה דשאלנה קדמינן כו'. מקום זה הוא טפסי לסדר הרצאת דרשותיהם; הדורש מציע שאלה הלכותית וקודם שעובר לפסוק השאלה מתחיל דורש בדברי אגדה, שיש להם שיכות במקצת לענין השאלה, עד שבא לבסוף לפסוק את ההלכה. כך היו מתבליים ביחד דברי אגדה בדברי הלכה, כדי למשוך את לב ההמון. גם רבי נתן הבבלי מציר לנו באופן זה את סדר מנהג דרשותיהם של ראשי ישיבות סורא ופומבדיתא, שהיה נהוג בימיהם ושהיה בליספק נמשך והולך מומן האמוראים: „בשעה שהוא (ראש הישיבה) דורש אין אחד פוצה פה ומצפצף ומדבר דבר וכו', וכשהוא גומר מתחיל בבעיא, אומר ברם צריך את למילף, ועומד זקן אחד, חכם ורגיל, משיב כענין ויושב וכו'". ממש באופן כזה מסדר ספר השאלות. כל שאלתא מסדרה על פרשת השבוע. הדורש מתחיל בפסוק שבאותה פרשה, שיש לדרוש עליו דבר הלכה, והוא הולך וחורז ממקרא להלכה ומהלכה לאגדה, מענין לענין באותו ענין, עד שהוא מגיע לפסוק אחר שבאותה פרשה. משמגיע לפסוק אחר, מניח את הענין הראשון, לפעמים אפילו קודם שהספיק לגמרו, ועובר לטפל בענין שני עד שבא לבסוף להציע את צדדי הספקות של השאלה ההלכותית שפתח בה. שקלא־וטריא זו היא פותח בלשון „ברם צריך“ (לשון „צריך“ אצל המחבר הוא במובנו הירושלמי, שפגותו—הדבר צריך עיון, ולא במובנו הרגיל בבבלי). לדחית ההנחה שהוא מציע בראשונה הוא משתמש בלשון „אי נמי“ ולהכרעת ההלכה—בלשון „תא שמע“, הטרמינים המקבלים בבבלי. נראה, שהפתיחה בלשון „ברם צריך“ הרגילה בשאלות היתה משמשת בעיקרה להשאלות שהיו נשאלות בישיבה במשך השבוע או במשך זמן הלמוד (חדשי הקיץ או החרף שהיו עוסקים במסכת אחת). שאלה זו הציע הדורש, ותלמידי החכמים שהיו באותו מעמד היו נושאים ונותנים בה, עד שבאו לידי הכרעה, וראש הישיבה היה גומר על ידיהם את הפסק.

אפן ההרצאה של השאלות אינו משתנה מאפן הרצאת השקלא־וטריא שבגמרא. כל שאלתא פותחת בסגנון אחד „דאילו“. פתיחה זו משמשת הנחה יסודית לבנין כל הסוגיה והיא אשית השאלתא, שעליה סובב כל המשא־ומתן שבה. ערכה לגבי השקלא־וטריא שבשאלתא הוא כעין משנה לגמרא. השקלא־וטריא עצמה לקוחה על־פירוב מן הגמרא. גם המסקנה הבאה להכרעת השאלה בלשון תא־שמע אינה ראייה רחוקה, היוצאת על־ידי חריפות מתוך דקדוקן של ההיות, אלא על־פירוב היא גמרא ערוכה ורק לפעמים רחוקות היא יוצאת על־ידי הבנת דבר מתוך דבר, מתוך איזה דיוק מפלפול הגמרא. בכלל כל השאלות והשקלא־וטריא שבהן אינן חריפות ביותר, רבן הן פשוטות, שכל למדן בינוני יכול בעצמו לעמוד עליהן ולהוציאן מתוך פשטי סוגיות השמעות שבגמרא. מזה אפשר להחליט, שהדרשות הללו היו מצעות גם לפני המון העם, ולא לפני חוג הלומדים והחריפים בלבד.

אֶפֶן הַבְּנִין שֶׁל הַדְּרָשׁוֹת וְהַחֲמַר שֶׁהֵן אֵינּוּ מִפְּדוּרִים הַמְּזוּרִים בַּמְּקוֹמוֹת שׁוֹנִים בְּשׂ"ס, שֶׁהַמַּחְבֵּר מִצְרַפֵּס לְבָנִין אֶחָד, אֵלֹא עֲשׂוּי חוֹלִיּוֹת חוֹלִיּוֹת שֶׁל סוּגִיּוֹת שֶׁלֹּא מִצְרַפֵּס, שֶׁהַמַּחְבֵּר דִּבֶּק אוֹתָן זֶה לְזֶה וְקִשְׁרָן קִשְׁרָן מִיִּכְנִי, לֹא קִשְׁרָן אֹרְגָנִי, בִּלְאֵן שֶׁהַסּוּגִיּוֹת נִעְתְּקוּ מִהַגְּמָרָא כְּמוֹת שֶׁהֵן בַּסְּגוּנוֹן וּבַחֲלוּיּוֹתֵיהֶן, אֵלֹא קִטְעִים קִטְעִים. עַל־פִּירוּב נִוְהַג הַמַּחְבֵּר לְהַאֲרִיךְ בִּיּוֹתֵר בַּסּוּגִיָּה הַרְּאִשׁוֹנָה, הַמְּשַׁמֶּשֶׁת אֲצִלּוֹ יִסּוּד הַבְּנִין שֶׁל הַדְּרָשָׁה. סוּגִיָּה זֶה הוּא עוֹקֵד מִן הַגְּמָרָא עִם כָּל שְׂרָשִׁיָּה וְעַנְפֵיָּה וְעִם כָּל פְּצוּלֵי הַדְּקוּקִים הַתְּלוּיִם בָּהּ. וְשֶׁאֵר הַסּוּגִיּוֹת, הַמְּשַׁמְשׁוֹת טַעַם לְעִיקַר הַדְּרָשָׁה, הֵן כִּבְרָ קְרוּעוֹת וּמְדוּלְדָלוֹת וְלֹא־עֲמִים הֵן מִצְּבָרוֹת וּמִצְּבָלוֹת מִהַרְבֵּה עֵיסוֹת שֶׁבַסּוּגִיּוֹת הַשׂ"ס. וְעַל־פִּירוּב הַמַּחְבֵּר מִקְצֵר בָּהֶן בִּיּוֹתֵר.

הַקְּשֵׁר שֶׁבֵּין הַהֲלָכוֹת שֶׁבַדְרָשׁוֹתָיו וּבֵין הַפְּסוּקִים שֶׁעֲלֵיהֶם בּוֹנֵה הַמַּחְבֵּר אֵת יִסּוּדָן שֶׁל הַדְּרָשׁוֹת הוּא רֹפֵף מְאֹד. אֵין הַמַּחְבֵּר מִקְפִּיד שֶׁתִּהְיֶה הַהֲלָכָה בְּאֵמֶת יוֹצֵאת מְדִיּוֹק הַמְּקָרָא, כְּדֶרֶךְ מְדִרְשֵׁי הַהֲלָכוֹת שֶׁל הַתְּנַאֲיִם. לְבַעַל הַשְּׂאֵלֹתוֹת אֵין הַמְּקָרָא מִשְׁמַשׁ אֵלֹא אֶסְמַכְזָא, כְּעִין יָתֵד לְתַלְמוֹת עֲלִיו אֵת הַהֲלָכָה. דִּי לֹא לְמַחְבֵּר בְּרַמְזוֹ כִּלְשֵׁהוּא בַּמְּקָרָא לְמַעַן לְזַלְזוֹת עֲלִיו הַרְּרִים גְּדוּלָּיִם; וְלֹא עוֹד, אֵלֹא שֶׁהוּא דוֹלֵג מֵעֵינִין לְעֵינִין עַד שֶׁבֵּא לְדַבֵּר בַּדְּרָשָׁה שְׂאֵין לָהּ כִּבְרָ שׁוּם שִׁיכוֹת אֶל הַפְּסוּקִים שֶׁהֵיחָה מִתְּחִלָּה נוֹשֵׂא הַדְּרָשׁוֹ. וְלִפְעָמִים לֹא הַפְּסוּקִים עֲצֻמוֹ מִשְׁמַשׁ אֲצִלּוֹ יִסּוּד הַבְּנִין, אֵלֹא הַדְּרָשָׁה שֶׁחֲבָמִי הַתְּלַמּוּד דְּרָשׁוֹ עַל הַפְּסוּקִים. לְמַשָּׁל, מִשׁוּם שֶׁדְּרָשׁוֹ בַּגְּמָרָא עַל הַפְּסוּקִים וַיְצוּ ה' אֱלֹהִים אֵת הָאָדָם: וַיְצוּ – אֵלּוֹ הַדִּינִין, מִלְּמַד שֶׁנִּצְטָו כִּנִּי נַח עַל הַדִּינִין, הוֹלֵךְ הַמַּחְבֵּר וּמְבַאֵר בַּפְּרָשָׁה זֶה אֵת כָּל הַהֲלָכוֹת הַשִּׁיכוֹת לְדִינֵי כִּנִּי נַח. כִּיּוֹצֵא בּוֹ, לְפִי שֶׁדְּרָשׁוֹ עַל הַפְּסוּקִים וַיְעַשׂ ה' לָאָדָם כְּזִנּוֹת עוֹר: מִה הַקְּבִלָּה מִלְּבִישׁ עֲרוּמִים וְכוּ', מְבַאֵר הַמַּחְבֵּר כִּאֵן כָּל הַהֲלָכוֹת הַשִּׁיכוֹת לְדְרָשָׁה זֶה.

בְּנוֹעַ לְכַלְכְּלֵי הַהֲלָכוֹת לֹא חָדַשׁ בּוֹה הַמַּחְבֵּר הַרְּבֵה, כִּי נִמְשַׁךְ כְּרַבֵּם אַחֲרֵי כָלֵי הַגְּמָרָא שֶׁנִּתְקַבְּלוּ אֲצִל כָּל הַגְּאוּנִים, אֵלֹא בַּעֲנִין הַכְּרַעָה בַּמַּחְלֻקָּת יַחִיד וְרַבִּים נוֹטָה בַּעַל הַשְּׂאֵלֹתוֹת לְהַכְרִיעַ לְפַעְמֵים כִּיחִיד נְנִד רַבִּים, בִּיחִיד בַּמְּקוֹם שֶׁהַסְּבֵרָה נוֹטָה לְדַעַת יַחִיד. וְאַף־עַל־פִּי שֶׁלְּפַעְמֵים גַּם הַתְּנַאֲיִם וְהָאֲמֹרָאִים חִלְּקוּ עַל הַכְּלָל שֶׁל „הֲלָכָה כְּרַבִּים” וְדַחוּהוּ מִפְּנֵי כָלֵלִים אַחֲרִים, כְּפִי שֶׁהוֹכַחְתִּי זֶה בַּמְּקוֹם אַחֲרָ* אֲבָל הַהֲלָכָה הַרוּחוֹת בִּישְׂרָאֵל הֵיא: יַחִיד וְרַבִּים הֲלָכָה כְּרַבִּים – וְכַלֵּל זֶה מוֹנַח בִּיִּסּוּד שֶׁל כָּל פְּסָקֵי הַהֲלָכוֹת שֶׁבַגְּמָרָא וּשְׁבַתְּשׁוּבוֹת הַגְּאוּנִים, כְּכַלֵּל שְׂאִי־אֲשֵׁר לְזוֹן מִמֶּנּוּ. וּמְכַלֵּשֶׁפֶן שְׂאֵין לְדַחוֹת אֵת הַכְּלָל שֶׁל הֲלָכָה כְּרַבִּים מִפְּנֵי הַסְּבֵרָה, שְׂאֵם כֵּן נִתְּתָה תּוֹרַת כָּל אֶחָד וְאֶחָד בִּידוֹ, שֶׁכֵּל פּוֹסֵק יֹאמֵר: לִי נִרְאָה דַּעַת יַחִיד, וְאֵם כֵּן בְּטַל כָּל הַכְּלָל שֶׁל „אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטּוֹת”. אוֹלַם מַחְבֵּר הַשְּׂאֵלֹתוֹת נוֹתֵן עֶרֶךְ רַב לְסְבֵרָה. וְלֹא לְסְבֵרַת הַגְּמָרָא בְּלִבְדוֹ, אֵלֹא אֵף לְסְבֵרַת עֲצֻמוֹ. וְכֵן דְּרָכּוֹ לְהַצִּיעַ הַשְּׂאֵלָה: הֲלָכָה כְּרַבָּן, דִּיחִיד וְרַבִּים הֲלָכָה כְּרַבִּים, דְּכַתִּיב: אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטּוֹת, אוּ

* עֵינֵן מֵאֲמָרֵי „הַכְּרַעָה בַּמַּחְלֻקָּת יַחִיד וְרַבִּים” כִּסְפָר הַיּוֹבֵל לְרֵפּוּבְלִיקָנָה לְיוֹ.

דלמא הלכה כר"י, דמסתבר טעמיה בהא". (שאלתא ל"ח, פ"ב ועוד). סברה זו, שעליה סומך המחבר, אינה בגמרא כלל, אלא היא סברת המחבר עצמו, לפי שנראה לו שמסתבר טעמיה של היחיד. ודי לו בזה, כדי לדחות את הרבים מפני היחיד. עדיכמה רופף אצל מחבר השאלות הכלל של "אחרי רבים להטות" נראה מזה, שיש הוא פוסק הלכה כרבים הוא משתדל לחזק את הפסק על-ידי סברת ההגיון (עין, למשל, שאלתא ט"ו), כאלו הכלל "הלכה כרבים" בעצמו אינו די לפסוק הלכה על פיו בלי סיוע מן ההגיון. לפעמים מכריע המחבר כיחיד נגד רבים משום שהמקרא מסייע לו להיחיד, אף-על-פי שבגמרא לא הביא ראייה זו מן המקרא. (ש"ח). בכלל יש לומר, שלמחבר היתה הסברה שקולה כמקרא עצמו; ולפיכך כשיש בגמרא סמך לדבר גם מן הסברה וגם מן המקרא, הוא משתדל לבאר, שאף הסברה צריכה, אף-על-פי שיש ראייה לדבר מן המקרא. (ש"ע). כיוצא בו מכריע המחבר לפעמים בין התנאים והאמוראים לא על-פי כללי ההלכות שהניחו בגמרא, אלא על-פי סברת הגיונו העצמי ופוסק הלכה כמאן דמסתבר טעמיה (ש' ג"ח). במקום אחד הוא מכריע ואומר: שכששנה רבי במתניתן דברי יחיד בלשון חכמים שמעמינה שרבי מסדר המשנה איסתבר ליה כוותיה והלכתא כוותיה, אף-על-פי שבבביתא היא דעת יחיד (ש' ע"ה)*. לפעמים חולק המחבר על כללי ההלכות שבגמרא** ולפעמים מתרץ המחבר קושית הגמרא מסברתו לא כתרופך הגמרא (ש' ס"ח). ספר השאלות אינו מפליא אותנו לא בהריפותו ולא בבקיאותו ובכלל אין בו "גאונות", אלא הוא ספר בינוני ונכתב בשביל, בעל-ביתים. על ידו נופלת המחיצה בין תלמיד-הכס לעסה-הארץ, חומות בית-המדרש נפרצו ושעריו נפתחו לכל הרוצה לבוא; במקום שאמרו בראשונה: אין מוסרין דברי תורה לעסה-הארץ – אמרו עכשיו: יכנסו הכל. אלמלי לא בא גאון זה רב אחאי משבחא אלא בשביל דבר זה – דיין

* דעת המחבר, שבכל מקום שסתם לו תנא כותמיה הלכתא כוותיה (ש' ע"ו), כי תפשינה היא לדעתו יסוד ההלכה.

** כגון דקמו להו ר"מ ור"י בחדא שיטתא (ש' מ"ז) ובגמרא כלל הוא להפך, שאין הלכה כשיטה. ואפשר, שהוא הבין כל זה באפן אחר מכפי שהבינוהו אחרים. לפעמים מביא ראייה להלכה מן הכתוב שלא הביאה אותו הגמרא. (עין שאלתא כ"ה; כבר אסרה תורה ושמרתם מצותי. המפרשים נתלבטו בזה, ולדעתי הכוונה, שדרש מצותי לשון רבים, היינו, דליתני תרתי מצותא בחד דוכתא, וזהו שמסים שם: ובאו חכמים ופרשו וחקרו ועשו סג לתורה, היינו מצוה על-גבי מצוה).

ב

מדרש והזהיר* לרבי חפץ אלוף

ספר זה הולך בעקבות השאלות, אלא שהאגדה מרבה בו על ההלכה, באפן שיש לו יותר תכונת מדרש מתכונת ספר הלכה. ההלכות שבו אינן מתבלות באגדות ואינן מעורות בהן כמו בשאלות, אלא הן מסדרות אלו אחר אלו, הלכה לחוד והגדה לחוד. סדר הרצאתו כך הוא: מתחיל בענין הפרשה, אם היא הלכה – הלכה, ואם היא הגדה – הגדה. כשפותח בדבר הלכה, מציע תחלה הלכה ברורה, שאין בה ספק, ואחריה הוא מציע הלכה מפוקפקת, התלויה במדה שהיא בהלכה הברורה שהציע בראשונה. הלכה מפוקפקת זו היא היא ה"שאלה" או ה"הלכה התלויה" שעליה הוא דן בפרשה. אבל הוא אינה פותרת מיד, אלא הוא דורש תחלה בפרשת השבוע בדרשות הקוחות ברבן מן המכלתא או מן התנחומא, ולאחר גמר מדרש הפרשה הוא חוזר ובא לענין השאלות שהציע בפתחה ופותר אותן. כפי האמור, אין ההלכות קשורות באגדות והמדרשים כל-עיקר ואינן שיכות אלו לאלו כלל; כל עיקרם של המדרשות הללו לא באו אלא משום המנהג המקביל להם לדרוש בפרשת השבוע בדברי אגדה קודם שבאו לשאת ולתת בדברי הלכה. ואפשר משום שרוב העם היה רץ אחרי אגדה ותלמידי-החכמים שבעירו בקשו לשמוע דבר הלכה, לפיכך דרש בדבר השוה לכל נפש, וכמו שמצינו כעין זה אצל חכמי התלמוד: "מר א"ל לימא מר שמעתתא, ומר א"ל לימא מר אגדתא כו'; א"ל אי הכי, אימא לכו מלתא דשויה לתרווייכו" (ב"ק ס:). מה טיבן של "ההלכות התלויות" הללו? כנראה מסגנון לשונו של המחבר, היו השאלות הללו לפעמים נשאלות מקהל השומעים ובהן הוא רגיל לומר: "ולענין השאלות ששאלתם לפני" (סוף פרשת משפטים ועוד), ולפעמים הדורש הוא הוא שמציען ורגיל לומר בהן: "אלו הלכות תלויות ובהן אנו צריכין לתמוד" (פ' בשלח) או: "אלו השאלות התלויות" (פ' תרומה ועוד). אנו מוצאים עוד בזמן התלמוד שהיו אצלם הלכות תלויות, שנתגלו במשך כמה דורות מבית-מדרש לבית-מדרש ותעו כנשמות ערטילאות עד שמצאו להן פתרון על-פי סבה ידועה, על-פי-רוב במאורע יוצא מן הכלל, כגון כשנתכנסו כל חכמי הדור של בתי-מדרשות שונים, כמו שמצינו בו ביום שהורידו את רבן גמליאל מנשיאותו, שלא היתה הלכה תלויה בבית-המדרש שלא פרשה (ברכות כ"ח). את ההלכות התלויות מזכיר גם רב שרירא גאון באגרתו: "ובכל השנים הללו נתפרשו כל ההלכות שהיו תלויות בכל המדרשות". גם בנוגע לרבנן סבוראי הוא אומר שם באגרתו: "ואקרו איגהו רבנן סבוראי וכל מה דהוה תלי

(* המדרש הזה נקרא "והזהיר" על שם שכל הלכה שבו פותחת בלשון: "והזהיר

הקב"ה את ישראל".

קא פרשוה". כמובן, לא כל ההלכות התלויות נתפרשו על-ידי רבנן סבוראי ובודאי הרבה מהן היו עדין תלויות ועומדות בישיבות הגאונים, והן הן ההלכות שנשארו לפני בעל מדרש, והזהיר".

בפסקי הלכותיו נמשך על-פירוב אחרי השאלות וההלכות הגדולות וכמעט כל פסקיו הוא מעתיק מהן. כל חדושו של בעל מדרש, והזהיר אינו אלא בזה, שהוא מתרגם לשון הגמרא והפסקים מארמית לעברית. אם לא הגיע לעיני המחבר ספר הלכות פסוקות, שעליו נדבר להלן, היה הוא אחד מן הראשונים בנסיון התרגום של ההלכות לעברית. סגנון לשונו הוא סגנון לשון המדרש, באופן שכשהוא עובר ממדרש להלכה אין הבדל בולט ונפר בין זה לזה בסגנון הלשון. כנראה, נתחבר המדרש הזה בארץ-ישראל, ששם היתה הלשון העברית יותר רגילה. המדרש הזה הוא אחד מן המדרשים הנאים בסגנון הלשון, אבל לידי שלמות לא הגיע בתרגומו מפאת המעוט הכמותי של ההלכות שבו לגבי החלק המדרשי. מלאכה יותר שלמה בעבודה זו עלתה בחלקו של בעל הלכות פסוקות שהקדימו.

ג

הלכות גדולות והלכות פסוקות*

שני הספרים הללו, הקרובים זה לזה בצורתם, נחלקו בהם החוקרים מי קדם למי: יש אומרים, שהלכות גדולות נתחברו קודם ובעל הלכות פסוקות קבל את רוב דבריו מהלכות גדולות, ויש אומרים להפך, שהלכות

* אין כאן המקום לתכלית הרצאתנו להכנס לחקירה זו, מתי נתחברו ההלכות הגדולות והפסוקות ומי הם מחבריהן. ארשום רק בקצרה את הרעות השונות של הראשונים והאחרונים שבענין זה: דעת הראב"ד בס' הקבלה, שר' שמעון קיירא, שהי קודם רב יהודאי גאון, חגר את ההלכות הגדולות, ורב יהודאי גאון הוציא ולקט פסקים מן ההלכות הגדולות וחבר מהן את ההלכות הפסוקות; לפי דעת בעל, "שלשלת הקבלה" וידי מלאכי" (כללי הגאונים ובעל הלכות גדולות והרי"ף), היו שני חבורים בשם הלכות גדולות, אחד נתחבר מרב יהודאי גאון והשני מר' שמעון קיירא. לדעת שי"ר, קדם ר' שמעון קיירא לרב יהודאי גאון והוא חבר את הלכות גדולות, אלא שאחר-כך נתוספו עליהן על-ידי תלמידי רב יהודאי גאון ההלכות הפסוקות של רב יהודאי גאון וההוספות הללו נרשמו בפנים הספר בשם "פסק" לסימן שהן מן הלכות פסוקות. (כרם ח"ו 236 ואיך ומכתבו בראש תשובות גאונים קדמונים דף י"ב). לדעת שי"ר הסכימו י. ה. שור ("החלוק" חלק י"ב), ווייס (דור"ד ח"ד 31, 26). לפי רעת גרץ, קדם רב יהודאי גאון בעל הלכות פסוקות לר' שמעון קיירא בעל הלכות גדולות כמאה וחמשים שנה. (מאגנאשריפט 1858, צד 217). הרבני הוכיח, שרבי שמעון קיירא מחבר ההלכות הגדולות חי אחר רב יהודאי גאון, קרוב לשנת 840 (מבוא לתשובות הגאונים שהוציא). בעל, "דורות הראשונים" סובר, שרבי שמעון

פסוקות נתחברו קודם ובעל הלכות גדולות השתמש בהן. גם לראשונים לא היה הדבר ברור ומקבל. ברי היה להם, שאחד מן המחברים הללו השתמש בחברו. הקדמונים לא הכירו בדבר שאנו קוראים לו „פגיאט“. כל מחבר השתמש חפשי בדברי מי שקדמו בלי שום מוסר-כליית, האחרונים „העתיקו“ פשוט את דברי הראשונים, ואדרבה, חשבו זה זכות לראשונים שהכניסו את דבריהם לתוך ספרם הם. כי על-פי-רוב דחו הספרים האחרונים את הראשונים, שהללו לאחר שנתרוקנו מתוכם נשארו ככלי ריק ופנו מקומם לבאים אחריהם. ספרות ההלכה בזמן הגאונים היתה עדין בבחינת „מגלות סתרים“*, כי רבם של הגאונים התנגדו לה, משום שהיא דוחקת את רגלי התלמוד. הרבה ספרי הלכות בשם „פסוקות“, „גדולות“ או „קטועות וקצובות“ הלכו מיד ליד של התלמידים והם העתיקו והוסיפו עליהם ועשו בהם כאדם בתוך שלו. מטעם זה קשה לעמוד על ברורם של הספרים הללו ועל צורתם הראשונה. כי אף אחד מהם לא הגיע לנו כמו שיצא מתחת ידי מחברו האמתי. מתכנו של ספר הלכות גדולות נראה, שהוא השתמש הרבה בספר השאלות וגם ב„הלכות פסוקות“ של רב יהודאי גאון שקדם לו. ואף-על-פי-כן, ואפשר דוקא מטעם זה שהרבה מההלכות הקדומות נכנסו לתוך ספרו, נתקבל הוא יותר מרבותיו וכל הפוסקים הראשונים והאחרונים השתמשו בו והפליגו בשבחו עד שאמרו עליו „שבעל הלכות גדולות כל דבריו דברי קבלה“. בזמן הגאונים היתה עדין „קבלה“, כלומר המסורה שבעל-פה, גדולה מההלכה הכתובה שבתלמוד. מר יהודאי, אחד מן הגאונים הקדמונים, אמר על עצמו: „שמעולם לא שאלתם אותי דבר ואמרתי לכם, אלא דבר שיש לו ראייה מן התלמוד ולמדתי הלכה למעשה מרבי רבי מרבו, אבל דבר שיש לו ראייה מן התלמוד ולא היה בידי הלכה

קירא היה בן דורו של רב יהודאי גאון והשתמש בהלכות הפסוקות שלו (יה"ד, ח"ג, 200,180). אברהם עפשטיין, המאסף לכל המהגות, במאמרו על ספר הלכות גדולות (הג'ן, ספר שלישי) בא לידי מסקנה זו: ר' שמעון קירא חבר את ההלכות הגדולות בסורא בערך שנת 825. הוא השתמש במקורות שונים, אבל המקורות העיקריים שלו היו השאלות רב אחאי וההלכות הפסוקות של רב יהודאי גאון ומשני החבורים האלה העתיק ענינים שלמים לתוך ספרו. לאחר זמן נתחברה מן הלכות גדולות מהדורה שניה, שנקראה אצל חכמי אשכנז וצרפת הלכות גדולות של אספמיא. המהדורה הראשונה היתה לעיני הגאונים שקראה על שם ר' שמעון קירא וחכמי אשכנז וצרפת יחסו לרב יהודאי גאון. לדעת עפשטיין חכמים בכללה גם גינצבורג מו"ל, תשובות הגאונים של הגניזה, ומסקנה זו היא המתקבלת ביותר על הלב ונראית לאמתית אחרי העיון בכל החמ"ר והראיות שמר עפשטיין מביא במאמרו הנ"ל.

* זו לשון רבנו האי גאון: „דבר זה כתבוהו ראשונים אחד אחד במגילת סתרים שכותב בה זכרונות שמועותיו לעצמו משום ראשון. ראשונים קודם למר רב יהודאי גאון ז"ל“. (העמקתי מן G. G. I. p. 74). ומסק הלכה זה הובא בהלכות גדולות (הוצ' הילדסהימר, 442).

למעשה מרבי או שהיה בידי הלכה למעשה מרבי ואין לו ראייה מן התלמוד לא אמרתי לכם". (תשובות הגאונים שבגניזה (Geonica Ginzberg II, 53), ומפני שספר הלכות גדולות נתקבל הרבה על הראשונים והשפעתו היתה רבה על ספרות הפוסקים ראוי הוא להקדימו לספר הלכות פסוקות, מבלי להכנס בחקירה זו מי קדם למי.

בעל הלכות גדולות, כיוצא מכלל המחברים של הדורות הראשונים, חבר הקדמה לספרו. (כמדומני, שהקדמה זו היא הראשונה להקדמות שבספרותנו). מראשית דבריו בהקדמת הספר כבר אנו יכולים לעמוד על עיקר מטרתה, שהיא היתה מְכַנֶּת כלפי הקראים ובכלל כלפי המכחישים בתורה שבעל-פה. הקדמה זו היא יקרה ונפלאה במינה. סגנונה נאה ומושך את הלב, לשונה צחה וברה, לשון המדרש, וכל המשך הרצאה מתבאר במאמרי אגדה, המדברים בשבח התורה ולומדיה ומקושרים זה לזה בנימים דקות מן הדקות של דברי המחבר עצמו. הנימים הללו נתפרות בחתיבה שאינה נפרת בתוך דברי האגדה והמדרש עד שנראים כמדרש אחד, וכאלו ההקדמה כלה נתפרה מעור אחד. סגולה מיוחדת היתה לו למחבר להבליע בנעימה את דבריו בתוך דברי הגמרא והמדרש, עד שאי אפשר להכיר ולהאריך ביניהם. כך נהג בספר עצמו וכך נהג בהקדמת הספר. "מכאן ואילך", הוא אומר בתוך דבריו, "הט אונך ושמע דברי חכמים וכו'. חביבין דברי סופרים מדברי תורה וכו', חביבין דברי סופרים וחמורין מדברי תורה וכו', שאלמלי חכמים, לא היינו מבינים דבר בעולם, והתורה בעצמה בלי פירוש החכמים היא חתומה ואינה כלום וכו'". בסגנון זה הוא הולך ודורש להפליג את ערך החכמים, עד שמעליט מפיו דברים שאין האזן יכולה לשמעם ואומר: "אשה יפה וסרת טעם, מה יועיל אשה יפה ואין לה טעם, כך אומ"ה, מה יועיל להם המקרא והיא אשה יפה וסרת טעם!" הדברים החריפים הללו יותר משהם מְכַנְּנִים כלפי אומות-העולם הם מְכַנְּנִים כלפי הכופרים משלנו בתורה שבעל-פה, כמו שמסים ואומר: "אבל ישראל קדושים הם וחכמים ומביני מדע, שהבינו בתורת אלהים חיים, ועשו סיג לתורה, והוסיפו על דבר ודבר וכו', לא נשאר דבר בעולם שלא יסדוהו, שלא פירשו בעריות". מכאן ואילך מתחיל לדרוש בפרשת עריות על-פי פרושי הקבלה ומוכיח אמתת פרושי המקבלים. כידוע, היתה פרשת עריות סלע המחלוקת בין הרבנים והקראים, ומפני כך הוא מטעים וחוזר ומטעים, שבלי פרושי החכמים אי-אפשר להבין את התורה. ועל-פי דרכנו אנו למדים אפן הפולמוס ודרך הופוחים שהיה נוהג בין הרבנים והקראים בתקופה הראשונה של הקרע.

בהקדמתו זו מונה המחבר מספר לתרי"ג מצות. לדעת הרבה מן החכמים, היה בעל הלכות גדולות הראשון אחר התלמוד שהניח יסוד למנין תרי"ג מצות, על-פי אגדת רבי שמלאי (סוף מכות), מנין שנתקבל כאמת שאין להרהר אחריה, אף-על-פי שלא הספיק אף אחד מן החכמים לצאת מן המנין בלי דחוקים ואין בזה שתי דעות שוות. מחברנו זה, הראשון

במוני המצות, כבר מוכרח לחפש דרכים עקלקלות כדי למצא את המספר המבוקש. הוא מוכרח לנטות מדברי הגמרא בעצם המספר, בהניחו לא רמ"ח מצות-עשה, כדברי רבי שמלאי, אלא ר' מצות-עשה. מלבד זה בולטת אצלו נטיה יתרה לשלב בתוך מצות התורה גם מצות דרבנן, משום שלדעתו הרבה מצות שאינן מפורשות בתורה מפורשות על-ידי החכמים. ולהפך, הרבה מצות שבתורה – אינן מצות בפני עצמן, לפי מובן חז"ל. (אפשר שאף בשיטה זו היה הוא מכון כלפי הקראים). לפי שיטה זו חושב המחבר הרבה מצות דרבנן שאין להן עיקר כלל בתורה או שאין להן בה עיקר גדול, כגון ברכת המזון, מאה ברכות בכל יום, קבור מתים, נחום אבליים, בקור חולים והבאת שלום. כל אלו הן מצות שחכמים סמכון על המקרא, אבל אינן מפורשות בתורה. כיוצא בו מונה בכלל המצות קביעת ראשי-חדשים ותקופות (ענין המשמש יסוד למשמעת החכמים), קריאת הלל, גר שבת (שכפרו בו הקראים), גר חנוכה, מקרא מגלה, לשמוע דברי חכמים וליראה מן החכמים ועוד דברים כאלה, שהפונה כלפי הקראים והמכחישים בדברי החכמים בולטת בהם ביותר*).

אפן סדורו של ספר הלכות גדולות הוא, שהוא מעתיק מסקנת ההלכה שבגמרא בלשון הגמרא עצמה, בהשמטת השקלא וטריא וההיות השיכות לפסק ההלכה. לפעמים, כשאין ההלכה ברורה בגמרא ואינה יוצאת מהמשך לשון הגמרא עצמה, מוסיף המחבר דברים אחדים משלו להורות המסקנה או שהוא משנה במקצת את סדר לשון הגמרא עד כדי שתהא ההלכה מתבררת מאליה. ולפעמים אף בלי שנוי כל-שהוא הוא מסמן בצדו המלה "פסק" להוראת פסק ההלכה; וסימני ה"פסקים" הללו רבים הם בספר (**). את דברי הגמרא אינו מפרש אפילו במקום שנראים זקוקים לפרוש, רק לפעמים רחוקות הוא מוסיף מלה אחת או שתים, שעל ידיהן הוא מטעים את פונת דברי הגמרא, כשהם סתומים ביותר. למשל, את המשנה "שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן" הוא מעתיק בלשון זו: "בי תלתא דכרכין רפתא מחייבין לברוכי ברכת זימון"; כיוצא בו שם בגמרא שעל המשנה: "מנא הני מלי? אמר רב אסי וכו'" הוא מעתיק: "מנלן דעד דהוי תלתא? אמר ר"א וכו'". באפן כזה הוא מבליע הרבה פרושים בגמרא על-ידי הוספת מלים אחדות בקצרה בלשון הגמרא ובסגנונה עד שאינו נפר כלל שהם הוספה מדברי המחבר, באפן שבלי השנאה עם פנים הגמרא אפשר לקבל

* רוב מוני המצות לא הסכימו עם בעל הלכות גדולות באפן מנינו, אף-על-פי שהסכימו עמו בעיקר הנחה זו לכלול בתוך מנין המצות גם מצות דרבנן. המחבר כולל את המצות על-פי העוגשין ועל-פי האפי הצבורי שלהן. לפי-זה הוא מונה ז' עוגשין שבתורה, רע"ז לאוין במלקות, ר' מצות-עשה, ס"ה פרשיות חקים ומשפטים מסורים לצבור וכו'.
** לפי השערת שי"ר, ה"פסקים" הללו מסמנים את הפסקים שואצא בעל הלכות גדולות מספר הלכות פסוקות, אבל אין החוקרים האחרונים מסכימים עם שי"ר בהנחה זו.

נוסחת הלכות גדולות לנוסחת הגמרא גופה. וכך הוא נוהג כשנותן לפעמים טעם לאיזה פסק הלכה שבגמרא: הוא מוסיף בנוסחת הגמרא שתיים שלש מלים שמתערבות בה תערובת גמורה בלי הכר (*). לפרקים, כשהמחבר נזקק לקשר מאמרים מפורים בש"ס שאין להם המשך או כשהוא מדלג מענין לענין ומפסיק בינתיים בענין המדבר, הוא חוזר ומאגז את המשך המאמרים הללו בהוספת דברים משלו ועל-פירוב הוא משתמש במקומות כאלו בסגנון לשון השאלות, דאילו מאן (בעל הלכות גדולות השתמש הרבה בפסקי ההלכות של השאלות מבלי להזכיר את שם רב אחאי, כשם שהשתמש בספרים אחרים מבלי להזכיר את שמם). אבל כל ההוספות הללו מתמזגות בתוך המשך לשון הגמרא ונבלעות בו שפיר, ועל-ידי-כך נשלבו לתוך דברי הגמרא הרבה הוספות מלשונו של ספר הלכות גדולות, כפי שהוכיחו האחרונים (**). הגאונים בכלל לא הקפידו על נוסחתה של הגמרא ולשונה כמונו היום, וכשהעתיקו מאמר מן התלמוד הכניסו בו לפעמים שנויים קלים או גדולים, כי לא נוסח המאמר היה להם עיקר, אלא תכנו, וזה מונח בסבע הדברים: הגאונים היו היורשים של הרבנן סבוראי מסדרי הש"ס, שכידוע הכניסו בו בשעת סדורו ועריכתו הרבה שנויים, גרעו והוסיפו על דברי האמוראים ועשו בגמרא כאדם בחוך שלו. במדה קרובה לזו נהגו גם הגאונים; בכלל היתה הגמרא בימיהם עדין תורה שבעל-פה. נוסחה מקבילה ומקדשה כמו לתנ"ך לא היתה לה עדין, כי קדושת המסורה לא היתה חלה על הגמרא. והגרסאות היו רבות בה, ולפיכך היה להם דבר קטן לשנות איוו נוסחה. מלבד זה היתה הלשון הארמית שפת הדבור שלהם, שהיו נזקקים לה גם בדברי הל, ומפני-כך היה זה דבר הרגיל בשעה שהעתיקו לעצמם איוו מסכת או סוגיה שבגמרא להכניס בנוסחתה איוו שנויים קלים או גדולים אגב שיטפא דלישנא, מבלי להרגיש בזה כלל; ומכל-שכן שזה היה מן הרגיל אצלם לשנות שנוי כל-שהוא מאמר הגמרא בשעת למודם לפני התלמידים כשאמרוהו על-פה, כי רוב למודם היה על-פה אפילו לאחר שהתירו כתיבת הגמרא, מחמת חסרון ספרים, והתלמידים העתיקוהו אחר-כך מפיהם בסגנונם הם ועל-ידי-זה שנו ושבו הרבה את הנוסחאות של הקדמונים.

סדורו של ספר הלכות גדולות ברבו הוא אותו עצמו של סדר

(* עי' למשל בהלכות גדולות העתק מאמר הגמרא בברכות פ"ג: אין אומדין בפני המת אלא דבריו של מת. אמר ר"א ב"כ לא נצרכה אלא לדברי תורה דחל שא דעתיה ה', המלים, דחלשא דעתיה" אינן בגמרא והן הוספה מדברי השאלות. כיוצא בו שם שבת פ"ו: לא יצא אדם בסנדל המסומר משום גזירה ה'. המלים האחרונות, משום גזירה" הן הוספת המחבר שהוסיף בטעם המשנה על-פי הגמרא וכיוצא בזה הרבה.

(** עי' ברכות ל"ו בתוספתו ד"ה והלכתא ועי' ווייס דו"ד ח"ג פ"ח ודורות הראשונים ח"ג פכ"ב.

המסכתות והפרקים שבש"ס, אלא שלפעמים הוא נוטה מן סדר הפרקים של המסכת ומקשר את ההלכות לפי סדורן ההגיוני, כלל קודם לפרט: למשל, בהלכות עירובין מסדר המחבר את ההלכות שבפרק ח' שבמסכת, פרק כיצד משתתפין, קודם להלכות שבפרק ו', פרק הדר, לפי שההלכות שבפ"ח יש בהן כדי ללמד על כללי הלכות עירובין יותר מבפ"ו, שאין בו אלא פרטי הלכות. תחלתה של כל מסכת פותח המחבר על-פירוב בהלכות כוללות, המגדירות את עיקר המסכת ויסודה בנגוד לסדר המשנה, כי מסדר המשנה לא הקפיד כלל שתהא פתיחתה של המסכת מענין כולל, הבא ללמד על כלל המסכת ועל עיקרי ההלכות שבה, ושיש בו בענין זה כדי לפתוח פתח ללומד להכנס לשעריה. אדרבה, על-פירוב דוקא ההתחלה היא קשה והמשנה הראשונה שבמסכת פותחת כמו באמצע הענין המדבר. כגון: מאימתי קורין את שמע, הקליין שבדמאי, יציאות השבת שתיים שהן ארבע וכדומה. בנגוד לזה מדרך בעל הלכות גדולות לפתוח הרבה מסכתות בהלכות כלליות, למשל, מסכת שבת פותח בבביתא: „לדעת כי אני ה' מקדשכם. אמר לו הקב"ה למשה: מתנה טובה יש לי בבית-גנזי ושבתי שמה כו' ואסור לאפוקי ולעיולי ביומא דשבתא, דכתיב ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת." אחרי פתיחה זו מתחיל ביציאת השבת ומיד אחרי משנה זו מתחיל לסדר אבות המלאכות שבפרק כלל גדול, פ"ז שבמסכת, שאבות המלאכות הם הם עיקרי שבת. אחר-כך מסדר עוד הרבה הלכות המשמשות יסוד לעיקר שבת, המלקטות מפרקים שונים מכל מסכת שבת ואף מסכתות אחרות, ואחר-כך הוא עובר לפרטי ההלכות. כיוצא בו הלכות עירובין מתחיל מהמכלתא: „אמר להם משה לישראל: הוזהרו שהמקום נתן לכם את השבת וכו', ת"ר שבו איש תחתיו אלו ד' אמות" ועל יסוד זה מסדר מאמרים המפורים בכל המסכת, לא לפי סדר קביעותם בגמרא, אלא לפי סדר עניניהם. כיוצא בו בהלכות סכה פותח במאמר: „העושה סכה לעצמו אומר ברוך שהחינו", שהוא בדף מ"ו, אחר-זה מביא המאמר: „בספלות תשבו כעין תדורו", שהוא בדף כ"ח, ואחר-כך חוזר לסדר ההלכות של דפני הספה המסדרות בגמרא שבתחלת המסכת, והסדר הזה הוא הגיוני, לפי שההלכות הראשונות באות ללמד על כללי דיני סכה והאחרונות על פרטיהם והקדים כלל לפרט, בנגוד לסדר המשנה והגמרא.

עוד חרוש גדול חדש המחבר והוא, שיצר שמות חדשים להלכות הכוללות ענינים שאינם נכנסים בנושא המסכת והם יוצאים דופן ממנה, ולא נשלבו בה אלא דרך-אגב. למשל דיני חֲנֻכָּה בפרק במה מדליקין בשבת או כל הלכות מילה בפרק ר"א אומר, שבאו במסכת שבת אגב דיני מילה בשבת. את ההלכות הללו הוציא המחבר מתוך סדר הפרקים וקבען בסוף המסכת בשם „הלכות מילה" ו„הלכות חֲנֻכָּה". כמו כן קרא המחבר לפרק איזהו נשך במסכת בבא מציעא שם חדש, „הלכות רבית", שם כולל, המתאים יותר לנושא הענין; כיוצא בו הניח המחבר על ההלכות שבמסכת יבמות שמות חדשים לא כשם הפרקים שבמסכת זו. השמות שנתן להן הם:

הלכות יבמות, הלכות עריות, הלכות יבום וחליצה, הלכות מאן, הלכות עבדים ועוד. ובקביעות סדר ההלכות הללו עצמן לא נמשך אחר סדר הגמרא, אלא הקדים ואחר הכל לפי הגיונו. כמו כן הניח על הפרקים האחרונים שבמסכת בבא בתרא שמות חדשים: הלכות נחלות, הלכות הלואה והקדים להן הלכות נדוי. *) הנחת שמות, כידוע, יש בה הרבה מסוד ההכללה, כי אין אדם עומד על הנחת שם חדש אלא מתוך יצירת מושג חדש, ומתוך העמדת כלל המקיף הרבה פרטים, וגדול הוא היוצר הראשון אפילו כשבא לברא יתוש קטן. ומצד זה גדולה היא יצירתו של בעל הלכות גדולות, שהוא הראשון ליצירה זו אחר התלמוד. אמנם כפי שהוא היה הראשון, שהתחיל לנטות מן סדר ההלכות הקבועות ועומדות בש"ס ושמותיהן, לא הגיע בזה לידי שלמות, כי אי-אפשר היה לו להשתחרר מהסדר המקבץ, כי אם בקושי, ולפיכך יש בסדרו תערובת של סדר המסכתות עם סדר הענינים, כאלו בקש התרה לעצמו, נוגע ואינו נוגע, אבל די לנו שפרץ פרצה כל-שהיא בגדר זה ופתח פתח כהדה של מחט, כדי שהבאים אחריו יפתחו דלת כרחבו של אולם. כי ספר הלכות גדולות שמש יסוד לכל הפוסקים שבאו אחריו לא בפסקי הלכותיו בלבד, אלא גם בצורתו החיצונה, ורובם של השמות שחדש נתקבלו כמות שהם לתוך רוב פסקי ההלכות של האחרונים ואחרים קבלו ממנו גם סדר ההלכות שלו. ביחוד קבל ממנו הרבה במה שנוגע לסדר ההלכות בעל ה"שליחן-ערוך", כי אין בין השליחן-ערוך האחרון של רבי יוסף קארו ובין השליחן-ערוך הראשון של ר"ש קיירא אלא הזר ההלכות וקמותן בלבד ולא צורתן ורוחן. בקביעות סדר המזכרות לא נטה המחבר מסדור המשנה המקבץ אפילו במקום שהגיונו מתנגד לזה ביותר; למשל, מסכת גטין סדר קודם למסכת קדושין, כפי הסדר שבמשניות, אף-על-פי שהוא סדר מהפך. כמו כן קבע הלכות ויום-הכפורים קודם להלכות ראש-השנה, הפך מסדר השנה, לפי שנמשך אחרי סדור המשניות, שנקבע בו משום טעם שהוא סדר מהפך זה. אולם כשיסד המחבר הלכתא חדשה, הכלולה מצרופן של סוגיות המסדרות במסכתות שונות או במסכת שאינה ענין לסוגיות הללו והן נשלבו בה דרך-אגב, כחר המחבר לסדר את ההלכתא שיסד במקומה הנאות לפי ענינה או לפי סדר השנה. למשל, הלכות עצרת שנסדרו דרך-אגב במסכת מנחות קבע ר. חבר בין הלכות פסח ויום-הכפורים לפי קביעות מועדי

*) קשה להבין מה ענין הלכות נדוי לכאן? ועצם קריאת שם זה על ההלכות הצבורות כאן אינו עולה יפה, כי לא נכללו בשם זה עניני נדוי בלבד, אלא ביחוד עניני גבית חוב מנסכי יתומים והזמנת בית-דין. ואפשר משום שהזמנה משתמשת בכח השמהא, צרף לזה, עניני נדוי. אולם מטעם זה ראויה היתה הלכה זו להיות נקבעת בסוף מסכת בבא קמא ששם מדבר בענין הזמנת בית-דין וכח השמתא. ואפשר שבאמת נסדרה הלכה זו מהמחבר בסוף מסכתא בבא קמא, אלא שנשתרבה לסוף מסכת בבא בתרא על-פי הכלל "שתלחא בבי חזא נכנת היא

השנה. כיוצא בו צרף לסדר מועד את הלכות כוונים, צרכי צבור (דיני בית-הכנסת), תפילין, מזוזה, ציצית, לפי שההלכות הללו מפורות במסכתות שונות ומכין שלא הניח המחבר במקומן סדרן לפי ההגיון בסדר מועד, ששם מקומן הנאות ביותר. הלכות הספד סדר בסוף ספרו על שם שהמות הוא סוף כל אדם, וממנו למדו כל הפוסקים לסדר הלכות אבלות בסוף סדרי פסקיהם.*) בסוף הספר חוזר המחבר לענין התחלתו ומדבר בשבח התורה ולומדיה ובמנין המצות, כדי לנעוץ סופו של הספר בתחלתו.

רוב פסקיו של בעל הלכות גדולות הם על סמך כללי ההלכות וההכרעות במחלוקת החכמים, שהניחו בעלי התלמוד ושהוסיפו עליהם הגאונים. לפעמים ממציא הלכה מתוך דיוק בלשון הגמרא ושקל וטרי בזה, אבל אין מדרכו לפלפל ולהאריך בסוגית הגמרא, ואף כשמדיק הלכה מן הגמרא מדיקה בקצור נמרץ ובצמצום מלים, כאלו דרך-אגב וכלא-חריד, כל מסקנותיו הן בלי שום פקפוק, בתקיפות דעת ובהכרעה שאין להרהר אחריה, כאלו כל ההוכחות והראיות למותר הן. לא לחנם אמרו עליו הראשונים, שכל דבריו דברי קבלה, כי תקיפות-דעת כזו אינה אלא במ שדבריו מקבלים מפי רבותיו ומאמין באמתתם כנתינתם מריני.

אם מתוך ההשקפה ההיסטורית נבוא לדון על ספר הלכות גדולות, מוכרחים אנו לומר, שערכו לגבי ערך התלמוד עצמו הוא כננס לגבי ענק, כי מהו התלמוד בלי הפלפול וההזיות, בלי עקירת ההרים וטחינתם ובלי מעופי הרעיונות הנשגבים שבזו שלד של עצמות יבשות, בלי עורקים ובלי לחלוחית של זם ומוח! ההלכות היבשות, הפסוקות והקצובות, בלי עמודי הפלפול, שעליהם הן נשענות, הרי הן כגוף בלי נשמה, כי מי יודע, מי קדם למי בתלמוד, ההלכות הפלפוליים או הפלפולים להלכות, אפשר שההלכות נולדו מתוך הפלפולים ואפשר גם שהפלפולים נוצרו לשם ההלכות. בכל-אופן משלבים הם יחד כגוף בנשמה, ומי יודע היכן הנשמה נתונה? גבור וכלי-זינו בידו היה הראשון שקצץ בנטיעות הללו וגזר את כל ענפי הפלפולים בקציצה אחת, וגדולה היתה השעה, שעה של מעשה, לא של תלמוד, שבה נעשתה מלאכה עזה זו: עוד פעם נשנה אותו הפתגם שנאמר בשעת חתימת המשנה: עת לעשות לה' הפרו תורתך.

על-ידי השם עצמו של הלכות גדולות נחתם התלמוד. כי שם זה רוצה לומר: לא התלמוד גדול, אלא ה"הלכות" הן גדולות.

(*) איני יודע מה טעם סדר כבוד אב ואם אחר הלכות יין נסך, קורם להלכות מלקות והלכות הוראות? אפשר משום שכבוד אב ענינו אחד עם כבוד בית-דין ומוראו התחיל בזה וק"ם בזה. ואפשר עוד משום שעיקרן של ההלכות הללו בסדר נויקין (סנהדרין, מכות והוריות) ולפי שהמחבר לא מצא להן המשך בתוך המסכתות עצמן, קבען בסוף הסדר, כשגטר הלכות יין-נסך, וכמו שנהג המחבר בשאר הלכות כאלו.

ד

הלכות פסוקות או הלכות „ראו“*, המיוחסות לתלמידי רב יהודאי גאון, הן העתקה מלשון ארמית ללשון הקדש. ספק אם הלכות ראו שבידינו (שהוציא שלאסבערג על-פי כתב-יד אוכספורד) הן העתקה מההלכות הפסוקות שנתחברו באמת מתלמידי רב יהודאי גאון (כפי דעת רשזח"ה במכתבו שבראש הספר הנ"ל) או שנעתקו מהלכות פסוקות בלשון ארמית שנסדרו בזמן מאוחר (כדעת ר"א עפשטיין ב„הגרן“ במאמרו על הלכות גדולות). כפי שיש לראות בספר עצמו, רבי הלכותיו נמצאו גם בהלכות גדולות, אך יש בו גם הלכות הרבה שאינן בהלכות גדולות. כבר הראיתי למעלה, שהעתקת ספר מִסְפֵּר היתה רגילה אצל הראשונים מבלי להזכיר שם המחבר, ויפני-כן קשה לעמוד על המקורות הראשונים ומי קבל ממי. אם לפי סדר ההלכות נשפוט, יש לראות בספר זה יותר מקוריות מבספר הלכות גדולות, כי מחבר הלכות פסוקות סדר את רב ההלכות לא על-פי סדר המסכתות והפרקים כבעל הלכות גדולות, אלא על-פי סדר הענינים, באֵזן שהוא יותר מתקרב לסדר הרמב"ם (כמובן, בזעיר אנפין) מלסדר האלפס. גם בפנים סדר ההלכות אין המחבר נמשך אחר הסדר המקביל שבגמרא ולפעמים יהפך את סדר הגמרא מראשו לסופו. למשל, בהלכות יום טוב מתחיל המחבר בהלכת צידה, שהיא בפרק ג' ממסכתא ביצה, אחריה יסדר הלכות ערוב תבשילין, מפרק שני, ולבסוף ידבר בדין ביצה שנולדה ביום-טוב ומוקצה. משום שלדעתו הלכת צידה, שהיא מדאורייתא, היא יותר עיקרית מהלכות ערוב תבשילין ומוקצה, שהן מדרבנן, ולפיכך דין קדימה להלכת צידה. כיוצא בו בהלכות ראש-השנה מקדים המחבר סדר הברכת, שנשנו בסוף המסכתא, להלכות שופר, שנשנו קודם. (אפשר שהמחבר הלך אחר סדר היום, תחלה ברכות ותפלות ואחר-כך שופר). ביחוד שמר המחבר סדר מיוחד לעצמו בדיני ממונות. במקצוע זה השתחרר המחבר לגמרי מסדר המסכתות, אלא סדר דיני ממונות המפזרים בסדר נזקין וגם בסדר נשים על-פי אפן מיוחד: תחלה סדר דיני הלקאה וגבית חוב (הלכות מלקטות מבבא מציעא ובבא בתרא ומקצתן מכתובות, גטין וקדושין), אחר זה סדר נחלות וירושה וצואת שכיב-מרע (פֶּלֶן מבבא בתרא), אחר-כך הלכות עדות (רֶבֶן מסנהדרין). הלכות מקח וממכר ושטרות (מבבא מציעא, בבא בתרא, קדושין וכתובות). הלכות משכיר

* הספר נקרא בשם „הלכות ראו“ על שום הפסוק: ראו ה' נתן לכם את השבת, שממנו התחיל המחבר הלכות ערובין. גם בעל הלכות גדולות מתחיל הלכות ערובין בפסוק זה. ונראה דעת נויבויער, שהתחלת ספר הלכות פסוקות היתה מהלכות ערובין החסרה אצלנו בכ"י. קושית ווייס (בהערה לסוף ח"ד), איך יעלה על הדעת שסדר ערובין קודם שבת, אינה קושית לפי הסדר המיוחד שבחר בעל הלכות פשוטות.

ושוכר, אפטרופוס ושומרים (מבבא מציעא), הלכות טוען ונטען ושבועות (בבא מציעא ושבועות), הלכות קביעת דין (מבבא קמא), פקדונות (מבבא מציעא ובבא בתרא), חזקה, מכירה, מדה ומשקל (מבבא בתרא). מכל זה אפשר לראות כיצד אסף המחבר ולקט הלכותיו מהרבה מסכתות שבש"ס וכמה בקיאות היתה דרושה לכך, אבל עוד יותר מבקיאות – חריפות וסדר של בעל שיטה והגיון.

המחבר הלך בדרך מיוחדת גם בסדר קביעותן של ההלכות זו אחר זו, מבלי להיות נמשך אחר סדר המשנה. כן, למשל, קבע ראש השנה קודם יומא, לא כדרך סדר המשנה; בסדר המועדים הלך אחר זמן השנה כסדרה, – לבד מגלה שהקדימה לחגכה מטעם שאינו ידוע, ואפשר נתחלפו ההלכות הללו בימי המעתיקים. – כמו־כן קבע הלכות ממונות קודם להלכות נשים, שלא כסדרי המשניות, וטעמו ונמוקו עמו, שדברים שבינו לבינה משמש פרט מכלל הדברים שבין אדם לחברו, והדין נותן, שהיחס הכללי יקדם ליחס הפרטי. ובהלכות אשות גופה שמר המחבר סדר הגיוני, תחלה סדר אלו ההתחייבויות שבין הזוג הבאות על־פירב קודם הנשואין, אחר־זה דיני קדושין, אחריהם גטין, ואחר־זה אסורי עריות, שנכללו בה גם דיני גדה ויולדות, ולבסוף דיני יבום וחליצה.

אולם מלבד סדור ההלכות על־פי עניניהן בנטיה מסדר הגמרא המקבלי, סדור שיש לחשוב אותו בלי־ספק למעלה יתרה ולפרצת גדר" לראשון שנהג התר לעצמו בדבר זה אחר סדור הש"ס, אין למצא בספר זה, ביחוד ברור ההלכות ובצורת הרצאתן הפנימית, איוו שלמות ומלאכה הראויה להתכבד. אף לגבי ההלכות הגדולות נלקה ספר זה הרבה בין מצד תכנון ובין מצד צורתו. קודם־כל לא עשה מחבר הספר הזה מלאכה שלמה, כי הרבה הלכות גדולות חסרות בו, כגון כל דיני גנבה וגזלה, היוק, סנהדרין ומכות וכל ההלכות שהן בכלל דיני קנסות. ואף־על־פי שבכלליהן אינן נוהגות בזמן הזה, אבל הן אינן נטולות לגמרי מן החיים כקדשים וטהרות, שהן „הלכתא למשיחא". מלבד זה יש מהן הנוהגות בזמן הזה למעשה לכל־הדעות, כמו נזקי שכנים וכדומה. ואף־על־פי־כן דלג עליהן המחבר. כמו־כן דלג המחבר על דיני שבות בשבת, הלכות ברכות ותפלות, סדר תעניות ועל עוד הרבה הלכות עיקריות. ולא עוד, אלא אף ההלכות שהעתיק לא העתיקן בשלמות (*). לפעמים אתה מוצא בו שמיטת הלכה עיקרית; למשל, הוא משמיט סבת הגרושין, שבעל הלכות גדולות מתחיל בה הלכה זו („דאילו מאן דנסיב איתתא וחזא בה

* אמנם, כפי שהוכיחו ההוקרים, אין ההעקפה שלפנינו שלמה והרבה הלכות עיקריות חסרות בה, שנשמטו באשמת המעתיקים, ומפני־כן אין לדון דינאמת על צורת הספר, כי אנו אין לנו אלא מה שעיינו רואות בהעקפה שלפנינו, ואפשר שהכפר יצא מידי המחבר באופן אחר.

מלתא" וכו'). כיוצא בו ישימט בהלכות יום-הכפורים ענין הפיוסים שבין אדם לחברו והיא משנה שלמה ביומא, ובגמרא האריכו בזה הרבה; בהלכות מגלה קצר המחבר מאד ולא כלל בה דיני קריאת וכתבת המגלה וכל הנהגת פורים. כמו-כן קצר מאד בהלכות תשעה באב ועוד בהרבה הלכות. מלבד זה נלקה הספר הרבה בסדור ההלכות עצמן. אין מדרכו להתחיל ההלכתא באיזו הלכה כוללת, שתשמש פתיחה כל-שהיא להגדרת ההלכה ומושגה, כדרך שנהוג בעל הלכות גדולות, אלא מתחיל על-פירב באיזו הלכה פסוקה וקטועה, כאלו מאמצע הענין, והמאמרים בעצמם הם מגבבים זה על זה בלי קשר ודבק ביניהם. גם כשהוא עובר מענין לענין הוא מדג בקפיצה ובלי המשך ומעבר כלל, לא כדרך בעל הלכות גדולות, כפי שראינו לעיל. בכלל אין בספר זה אלא לקוטי פסקי-הלכות ממאמרי הגמרא עשויים צבורות צבורות, בלי הסברם וטעמם ובלי קשורי רעיונות. אם אפשר לומר על בעל הלכות גדולות, שהוא העמיד את שלדו של התלמוד, אפשר לומר על בעל הלכות פסוקות, שהוא צבר רק את עצמותיו של השלד הזה.

הערך החשוב ביותר של ספר הלכות פסוקות הוא מה שהוא כתוב עברית. על-ידי הספר הזה נעשה הנסיון הראשון לתרגם עברית את ההלכה שבתלמוד. מחיבים אנו להכיר טובה למחבר הספר הזה, יהיה מי שיהיה, שמלאכה חשובה עשה, אפילו אלמלי לא היה נסיונו הנסיון הראשון. הסגנון הוא קל ונוח וביחוד הוא מצטין בהפשטות שבו ואי-המלאכותיות שבתרגום, עד שבלי השנאה עם המקור אי-אפשר כמעט להכיר שהוא תרגום. המתרגם לא רדף אחרי מלים מלאכותיות ומבטאים מקדשים, אלא השתמש במה שיש מן המוכן. הסגנון קרוב לסגנון לשון המשנה, וביחוד ללשון מדרש ההלכה, באפן שכשמעתיק מאמרים מתוך מדרשי ההלכה ומהבריתות, מניח אותם המחבר ברבם כמות שהם בלי שנוי, מבלי שסגנונם יפסיק את שטף הסגנון הכללי של הספר. גם את הטרמינולוגיה התלמודית תרגם בלי קושי ובמלים מן המוכן, כגון: פשיטא - נדאי, אמר מר - אמרו, זכמים (תרגום זה הוא קצת חפשי), רחמנא אמר - מפני גורת הכתוב, איבעיא להו - נתבקשה להכמים, תא שמע - כוא ושמע, ברייתא - היצונה, אסמכתא בעלמא - הסמכה בעולם, מאי קמ"ץ? - מה משמיענו? קמ"ץ - כך משמיענו, וכדומה. אבל לפעמים הוא מניח טרמינים בלי תרגום, כגון: תנן, תיובתיה (ע' 39), מיתביה (49), תניא נמי הכי (91), תנינן (142), במתניתא תנא (137), וכן גם "תנו רבנן" אינו מתרגם בשום מקום וכדומה. מלבד טרמינים הניח המחבר גם הרבה מבטאים ארמיים בלי תרגום, כגון: בוקא דאטמא רנישוף מן דוכתיה (ע' 140), עיגוניתא דורדא (שם), אתא (ע' 66), ופליגא (ע' 67), בשילהי כפל (ע' 145), ובר נכיסתא (ע' 146) וכן גם סוף חולין מן ת"ר חמשה חוטי עד הסוף הלכה שלמה בארמית (ע' 147) ועוד הרבה. כיוצא בו הניח המחבר כל נוסחי שטרות בלשונם

הארמית, כגון גט מיאון (ע' 113), גט חליצה (ע' 121), צואת שכיב מרע (כד קציר ורמי בערשיה, ע' 91) ועוד. אמנם בנוגע לשטרות יש טעם לשיטת המחבר, משום שמזמן קדום היו רגילים לכתוב נוסחי השטרות בארמית. מצינו, שגם בימי הל' הזקן היה נוסח הכתובה בארמית (בבא מציעא ק"ד). גם נוסח הגט נשאר במשנה בלשון ארמית (גטין פ"ט, מ"ג), כן גם היו נוהגים בימי התנאים לכתוב שטרי מקח וממכר וקבלנות בארמית, „בלשון הדיוט” כפי החכמים, (שם ב"מ במשנה וגמרא), כלומר, בלשון העם, שהיתה ארמית. והנוסח הארמי המקביל של השטרות לא זו ממקומו אפילו כשהעם כבר חדל להבין ארמית, כי נוסחי שטרות אינם משתנים בעם אלא בקושי. ומטעם זה לא תרגמם גם בעל הלכות פסוקות, שלאיוה צרך יתרגם? אולם משום-מה הגיה המחבר טרמינים ידועים בלי תרגום, בשעה שמבטאים אחרים תרגם בדיקנות עצומה? ולא עוד, אלא עדיכמה שיש לראות מהרבה מבטאים, משתדל המחבר לתת להרבה מלים צורה עברית אפילו במקום שאינן זקוקות לתרגום, כלומר, במקום שאין בין העברית לארמית אלא צורת הבנין לבד, למשל: מה שנה, במקום מאי שנה (126), וסימן שלך, במקום וסימנך (120, 143), חיישינו, במקום חיישינן (138), הסמכה בעולם, במקום אסמכתא בעלמא (137), שטרי חובה, במקום שטרי חוב (155) וכיוצא בזה (*). אי-אפשר לומר, שהארמית נשתכחה כל-כך במקום שנעשה התרגום הזה עד שחדלו להבין את התמונות הארמיות של המלים העבריות, כי בזמן הגאונים לא היה מקום שלא הבינו כלל וכלל את לשון ארמית, ביחוד לא היתה הארמית מזורה לתלמידי החכמים, שהיו רגילים אצל התלמוד, כי התלמוד נתפשט בכל תפוצות הגולה. גם המנהג של תרגום התורה ארמית בשעת הקריאה עוד לא בטל בזמן הגאונים, כנראה מתשובה אחת לרב נטרונאי גאון, שפסק הלכה, כי תרגום הארמי חובה ואסור לבטלו (טור או"ח סימן קמ"ה). אמנם מתשובה זו עצמה נפר, שהארמית כבר חדלה באותה שעה להיות מובנת לכל העם, ויש שרצו לתרגם את התורה בלשון המובנת לעם. אבל אין לשכוח, שספר הלכות פסוקות נתחבר בשביל לומדים, לא בשביל ההמון, וביחוד בשביל מורי הוראה, והללו בודאי היו נזקקים ללשון ארמית. מפל סגנונו של הספר נראה, שתכלית התרגום לא היתה כדי להקל את התלמוד על הלומדים שאינם נזקקים ללשון ארמית, כי אלמלי כן, היה צריך לתרגמו באפן אחר, כלומר לא לתרגם בלבד היה צריך, אלא לאר את המאמרים במקום שצריכים באור, כי על-ידי תרגום גרידא של המלים אין הענין על-ידי רב נעשה עדין מבורר כל-צרכו, ביחוד ללומדים הבינונים, שעיקר הקושי שבתלמוד אינו המלה, אלא עמק הענין. ובעל הלכות פסוקות לא

(* על-ידי רצונו של המחבר ליהד את הארמית הוא בא לפעמים לידי כתיבה משגה

כגון מתפתח (128) במקום מטפת, מברבקיין (145) במקום מבצבצין, וכדומה.

שם לב לבאור הענינים כל-עיקר, רק לתרגומן של המלים, באופן שבמקום שהענין חסר באור במקורו הארמי בתלמוד הוא חסר באור גם בתרגומו העברי; למשל, מאמרו של רב נחמן בגמרא: „כללא דרבייתא כל אנר נטר ליה אסור“ העתיק המחבר: כללה של רבית כל המתן לו אסור. מאמר זה כמו שהוא בתרגומו חסר פרוש. ואם תמצא לומר אף התרגום אינו מדיק, והיה צריך לפחות לתרגם: כל המתן לו שכר, או בתרגום חפשי: כל שכר המתנה אסור, וכמו שפרש רש"י כל אנר נטר ליה – שכר המתנה אי מיזיל גביה משום המתנה שמקדים לו המעות והמקח אין לו למוכר עכשיו. כמובן תרגם, „כל דאלים גברי“: כל שקשה נוצח, והוא חסר באור, והיה לו לומר: כל התקיף מחברו נוצח או כל המתגבר על חברו נוצח. אבל המחבר לא שאף כלל להקל את הענין על-ידי תרגומו, אלא לתרגם את התלמוד עד-כמה שאפשר תרגום מדיק ומכון, לא תרגום חפשי, באופן שבמקום שהתלמוד עצמו במקורו יהיה זקוק לפרוש, גם תרגומו יהיה זקוק לפרוש ומי שיפרש זה יפרש זה. כללו של דבר, תרגום הלכות פסוקות עברית לא שמש לפני המחבר אמצעי, אלא תכלית בפני עצמה, שהוא רצה שהתלמוד יהיה נלמד עברית במקום ארמית, ואפשר שמחשבת המחבר היתה שהתלמוד הארמי יהיה גדחה לגמרי מפני ספרו העברי. ואם תאמר, אם כן מפני-מה לא תרגם את כל התלמוד? יש לומר משום שעיקר התלמוד נצטמצם באותה שעה בהלכות הפסוקות, לא בפלפול ובאגדות שבו, ולכן תרגם את עיקר התלמוד לפי דעתו. על המטרה העברית של המחבר מעיד גם מנהגו לשנות ולתקן גם את המאמרים העבריים שבתלמוד שסגנונם גשתבש על-ידי הצורות הארמיות, כגון במקום, המאבד עצמו לדעת* מעתיק: המאבד עצמו בדעת, במקום „התולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא“ כותב: ואומר זו היא תכלת, וכיוצא בזה. כי המחבר דקדק בלשונו והשתדל שיצא תרגומו מקלסל ונאה. על-ידי כל האמור אי-אפשר לנו לבאר את השירור של המבטאים האחדים במקורם הארמי אלא על-ידי שגגת המעתיקים ועל-ידי שהועתקו בו דברים גם מהשאלות ומהלכות גדולות, ביחוד מזה האחרון שנתחלף לראשונים בהלכות פסוקות והועתקו מזה לזה, ואין פלא שבהמשך הזמן נשלבו בו גם מאמרים ומכל-שכן מלים בלשון הגמרא. אבל עיקר הספר, כפי שיצא מתחת יד המחבר, היה בלי-ספק נקי מארמית לגמרי, כי המחבר הלך לשיטתו. חבל שהמעתיק לא העתיק אלא חלק ההלכה הפסקנית במדה מצומצמת מאד ושנשאר יחיד בדורותיו. כנראה, נתחבר הספר הזה בארץ-ישראל ומוזה יש לדון שחכמי הדור שחיו באותה שעה בארץ-ישראל כבר שאפו לתחית השפה העברית ולבם הגה מפעל גדול (כתרגום התלמוד עברית*).

* אין לנו ידיעות ברורות באיזו ארץ נתחבר ספר הלכות פסוקות. דעת רש"ח"א במאמרו בראש הלכות פסוקות שהוציא שלאסבערג היא, שהתרגום נעשה בארצות המערב, ולדעתו מסכים גם ר"א עפשטיין ב„הגהות“ במאמרו על הלכות גדולות וסובר שהספר נתחבר

ה.

ההלכות של רב האי גאון.

בין קובצי ההלכות של הגאונים מצטינים ביחוד פסקי רב האי גאון. ספריו משמשים מדור בפני עצמם ואינם דומים בין בצורתם ובין בתכונתם לא לקודמים לו ולא לבאים אחריו. רבנו האי הלך בדרך הכבושה לו לעצמו.

בראש פסקי הלכותיו של רב האי תופס מקום ספר „המקח והממכר“, שנכתב על-ידי המחבר בלשון ערבית ונעתק לעברית על-ידי רבי יצחק בן ראובן אלברצלוני. הספר הזה משמש נסיון של סדור סיסטימה בתורת המשפטים של התלמוד. וכפי שבלי שום ספק לא היה רב האי מושפע מתורת משפטי הרומאים, שממנה היה יכול ללמוד אפן ההתכללות והסדור המדעי, יש לנו לחשוב אותו במדה ידועה ליוצר מקורי בתורת המשפטים שלנו. כדי לעמוד על אפיו של ספר זה ומה בינו לבין שאר ספרי הפוסקים, עלינו לברר את ההבדל שבין סדור הענינים על-פי השמוש

בארץ יון. אבל כבר הוכיח פוזננסקי (REI. 63, 232 ff) ואחריו הד"ר י"ג אפשטיין במאמרו (Iahrb. der IZG. XII) על המקור הירושלמי של ספר זה. ויש סמוכין לדבריהם, כי אפן הכתוב של הספר הזה הוא כדרך הכתוב של הירושלמי, כגון, לכול במקום לאכול, מור במקום מר, גומר, תומר, שלוש וכדומה. אמנם הראיה שמביאים ממה שנמצא בהלכות פסוקות הלשון „לבליים שיש להם ספק“ (27) אינה ראייה כלל, הרי באותו מקום גופא נובא „לבני מערבא שאין להם ספק“ ואינו אומר „לנו שאין לנו ספק“, ואין דבריו אלה אלא פרוש לדברי הגמרא: „הא לן והא להו“. כמרכן אין ראייה חזקה מן הלשון: „לבבליים שיש להם ספק“ (30), שהרי בגמרא שם נאמר „בסורא עבדי כמרימר“, והוא מעתיקו: „בבבל עושים כמרימר“ ואפשר שהיתה לו גרסא אחרת שם בגמרא, אבל מסגנון לשונו ראייה מוכחת, שהכותב בן ארץ-ישראל היה, אגב יש להעיר, שכתב-היד שפרסם ד"ר אפשטיין במאמרו הנ"ל ומיחס הקטע הזה לבעל הלכות פסוקות נראה לי, שיש לפקפק בדבר. אין סגנון הלשון של הקטע הזה דומה כלל לסגנון לשונו של הלכות פסוקות. בכתב-יד זה הארמית מרבה בו על העברית וברצו ככלו הוא מעתיק דברי הגמרא בלשונה, רק לפעמים הוא נותן למאמרים סגנון עברי במקצת, ביחוד כשהוא מקשר את מאמרי הגמרא בלשון עצמו או כשהוא מעתיק מהלכות גדולות, הוא משנה קצת את סגנון הארמי בסגנון הקרוב יותר לעברית. לפיכך יש מקומות בסגנון הגמרא הוא יותר עברית מסגנון המחבר הזה. למשל, צד 111 „איניו ובגמרא הגרסא „ולא“, ויש בו גם שאלתא שלמה בלשונה ובסגנונה הארמי. יותר נראה לומר, שהקטע הזה הוא מאחד מן המחברים שהתחיל לסדר פסקי הלכות על-פי הלכות גדולות והשאלתות בסגנון קצת יותר עברי מהספרים האלה, ואפשר שזהו נסיון שלא הצליח מאחד מתלמידיו רב יהודאי, שרצה להעתיק את הלכות פסוקות עברית, אבל לא עלתה בידו לעשות מלאכה שלמה כמחבר ספר „הלכות ראוי“ שבידינו.

המעשי ובין סדור הענינים על-פי הלמוד העיוני: האפן הראשון הוא פזור, והשני – כנוס. הראשון פורט כללים לפרטים, והשני מכלל פרטים לכללים; הראשון הוא בבחינת גוף, והשני בבחינת נשמה; לראשון הדין עיקר והטעם ספל, ולשני להפך הטעם הוא העיקר וההלכה טפלה לו. הלמוד העיוני נכנס לפני ולפנים של ההגיון ושל רוח ההלכה, הנושא הרבה דינים שונים והמחיה ומהוה את כלם. בהגדרה אחת ובכלל הקפי אחד נכללים הרבה גופי הלכות, שלכאורה אין קלסתר פניהם דומה זה לזה, אבל צורת ההגדרה מניחה עליהם טבעת אחת וזיו אחד ומיד מכירים בהם קרבת רוח, קרבת משפחה רוחנית, רחוקים בדמיון נעשים קרובים ונכללים בסוג אחד, באפי מיוחד וצורה למודית אחת, ולהפך, קרובים נעשים רחוקים, וחלופיהם בשמוש המעשי. מדרכו להפריד בין הדבקים ברוח ולקרב את הרחוקים בהגיון, ואין לו לזה אלא מה שענינו רואות, ואין הוא רואה אלא לפנים ולפי הדמיון החיצוני. למשל: שכירות על-פי ההגדרה הפנימית היא אפן מְכַר, לפי שמגדירה צד זכות שיש לו לאדם בקנינו של חברו וכפי שהגדירו בגמרא: „שכירות ליומא ממכר הוא“, אולם על-פי השווי החיצוני המעשי ענינו נכלל בשומר, לפי שתורת חיוב של שומר על השוכר; כיוצא בו משכון, על-פי ההגדרה הפנימית ועל-פי החיובים הנולדים בין בעל-המשכון והמקבל, סדרו יותר נאות בדיני שכירות (כפי סדר הרמב"ם), לפי שחיובי קנינו דומים לשכירות ושמירה, ועל-פי המושכל החיצוני מקומו בדיני הלואה (כפי סדר הטור). לפי שמשכון נתן בשעת הלואה; אפטרופוס, על-פי ההגדרה הפנימית שלו, הוא שׂיך ליחוס משפחה, שהאפטרופוס ממלא מקום האב והמטרון, ולפיכך בכל משפטי העמים תופס האפטרופוס מקומו בחיובי משפחה, אבל על-פי ההגדרה החיצונה המעשית יש לסדר הלכות אפטרופוס בעניני נחלה וירושה, וכפי שהוסדרו בספרי הפוסקים שלנו, לפי שאין הדין בא לידי מעשה לדון בדיני אפטרופוס, אלא על-ידי ענין של נחלה וירושה. כיוצא בו היחס הממוני שבין הזוג: על-פי ההגדרה הפנימית מקומו בעניני אשות, בדברים שבינו לבניה (לפי כך סדרו הרמב"ם והטור), ולפי הדמיון החיצוני והמעשי – בעניני ממונות (כפי סדר רבנו ירוחם); כיוצא בזה חזקת תשמיש שיש לאדם בשדה של חברו (Servitus): על-פי התכן הפנימי ענינה אחד עם תורת חזקה, שהרי אף לו יש צד חזקת קרקעות במקצת, אבל על-פי השווי החיצוני ענינה מקשר עם דיני שכנים, שענין זה גורם סכסוכים בין שכנים – וכיוצא בזה הרבה דוגמאות.

ולא בסדרן של ההלכות בלבד בולט ונפר הבדל זה, שבין הסדור העיוני והסדור המעשי, אלא בעצם ההרצאה שלהן ובאפן הבטוי של ההנחות המשפטיות ההבדל שבין השיטות גדול מאד. במשנה ובתלמוד גברה שיטת הציור המוחשי ופרוט הכללים לפרטים על שיטת הציור העיוני ודרכי ההכללה. ההרצאה הרגילה של הדינים בתלמוד היא על-ידי ציור מוחשי ומשל לקוח מן המציאות: „שנים אוזוין בטלית“, „שור שנגח את הפרה“ וכדומה ולא על-ידי כלל הגיוני, כמו: „ממון המוטל בספק-חולקין“

או „המוציא מחבירו עליו הראיה“, שהן הן ההנחות המשפטיות ההגיוניות היוצאות מתוך המשלים המציאותיים הנ"ל. בדרך-כלל ממעטת המשנה מאד לבטא את רעיונותיה על-ידי הנחות כלליות, ואם בא לפעמים במשנה הלשון „זה הכלל“, אינו בא אלא למלאות את הענין המוחשי שמובא קודם, וכך הוא גם דרך הגמרא. בשיטה זו עצמה הלכו כל הפוסקים וסדרו את ספרי הלכותיהם לפי עניני פרטי הדינים הרגילים לבוא לפני הדינים יום יום, ולא לפי אופן ההכללה, שדרכו להעמיד כלל אחד המקיף בתוכו הרבה מקרים פרטיים.

עדין לא עמדו החוקרים שלנו על שאלה זו: מפני-מה לא נתקבלה בתורת המשפטים שלנו אותה דרך ההכללה הנהוגה, למשל, במשפטי הרומאים? אם נאמין לדברי אחד מחוקרי משפטי הרומאים*, תלוי דבר זה בתכונת הגפוש של העם. יש לך עם, הוא אומר, המסגל לברא מושגים כוללים והנחות יסודיות ולבטא את המובנים המשפטיים שלו בצורה מדעית רחבה, ויש לך עם, שאינו מסגל לכך ואינו יכול להביע את ההבנה המשפטית שלו אלא על-ידי דינים פרטיים והלכות בודדות של מעשים שבכל יום. אפשר שיש אמת היסטורית בהנחה זו בנוגע לעמנו. ההתבוננות היהודית יותר משהיא הסתכלות מפשטת היא ציורית מוחשית. אף הרעיונות המפשטים ביותר מצאו ביהדות בטוים על-ידי צורות מוחשיות. המושג עצמו הוא ממשי אצלנו. חכמי ישראל לא התפלספו מעולם על מהות הצדק ועל מהותו של המשפט. הם לא ישאלו כחכמי יון מה זה צדק, מה זה חסד ומה זו גבורה. מהותו של המושג מתבררת על-ידי המעשה המוחשי. כי מה ה' אליהך שואל ממך, אומר הנביא, כי-אם עשות משפט ואהבת חסד. הוא אינו שואל לא למהות המשפט ולא למהות החסד, אלא לעשותם ולקיים בפעל. הפלפול התלמודי, זה אופן המחשבה שאין דוגמתו אצל כל אומה ולשון, אף הוא יותר משהוא אבסטרקטי הוא מוחשי. והא ראייה שיסוד הפלפול לא נבנה על המחשבות (חלק האגדה), אלא על המעשים (חלק ההלכה). אמנם יסוד הפלפול על-פי עצם מהותו מחיב להיות אבסטרקטי, שהרי עיקר הפלפול הוא לדמות מלתא למלתא ואין דמיונם של שני דברים אפשרי, אלא אם כן מוצאים איזה צד שוה הגיוני בין שניהם, כלומר, מניחיה הנחה הגיונית ידועה אצל אחד והנחה הגיונית ידועה אצל השני ומעמידים רעיון השווי בין שניהם, ולפי זה כלי המחשבה של הפלפול הם הגיוניים אבסטרקטיים, אבל בטויו של הפלפול הוא הרעיון המוחשי, שהוא מדמה „מלתא למלתא“. הרעיונות האבסטרקטיים הללו שהם הם כלי הפלפול נשאר תמיד „מתחת לגבול ההכרה“, אבל ההכרה עצמה לא באה לידי גלוי אלא על-ידי „שברי כלים“ ועל-ידי לוחות של מחשבה שנשחברו בנגעם בדברים מוחשיים ובמשלים לקוחים מן המציאות. התלמוד, למשל, לא הסתפק במושג „מלאכה“

שאסרה תורה בשבת, אלא הביעה זה על-ידי „אבות-מלאכות“ ידועים. בלי שום ספק היה לו לתלמוד מושג אבסטרקטי ממוכן מלאכה, שמהנחתו באו לידי אבות-המלאכות. אבל המושג הזה נשאר טמיר ונעלם וקבל בטויו על-ידי המלאכות שבמשכן. כיוצא בזה אף ההבנה הפילוסופית שלנו יותר משהיא הבנה היא הסתכלות ויותר משהיא מחשבה היא הרגשה והכרה חושית. הנביא רואה את ה', המשורר בא לידי הכרה בגדלותו של בורא העולם לא על-ידי חקירות והגיונות, אלא על-ידי הסתכלות ביצירה וביצורה: כי אראה שמיך מעשי אצבעותיך וגו'. כידוע, הלב הוא מושב המחשבה והשכל בלשון התנ"ך, כי גם המחשבה היא רגשית אצלנו קודם שבאה לידי עיון. (מטעם זה אני אומר, שבאמת אין פילוסופיה יהודית, כי מה שהוא יהודית אינו פילוסופיה ומה שהוא פילוסופיה אינו יהודית). לפיכך, אף הדינים עדי-כמה שהם תולדה מהפסיקה הלאומית ועדי-כמה שהם מחיבים ללבש צורה לאומית נתפתחו אצלנו במכוון לכח היצירה וללאפי ההיסטורי של האומה הישראלית, וכח יצירתנו מסתגל יותר לענינים מוחשים מלמוכנים מפשטים.

עוד טעם לדבר משום-מה לא התגברה אצלנו שיטת ההכללה; המשפט העברי לא חדל אצלנו מלהיות מעשי, תחלת הניתו ותכליתו הוא כדי להביא לידי מעשה. לפי המסורה, נצטוו ישראל על הדינים עוד קודם קבלת התורה, כלומר, קודם רקומה הגמור של הצורה הלאומית, לומר לך, שהתכלית המוסרית האנושית קודמת לתכלית המוסרית הלאומית. ולא עוד, אלא שאף „בני נח“ נצטוו על הדינים – ובשביב ספרי הפוסקים שלנו רבם ככלם נתחברו לתכלית מעשית בעד הדינים ובעד „ראובן ושמעון“, לפיכך בחרו בהרצאת הדינים באופן מוחשי ממעשים שבכל יום, שאפן זה הוא נאות ומתאים ביותר לתכלית מעשית מהרצאתם של הדינים בדרך ההתכללות.

כבר היוריסטים הקדמונים שברומא הכירו והודו בהפסד זה שההכללה יכולה לגרום למשפט המעשי, וטעמם ונמוקם עמם, שההכללה מביאה פעמים הרבה לידי טעות, על-ידי שהדין בא ללמד מן הכלל הנדון על הפרט שאינו בכלל זה. ולפיכך אמרו: כל הכללה בתורת המשפטים גורמת סכנה למשפט. ואם ברומא, שאצלם התפתחה תורת המשפטים כחכמה מחוץ לבתי-דינים, כך, אצלנו, שכל תורה זו לא היתה אלא להלכה למעשה, על אחת כמה וכמה שההכללה היא מהדברים שהדינים היו מתרחקים מהם. אבל רבנו האי לא הלך אחרי הרב ונשאר יחיד בדורותיו, יחיד בשיטת ההכללה, יחיד בסדר ההגיוני ויחיד בהרצאה המדעית. הוא פתח את השער ללמוד העיוני, והניח בספריו יסוד לאפן ההגדרה המפשטת בתורת המשפטים. ספר „מקח וממכר“ נסדר באפן זה: הספר נחלק לששים שערים, כל שער מתחלק ליסודות ודרכים, והדרכים הם הם כללים הגיוניים והנחות משפטיות; שער ראשון כולל הגדרה כללית לכל מה שנכנס במוכן מקח וממכר: „שאדם נותן ונוטל, שיקח חפץ ויתן חפץ וישלם המכר ולית דין

זלית דין; הדרך השני, משכון; „מה שאדם נותן ונוטל ואינו קרוי מכר“; הדרך השלישי, שכירות; „אתה מוצא שאדם נותן חפץ ונוטל חפץ ואינו קרוי מכר ולא קנה אותו חפץ אלא להנאה שיהנה ממנו“; הדרך הרביעי, קנין מצד אחד; הדרך החמישי, סלוק; הדרך השישי: „אתה מוצא שאדם מוכר לחברו דבר ואין הלוקח יכול לעשות בו כל מה שחפץ ולא לשנות בו אלא למה שקנה, כגון, הקונה מקום מחברו לשפוך שם מימיו“ (חזקת תשמיש – Servitus). בשער זה כבר הראה המחבר את כל כח ההכללה שלו כי הוא מגדיר את הענינים עלפי מושגם הפנימי והסקירה המשפטית ההקפית והולך וכולל משכון, שכירות וחזקת תשמיש בסוג מקח וממכר, אף עלפי שלפי צורתם החיצונה הם ענינים נפרדים זה מזה. אחרי השער הכללי הזה מתחיל המחבר לסדר עניני מקח וממכר עלפי סדר הגיוני. תחלה נושא המכירה (אוביקט) – „הדברים שיתקיים בהם המכר“ (שער ב'), ואחריכך נושא המכירה (סוביקט) – „מי הוא המוכר ואיזה תנאים שייכים בו“ (שער ג' וד'), אחריכך נושא הקניה – „מי הוא הלוקח שיתקיים לו המקח ומי הוא הלוקח שלא יתקיים לו המקח שלקח“; שער ו' וז' מדבר במכירה שנעשתה לא על ידי מוכר ולוקח, כגון מכירה בבית דין או על ידי אפטרופוס; שער ח' – י"ג באסור המכירה בין מצד הנושא ובין מצד הנשוא; שער י"ג מדבר באפנים שעל ידיהם נעשית המכירה, כלומר, דרכי הקנינים, ולשער זה הוא קורא „החזק מפלס“ ונלוו לו שערי י"ד וט"ו. אחריכך מדבר בסתירת המקח והממכר על ידי סבות שונות, כגון על ידי חסרון הרצון וההסכם הגמור או על ידי שעבוד שיש על הקניה מבעל חוב וכדומה או סתירת המכירה על ידי אונאה (שערי ט"ז – מ'). לבסוף מדבר על סכסוכים הנופלים בין המוכר והלוקח בחפץ הנמכר, על תשלומי המכר ועל חזרת המכר מחמת טענה שהיא (שערי מ' – נ').

בכלל יש לצין בסדורו ההגיוני של המחבר בענין המכירה שלשה דינים: א) הכשרת המקח והממכר, כלומר, מהות המוכר והלוקח והחפץ – עד שער י"ג; ב) גוף הקניה בשעת המכר: מהותה, קיומה וסתירתה – י"ג – כ"ו; ג) מה שלאחר המכר, היינו טענות ותביעות שנפלו במקח – מכ"ו ואילך. על ידי סדר זמנים זה, ששמר המחבר, הפריד לפעמים בין דברים שנראים כאחד לפי צורתם ותכנם. למשל, ענין סתירת המקח והממכר מציע בשער ט"ז ואחריכך חוזר ומדבר עליו בשער מ"ה, בדין חזרת המכר מחמת מום. לכאורה ענינם אחד ושני השערים הללו בדין היה לסדרם כאחד ולצרף להם שערי מ"ו ומ"ז, שהם גם כן מענין סתירת המקח וממכר על ידי טעות וכיוצא, אבל המחבר הפריד בין הענינים הללו, לפי שהם מרחקים בסדר זמן הקניה; בפרק ט"ז מדבר בסתירת המקח מחמת תנאים שהותנו בשעת מעשה הקניה, ובשערים האחרונים מדבר בסתירת המכר מחמת תביעות שנגררו לאחר הקניה.

אולם בכל מעלותיו של הספר אינו אלא נסיון של סדור שיטה מדעית בתורת המשפטים, אבל לכלל מדרגה של שיטה מדעית שלמה לא הגיע, שאמלי כן היה צריך להיות מסדר פלו בדרך ההכללה, באפן שאף

הדינים הפרטיים שבו לא היו צריכים אלא ללמד על הכלל, כלומר, לשמש חמר להנחה היסודית ולא ללמד על עצמם, ומדרך המחבר לפתוח בכלל ולסיים בפרט, על-פי-רוב ההכללה היא בהתחלת כל שער, אבל היא מתמעטת והולכת במדה שהמחבר מתקרב והולך לידי גמר, עד שלבסוף הוא מתחיל לסדר פרטי דינים והלכות בודדות כדרך כל הפוסקים, באפן שכלל ופרט משמשים בו בערוב-זיה. כך דרכו בכל שער ושער, תחלתו כללים וסופו פרטים. ואת היסוד הזה שמר המחבר גם בסדורם של השערים זה אחר זה, תחלתם כללים והנחות יסודיות וסופם פרטים וערבוב דינים, עד שמשער נ' ואילך אין כאן אלא דינים בודדים, שאין ביניהם קשר ושיכות כלל. ויש מהם, כגון משער נ"ד עד הסוף, ששייכים יותר לאסור והתר מלמשפטיהם*.

ואף כשהמחבר מניח כללים ומגדיר גדרים לפעמים אינו מבדיל בין הגדרה כללית לפי המובן המשפטי שלנו, כלומר, בין דבר שבא ללמד על הכלל כלו ועל רוח ההלכה ובין הגדרה פרטית, שאינה אלא חלק מן גשמת ההלכה, שאין בה כדי ללמד על הכלל ואינה באה אלא ללמד על עצמה בלבד. למשל: בפרק ראשון, כשמגדיר מהו קרוי מכר, מצרף המחבר כל מין העברת זכות מרשות לרשות בצורותיה השונות, בין שהעברה זו נעשית דרך מכירה, בין שהיא דרך משכון או שכירות או קנין פרות, סלוק וכדומה. הכללה זו היא הגיונית מאד, כי כל האפנים הללו שווים זה לזה בכמה דרכים ומשנים זה מזה בכמה דרכים. אבל לכשנסתכל, נמצא, שהשוני הוא שנוי חיצוני והשויון הוא שויון פנימי: שונים הם זה מזה בשם ובצורה ובזמן ודומים הם זה לזה ברוחם ובעיקר מהות מציאותם, כי הצד השווה שבכלם, שהם גורמים העברת זכות-קנין מרשות לרשות, בין שהעברה זו היא העברת שעה ובין שהיא העברת עולם, ובכן יש לקרא על פלם שם מכירה. כל זה ניחא בנוגע לשכירות ומשכון וכדומה, שיש להם שם מיוחד וצורה מיוחדת, ומטעם זה הם בגדר מין שנופלים תחת הסוג של מכירה, אולם מה טעם יש לחשב לדרך בפני עצמו [דרך רביעי של מכירה], מכירה הנעשית על-ידי המוכר לבדו בשעה שאין הלוקח עמו, וכאותה שאמרנו: כותבין שטר למוכר אף-על-פי שאין לוקח עמו? הרי אין זה דרך מיוחד מדרכי המכירה או צורה מצורותיה ואינו אלא ענין מקרי שיותר משהוא שייך לעצם מהות המכירה הוא שייך לאפני הקנין, היינו, באיזה אפן המקח נעשה והמכירה נגמרת, ואין דרך זה דומה כלל ללדרכים הקודמים שחשב המחבר. ואם בא המחבר לפרוט את הצורות השונות

(* אפשר שמשום-כך סדרם המחבר בסוף החבור ולא קדם לשערים הקודמים אפילו במקום שאפשר היה לו לקדם. כגון שער כ"ה — דין המכר מה שהוא נמכר באסור אף בהתר — קרוב לענין שער י' וי"א, כמרכן שער נ"ז יש לו קרבת ענין לשער כ', שער ג"ב — לשער ו', שער נ"ח שייך לאונאה וכיוצא בזה.

שבדרכי הקנינים—יותר היה לו לחשב חזקת שנים, שהיא שונה בצורתה משאר הקנינים, משום שהיא נעשית בלי הסכם המוכר כלל, וכדומה לזה. אבל המחבר לא עמד על סוף דעת עצמו ועל ההגיון של ההכללה שהעמיד. כיוצא בו בשער שני, שבכלל הוא אחד מהשערים המדעיים וההגיוניים ביותר, חושב המחבר בין הגופים שהמכירה חלה עליהם ושאינן המכירה חלה עליהם ענין של „אין מורידין קרוב לנכסי שבוי“ [בדרך הששי], ובאמת צמצום זה אינו מצד המכירה עצמה שאינה מועילה, אלא מצד אחר, מחמת השבוי, שחכמים עשו לו תקנה, כדי שלא יבוא לירי הפסד*.)

לפעמים תופס המחבר צד אחד שבענין ועל־פיו הוא כולל את כל הענין, אף־על־פי שבאמת אין צד זה מְצַרֵר עצם מהותו של הענין וכלליותו. למשל, בשער כ"ג מדבר המחבר במי שמוכר ממכר שאין הלוקח עומד על גביו, בעצמו של דבר מוקדש כל השער הזה למקח־טעות, כגון מכר חטים יפות ונמצאו רעות, אבל אין מקח־טעות עצמו תלוי דוקא בתנאי זה שלא יהא הלוקח עומד על גביו, שהרי אפשר לבוא לירי מקח־טעות אפילו כשהלוקח עומד על המקח, אלא לפי שעל־פי רב אין סכסוכים של מקח־טעות נופלים כשהמוכר והלוקח נמצאים במעמד אחד בשעת מעשה, שהרי אנשר לברר את הדבר מיד, לפיכך כלל המחבר כל עניני מקח־טעות בכלל מנכר שאין הלוקח עומד על גביו, אבל אין זו הגדרה הגיונית פנימית, אלא תיצונה. ודרכי־הגיונות כאלה רבים המה בספר זה.

אולם אם יש לפעמים למצא לקוי בהגיון הפנימי של סדור הענינים וקשורם זה לזה, קשה למצא לקויים בסדור החיצוני. מדרכו של המחבר לסדר את הענינים אחד לאחד, כבעל קופה של רוכלים, שמוצא הכל מעורב לפניו ובורר את סחורתו אחת לאחת, זו בצד זו, כדי שתהא כל אחת שמורה ומוכנת לפניו בשעת הצורך: „ענין זה מתחלק לכמה דרכים, ובדרך זה יש כמה וכמה אפנים, ובאפן זה יש כמה וכמה דינים“. כך הוא הולך ומברר את כל הענינים המסבכים, מנתח אותם ומפרידם לחלקיהם היסודיים, עד שאתה מוצא הכל מסדר לפניך. גדול הוא האומן, שעשה מלאכה גדולה זו לצורך את הפרטים לכללים, את הנקודות לקוים ואת הקוים למרכזים. על דעת מי היה עולה, למשל, לחפש עניני מכירת גנבת־ממון וגנבת־נפשות בדין מי שמכר ממון שאינו שלו? או מי היה מבקש צד מקח וממכר בעניני הקדש, ירושה, אסורים, אפטרופסות וכדומה? אין אנו יודעים על־מה יש לנו יותר להשתומם, על החריפות הנפלאה של המחבר, על סקרנותו העמקה או על בקיאותו הרחבה בכל התלמוד, שהיה פרוש לפניו כשמלה. אלמלי לא בא רבנו האי בספרו זה אלא להראות לבאים אחריו, שהתלמוד אינו בקעה מלאה עצמות יבשות, שאי־אפשר להטיל בהן רוח ונשמה, אלא

* קשה מפני־מה לא חשב כאן המחבר ענין המוכר דבר שאינו ברשותו, שעל־פי

חכונתו יש לו שיכות ליתר הדברים שחושב בשער זה.

שיש בהן רוח חיים ושפֿלֿן נאמרו בטעם וסדר ובהשכלֿ ודעת, כבר הספיק
 בזה לעשות מלאכה גדולה ונאה הראויה לשמו, וחבל שדרכו זו נשארה
 לעולם דרך היחיד, דרכו המיוחדת של הגאון הנאור הזה, ואיש לא הלך אחריו.
 חוץ מספר „המקה והממכר” יש לו לרב האי גאון ספר בדיני
 ממונות בשם „משפטי השבועות” בשני חלקים, שבועת הנתבע ושבועת
 התובע. ספר זה עומד במדרגה פחותה מהספר הקודם, לפי שהוא מצומצם
 במקצוע של דיני שבועות ואין בו הקף ענינים הרבה. אולם המחבר הולך
 גם בספר זה לשיטתו, שיטת הסדור. הוא מברר את כל עניני שבועות
 אחת לאחת, כמה חלקים יש בהלכה פלונית, כמה עיקרים יש בה, כמה
 ענפים, והוא הולך ומפרט את הכללים לפרטים ואת הפרטים לפרטי
 פרטים, כדרכו: „ודין הגזירה (השבועה) עשרה עיקרים, האחד כו' ובוה
 שבעה תנאים כו'”. באפן זה הוא ממציא למשל בדין „הנשבעין ונוטלין”
 יותר מעשרים פנים. דרך הנתוח שלו, עשית ההלכה ספורות ספורות,
 חבילות חבילות, זו החטיבה של רבנו האי הכוללת בכל דבריו, יש למצא
 גם כאן. אין לבקש אצל רבנו האי בכלל עמקות וחרifות יתרה, חודדים
 ופפוליים, קושיות ופרוקים וקפיצות ממקום למקום, אבל מה שיש בחבוריו
 זהו ברור הענינים במקומם, פשטות ורחבות הבאה מתוך הבנה עמוקה
 בפנים ההלכה ומתוך חדירה לחדרי-חדרים שלה, תפיכה רחבה של כללי
 הדברים ומושגם ואף פרטי ההלכות הם פרטים היוצאים מתוך כללים
 וקוים היוצאים מתוך קבוצים של מרכזים. והכל באותה ההלכה גופה ובמקום
 שהוא דן והכל מסדר ומוכן לפני הלומד, כל דבר מונח בקופסתו.
 דומה, שהמחבר לא הניח אחריו מקום להתגדר בו, כי כל המוסיף עליו-גורע.
 המחבר עשה, כנראה, את ספריו לא בשביל הבינונים וההמון, אלא
 בשביל הדינים והלומדים, וכן בהם שישמשו ספרי למוד ועזר לגמרא.
 ובאמת יכולים ספריו לשמש ספרי-למוד הגונים לאחר למוד הגמרא, כדי
 לעמוד על ברור השמעות וענין. ואף מי שאינו רגיל בלמוד הגמרא
 יכול לקבל מתוך ספריו מושג נאמן וצירור שלם מטיב הענינים ולעמוד על
 אפיקם ותכנם. בסוף חלק ראשון אומר המחבר: „ובכלל זה העיקר די לאנשי
 הבינה והשימוש, וידוע לפני אלהינו שלא בארתי כתבי זה אלא כדי להבין
 מי שאינו מבין, ולהתלמד מי שאינו למד, ולידע מי שאינו יודע, לפי
 שראיתי מיעוט בינה רוב המתחכמים בגמרא בזמן הזה, ואם יתלמד הבעד
 ממנו טענות לטעון כו' אני נקי מזה לפני בוראי, לפי שלא פרשתי כתבי
 זה אלא למישרי נתיבות, להבין ולהורות” וכו'. מהתנצלות זו נראה, שבימיהם
 עדין לא היו יכולים להשתחרר מהאסור הקדום שגזרו על הספר ושחששו
 לגלות דברי תורה לעמיהארץ וביחוד היו משתמטים מלחבר דיני טוען
 ונטען בשביל העם, שמא ילמדו מהם טענות ויהיה המחבר בכלל עורכי
 הדינים (*).

(* המחבר מזכיר בספריו עוד חבורים שחבר בהלכות שונות, כמו: שערי השכירות

ו.

ספר ההלכות להאלפס.

הגאונים בכל ענקות גבהם לא השאירו אחריהם אלא קיום ונקודות, צורת בנין מצד אחד וחמר מפזר מצד שני. צרך השעה היה לזוג את הצורה עם החמר, דרוש היה לסכם את פעולותיהם של הגאונים, לקבץ את ההלכות המפזרות בתשובותיהם ובפסקי הלכותיהם, להעמיד מכל האבנים הללו אבן אחת. כלום היה חסר אלא הבנאי והאדריכל האומן, שיעמיד מכל החמר הצבור ועומד את הבנין הראוי; והבנאי הענק הזה בא בשעתו, גבור וכלי אומנותו בידו, הוא רבנו יצחק בן-יעקב אלפסי, והוא הוא שהעלה את הפסקנות התלמודית למדרגה הגדולה ביותר שהיתה זו יכולה להגיע אליה באותה שעה.

האלפס אינו גמנה בין הגאונים, כי בימיו כבר פסקה משרת הגאונות על-ידי דלדול הישיבות בבבל. אולם הוא הגיע לדורותיהם של הגאונים האחרונים רב האי ורב שמואל ברחפני והיה תלמידו המובהק של רבנו חננאל (שנת לדתו, לפי המקבץ, היא בערך ד"א תשע"ג). אבל אם לא זכה לשמה של הגאונות, זכה לעטרתה בכח ובפעל, כי אלמלי הוא לא היתה פעולת הגאונים שלמה והוא הוא שיצר צורה שלמה ונאה לחמר שהגאונים הניחו אחריהם. לפיכך ראוי לכלול את פעולתו של האלפס בתוך פעולתם של הגאונים.

כפי שיש לראות מהפרקים הקודמים, היה לפני האלפס חמר גדול מן המוכן, שהשאירו אחריהם הגאונים, בין בנוגע לתכן ובין בנוגע לצורה. על האלפס לא היה אלא להכריע, באיזו צורה מן הצורות הפסקניות לבחור. אומן ענק כהאלפס, שבידו נמסרו כל מפתחות התלמוד, היה יכול באותה שעה להכריע, ואפשר הכרעה גמורה ועולמית, איזו צורה וקלסטר-פנים תקבל בריה זו שפסקנות שמה. אלמלי היתה לו נטיה לצורה נאה זו של רב האי גאון וכמזכונתו היה עושה מלאכה שלמה המקפת את כל החמר התלמודי, היה האלפס בלי-ספק מניח על הלכותיו מטבע קבוע לדורות והיה צר צורה נאה עולמית. אבל ביד האלפס לא היה הדפוס לצורה שכזו,

(שער נ"ב), עניני אשות וירושה (שער ז'), אומנים ופועלים (שם), עניני עכו"ם (שער נ"ה) ועוד. אחדים מהם מזכיר בלשון עתיד ואומר: „כמו שנפרש בחיבור אחר ברחמי שמים“, ונראה שלא נתחברו עדין בשעה שכתב את ספרו זה. ספרו „משפטי השבועות“ חבר, כנראה, קודם לספר „מקח וממכר“, לפי שמוזכרו בספר זה בלשון עבר: „חיבור שבועות שחיברתי“ (שערי י"ה, מ' ועוד); „לספר“ „מקח וממכר“ מצורף עוד ספר משכון ומשפטי התנאים והלואות, אבל אין אלה אלא קטעים מספרים ולא ספרים שלמים, ואפשר שהמחבר לא הספיק לגמור את הספרים והניח אחריו קטעים בודדים.

כחו לא היה גדול אלא בתכן ולא בצורה. מן הצורות השונות שהציעו הגאונים בחר האלפס בזו של הלכות גדולות, היינו, פסקי הלכות על-פי סדר הגמרא בלי שנויים כמעט. ובכן מצד הצורה לא חדש האלפס כמעט ולא-כלום.

אולם אם נויה של צורה אינו בחדושה, אלא בשכלול שלמותה, אפשר לומר, שהאלפס היה גדול גם בכח הצורה, כי העמיד בנין שלם ומשוכלל. כחו אינו אלא באסיפה בעלמא, אף-על-פי שגם מצד זה הראה גדולות נפלאה, אלא ביצירה. הוא יצר באמצעיות כל-יהאומנות שהתקינו לפניו הגאונים, ואשר ידע להשתמש בהם באפן מעלה, את הפסקנות התלמודית. אם אפשר לומר, שהגאונים פנו להם שבילים בין האילנות העבתיים והסבוכים של יער התלמוד, פרץ לו רב אלפס גדרים לעשות לו דרכים ביער זה וקצץ בנטיעות שהיו חוסמים את הדרך בפני עוברי-דרכים, עד שהפך את יער התלמוד לגן של טיול. הראשונים בקשו בקושי למצא את השביל ההלכתי והמסקנה הפסקנית בסבך המשאומתן הפלפולי, אבל לא נועזו לקצץ בנטיעות ולומר, שהחלק הפלפולי הוא מיתר ודבר שאינו צריך לגופו. ורב אלפס גזר גניזה גמורה על החלק הזה, אחרי שהוציא ממנו את לחו, ומצה ממנו את תמציתו וחיותו בשביל פסק ההלכה שהיה נחוץ לו; תוכו אכל וקליפתו זרק, כדבר שאין חפץ בו עוד.

עיקר מלאכת האלפס היה לנתח את התלמוד, להפרידו לחלקי היסודיים, כדי להוציא מתוך המשאומתן שבו את תמציתו ההלכותית, כי על-פי-רוב פלפול הסוגיה ופסק ההלכה שבה הם מעורים ודבוקים זה בזה כשלהבת בגחלת, שההלכה היא בבחינת הגשמה, שהיא טמורה ונעלמה בגוף ההיות. וכדי לגלותה דרושה הבנה עמוקה ומקפת ועין חודרת לנשמת התלמוד ורוחו. ודבר זה עלה בידי רב אלפס במדרגה שאין למעלה ממנה.

יסוד מלאכת האלפס הוא להעתיק את התמצית ההלכותית של הגמרא בהשמטת המשאומתן הפלפולי. את נוסח הסוגיה הוא מעתיק על-פי-רוב בלשונו ובסגנונו של עצם הגמרא, אלא במקומות הקשים ביותר ובסוגיות הסבוכות הוא מציע את ההלכה בלשונו וסגנונו העצמי, אמנם מבלי לשנות שנוי עיקרי את תכן השמעתא וצורתה, אלא ששנוי הלשון משמש פרוש מאליו. לפעמים מטעים האלפס פונת הגמרא בהוספת מלה אחת או שתיים כפרוש. כשהוא משלב תקונים כאלה בתוך לשון הגמרא הוא עושה זה באומנות נפלאה, עד שאין בהם כדי הכר. לפעמים רחוקות, כשיש בין הגאונים מחלוקת גדולה בפרוש איזו סוגיה מסבכת הדורשת הכרעה, מאריך האלפס בפרוש הסוגיה ומפלפל בדברי הגאונים ובסברותיהם, עד שבא לידי מסקנה הלכותית (*). מקומות כאלה יוצאים דופן מגוף הסוגיה ומפריעים את הסגנון המקביל שלו.

(* עין לרומא ב"מ טו. "הדין כללא דשמעינן מהא שמעתא וכו'")

כי סגנון של ההרצאות הללו הוא יותר ארמי ומשתנה מסגנון לשון הגמרא הרגיל, שהאלפס מחזיק בו בכלל. ברב פעמים, כשמסתלק לצדדין כדי לפלפל בדברי הגאונים, כאלו מתנצל על-זה ואומר: „וחינן לרבנות פירושי דלא דסמכא ודלא כהלכתא“. מוטב היה לדברי פולמוס כאלה לסדרם בסוף המסכתא או בספר בפני עצמו, כדי שלא ישנו את הצורה הרגילה של הספר. (לפרקים באמת נהג כך, כגון בסוף מסכתא כתובות הוא מוסיף בלשון ערבית פלפול ארוך לסוגיה אחת שבתוך המסכתא).

ההבדל שבין האלפס והלכות גדולות הוא, שבעל הלכות גדולות משמיט בין את המשאומתן הפלפולי של השמעתא ובין את השקלא־וטריא ההלכותית ואינו מניח אלא את המסקנה הפסקנית בלבד, פסקי הלכות שאינם אלא גזרות בלי טעם ובלי סברה. ואילו האלפס אינו משמיט אלא את המשאומתן הפלפולי וצדדי הדברים שבסוגיה, שאינם מביאים לידי המסקנה ההלכותית, אבל השקלא־וטריא ההלכותית, צדדי הספקות ויסודי הסברות, שעליהם פסק ההלכה נשען, לא השמיט. באפן שעיקר בנין הסוגיה וצורת השמעתא, האיבעיות והספקות, הפרוקים והתרוצים ויסוד המשאומתן של ההלכה נשארו בהיותם. נמצא כל הלכה טעמה ונמוקה בצדה ואינה גזרה בלי טעם וסברה. בעיני האלפס התלמוד משמש למוד הלכותי ולפיכך כל תמר הלכותי המביא לידי מעשה מביא לדעתו לידי תלמוד וצריך למוד, מה שאין כן בעל הלכות גדולות, בעיניו לא נברא התלמוד אלא לשם מעשה ההלכה, ולפיכך כל שאינו מביא לידי מעשה ולידי פסק ההלכה אינו צריך למוד וטעון גניזה.

שיטה זו של למוד ההלכה הראה האלפס בכל סדרו: למשל, באוקמתות המשניות ובהסבר הגמרא שעל המשנה תפס האלפס בשיטה זו; הפרושים שאין מהם נפקא־מינה לפסק ההלכה, כגון דרכי חסורי מחסרא וכל מיני אוקמתות, שכל עיקרם לא באו אלא לישב לשון המשנה או סתירה שמצאו בה מנה ובה, דרכו להשמיט. ואוקמתות שיש לדיק מהן איזו הלכה בסוגיה זו או שיש למצא בהן איזו נפקא־מינה לענין פסק הלכה במקום אחר אינו משמיט. למשל, קושית הגמרא: „תנא היכי קאי דקתני מאימתין?“ (ריש ברכות) או „מעברין או מאברין תנן?“ (ערובין נ"ג.); „אידיהן או עידהן?“ (ריש ע"ז) וכיוצא באלו מדרך האלפס להשמיט, לפי שכל אלה אינם אלא מחקרי הגמרא בהבנה החיצונה של המשנה ואי אפשר להוציא מהן שום דיוק הלכותי. אולם קושית הגמרא „אור לי"ד אורתא או נגיהי“ (ריש פסחים) או „האי לא יתן – לא יחזור“ (שבת, ריש פרק כירה) מעתיק האלפס בהלכותיו, משום שמוזה יש לדיק איזה דיוק הלכותי. כן מעתיק האלפס על-פירב כל לשון „צריכותא“ שבגמרא, לפי שלפעמים תדירות מדיקים בגמרא מאריכות דברי המשנה ומכפל-לשון שבה איזה דיוק הלכותי; כנגד זה מביא האלפס לפעמים רחוקות מאד ההשוואות של המשנות עם הברייתות שבאו בתלמוד בפתיחת „ורמינהו“, לפי שרובן של ההשוואות הללו לא באו לשם דיוק הלכותי, אלא לשם בקרת המקורות בלבד. ומטעם זה

במקום שיש באמת להוציא מן הורמינהו איוו נפקא-מינה להלכה אינו משמיטו. וכן הוא נהוג במקום שאמרו: „לינא מתניחן דלא כפלוגי“—כשאין מחקירה זו נפקא-מינה לדין, משמיטה (עין, למשל, ב"ק ריש פרק הכונס, לימא מתניתן דלא כר"מ); וכשיש מנהג נפקא-מינה לדין, מעתיקה (עין, למשל, שם על המשנה המגדש לתוך שדה חברו). כשיש מהלוקת אמוראים בגרסת המשנה, משמים האלפס כל השקלא-וטריא שבענין זה בסוגיה ותופס הגרסא הנראית לו מדיקת ביותר. (עין, למשל, שבת ס"ו על המשנה „הקיסע יוצא בקב שלו“). כנגד זה אינו משמיט את המימרות הכפולות שנשנו בסוגיה לחזוק, וכן הלשון „תניא נמי הכי“, „וכן אנר ר"פ“, לפי שעל-פירב המימרות הללו משמשות יסוד לבנין הסוגיה והשמטתן תגרום לסוגיה אבוד צורה ותתראה יבשה ומדולדלה ביותר. כשבאים בכוגיה הרבה „תא שמע“ לפשוט את האיבעיא, בוחר האלפס על-פירב את ה„תא-שמע“ האחרון, מפני שדרך הגמרא להביא את הראיה החזקה ביותר באחרונה, ועל-פירב ה„תא שמע“ האחרון מוכיח ביותר. ולפעמים, כשאין בגמרא הכרעה גמורה, משמים האלפס את כל ה„תא-שמע“ ומכריע מעצמו את הפסק.

בנוגע לסדר נמשך האלפס בדרך-כלל אחר סדר הגמרא מבלי להכניס בו שנויים עיקריים. אלא כשיש בגמרא מאמרים או פלפולים שנמשכו בסוגיה אגב שתוף הרעיונות מענין לענין באותו ענין, ומקומם הנאות במסכתא אחרת, מדרך האלפס או להשמיט את הענינים הזרים הללו מהמסכתא שהובאו בה דרך-אגב ולקבעם במסכתא, ההולמת אותם יותר לפי עניניהם, או להביאם בשתי המסכתות; במקומם הנאות—באריכות, ושלא במקומם—בקצרה, באפן האחרון הוא מצין ואומר „כמו שהארכתי, או כמו שכתבתי במסכתא פלונית“. האלפס מסדר על המסכתות הנוהגות בזמן הזה, היינו, על סדרי מועד, נשים ונוקין ומסכת ברכות. ההלכות הנוהגות בזמן הזה, המפזרות בסדרי קדשים וטהרות, סדר באפן מיוחד וקראן בשם „הלכות קטנות“ והן: הלכות טומאת כהנים, הלכות ספר תורה, הלכות מזוזה, הלכות תפילין והלכות ציצית. הלכות גדה צרף, משום טעם שאינו ידוע, למסכתא שבועות. אף בג' סדרים האמורים לא סדר אלא את הדינים הנוהגים למעשה בזמן הזה, אבל ענינים היסטוריים וכל הדברים שהם הלכתא למשיחא השמים. כן, למשל, דלג במסכת פסחים על פרקי ה', ו', ז', ח' וט', העוסקים בענין קרבן פסח. ממסכתא יומא השאיר רק הפרק האחרון בלבד „יום הכפורים“, העוסק בהלכות תענית, אבל כל הפרקים, המדברים בסדר היום שהיה נהוג במקדש, השמים. כיוצא בזה נהג המחבר במשנות בודדות שבפרקים, שאינן מענין ההלכות הנהוגות, למשל, במסכת ככה דלג על משנות אחדות שבפ"ד בשביל שאינן הלכה, כיוצא בו דלג על המשנה א' שבפ"ג של מסכתא ראש השנה לפי שהיא היסטורית וכן דלג על משנות ה', ו', ז' בפ"א של מסכתא פסחים *).

(*) האלפס מסדר על המסכתות הללו א) ברכות, ב) שבת, ג) ערובין, ד) סנהדרין—

בסדר הפרקים נמשך האלפס אחר סדר הש"ס ולא שנה בו אפילו פרק אחד, להקדים או לאחר כדרך בעל הלכות גדולות. גם בסדר המשנות שבפרקים לא עשה שנויים כל-עיקר. אולם בסדור הסוגיות הערוכות על המשנות נהג חפש לצמו להקדים ולאחר, הכל לפי ראות עיניו. ובמקום שנסתבכו סוגיות הגמרא שעל המשנה ונשלבו בהן ענינים שאין להם יחס ישר אל נושא המשנה, מדרכו לסדר תחלה את הענינים והסוגיות המקשרים קשור פנימי עם המשנה, שיש להם יחס ישר אליה, ואחר-כך את ההלכות הצדדיות, שאין להן אחיזה במשנה כלל או שיש להן בה אחיזה מדולדלת כל-שהיא. (עין, לדוגמא, ברכות פ"א ובבא מציעא פ"א מ"א ובה"מ).

שאלה גדולה וסבוכה היתה לפני האלפס בענין סדור האגדות שבש"ס: כפי הידוע, פתרו הגאונים שאלת האגדות בשליה ודהון מהלכה. אבל מה שהורו הגאונים להלכה, קשה היה להאלפס להוציא לידי מעשה. עיקר הקושי הוא בזה, שהאגדות משלבות בהלכות ואין עליהן חותם בגמרא לומר: זו הלכה וזו אגדה – ועד שבאים לברור את ההלכות מתוך האגדות צריכים לברר מקודם מהו הלכה ומהו אגדה. שאלה שבאה לפני הגאונים דרך-ארצי היתה לפני האלפס שאלת-קבע, כי בכל סוגיה וסוגיה שיש בה הלכה ואגדה היה על האלפס להכריע ולפסוק: מאמר זה הלכה והוא מקבל ומאמר זה אגדה והוא דחוי, כי אין כאן אלא שקול-דעת בלבד. ולא עוד, אלא להוציא את כל האגדות ולפסלן גם-כן אי-אפשר, לפי שהרבה אגדות הן הלכות גדולות ומשמשות עיקר במנהגי היהדות. הרי כמעט כל עניני פדות, מוסר ודרך-ארץ, שהן הן עיקרי היהדות, יסודן במאמרי אגדה, וכיצד אפשר להשמיטן?

עדיכמה שיש להוציא מתוך ההסתכלות בשיטת ספר ההלכות, הלך האלפס בדרך זו: יש אגדה שיסודה מוסר או אמונה קפפסטה בלבד, שאינה מביאה לידי מעשה, לידי מנהג או לידי דרך-ארץ שהוא, ויש אגדה שתכליתה המוסרית מביאה לידי מעשה ולידי קיום מצוה שהיא. למשל: לפנינו בברכות שני מאמרים זה אצל זה, שלכאורה ענינם אחד; פסוק אחד אומר: אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית-הכנסת, ופסוק אחד אומר: ענין שהקב"ה מצוי בבית-הכנסת. המאמר האחרון מרים את מעלת בית-

חוזק פטרקיי ה'—ט'—, ה) תענית, ו) ביצה, ז) ראש השנה, חוזק מפרק ג'—, ח) יומא— חוזק פטרקיי א'—ו'—, ט) סכה— חוזק מפרק ח',— י) מגלה, יא) מועד קטן, יב) יבמות, יג) כתובות, יד) גטין, טו) קדושין, טז) נדרים, יז) בבא קמא, יח) בבא מציעא, יט) בבא בתרא, כ) סנהדרין— חוזק מפרק ב'—, כא) מכות, כב) שבועות, כג) עבודה זרה, כד) חולין, כה) הלכות קטנות. במסכתות אחרות יש פרקים שאינם מעתיק מהם אלא קצת, למשל, במסכתא סנהדרין פרקי ה', ט', י' וכן במסכת שבת פ"ט וכיוצא בזה במסכתות אחרות. צריך עיון מה פעם לא דלג על המשנות שבפ"ט של מסכתא שבת, אמר ר"ע שאינן נוהגות להלכה ואמרו עוממי מהדרין כגון פטרקיי וריגן מהמאמר עצמו, כי הוא לא הוסיף עליהן כלום.

הכנסת מצד הרעיון הדתי המפשט ומעלה את קדושתו לקדושת השכינה עצמה, אבל אינו בא להשמיענו איזו הלכה או הנהגה מעשית; כנגד זה המאמר הראשון, אף-על-פי שגם הוא בעיקרו אינו בא לשם הנהגה מעשית, אבל יש להוציא ממנו דיוק הלכה, שראוי לו לאדם להתפלל בבית-הכנסת. מטעם זה מעתיק האלפס את המאמר הראשון, אבל משמיט את המאמר השני, כיוצא בו אנו מוצאים שני מאמרי אגדה בבבא-קמא (צ"א). הדומים זה לזה: כל המבקש רחמים על חברו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תהלה, וכל המוסר דין על חברו הוא נענש תחלה. המאמר האחרון, שיש ללמוד ממנו הנהגה מוסרית למעשה, שאסור למסור דין על חברו לשמים, האלפס מעתיק, והראשון, שאין בו אלא מוסר מפשט בלבד, הוא משמיט. ועל-פי שיטה זו נהג בכל מקום. למשל, מעניני זוגות שבמסכת פסחים, המעלפים במסתרי אגדות בשדים וכשוף, הביא עצם ההלכה האוסרת את הזוגות, אבל כל ספורי האגדה השיכים לה השמיט. כיוצא בו העתיק מאמר האגדה במסכת שבת (ל"ב). בענין גזל הגובאי, אבל השמיט סופו של המאמר דברי רבא: כגון הני נשי דמחוזא דאכלן ולא עבדן, — משום שאין בהוספה זו שום ערך מעשי, אלא ערך היסטורי בלבד, שלא נאמר מאמר זה אלא לשעתו ולמקומו. כמו-כן בריש פסחים: לעולם אל יוציא אדם דבר מגנה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות, רבינא אמר עשר, רב אחא בר יעקב אמר ט"ז וכו'; לעולם יספר אדם בלשון נקיה וכו'; לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה וכו'. מכלל המאמרים הללו העתיק האלפס את עיקרי שני המאמרים הראשונים, בהשמטת המחלוקת והראיות, ואת מאמר השלישי השמיט כל-עיקרו. והטעם, שמהמאמרים הראשונים יש ללמוד הנהגת דרך-ארץ לכל בני-אדם, והמאמר לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה אינו אלא בגדר עצה טובה למלמדים, ולא נאמר בתורת חיוב להנהגת בני-אדם, ולפיכך משמיטו האלפס, וכך היא שיטתו בכל מקום.

כיוצא בזה נהג האלפס בעניני ספריי-מעשיות שבגמרא, שלפעמים יש להוציא מהם הנהגות או הלכות, כגון ספור אגדה של רבי יוסי: פעם אחת נכנסתי לחורבה וכו', באותה שעה למדתי ממנו ג' דברים (ברכות ג'), אגדה זו הוא מביא. כיוצא בו מעשה דסנדל המסמר (שבת ס'). שיש להוציא ממנו הלכה, וכל דברי אגדות כאלו נוהג האלפס להעתיק, אבל ספורי מאורעות היסטוריים, שאין מהם שום למוד למעשה, או במקום שההלכה מתבררת מתוך הסוגיה או במקום אחר בלי ספור זה, הוא נוהג להשמיט. למשל, ספה (כ"ז): מעשה ברבי אלעאי, מעשה בר' אליעזר משמיטם האלפס, לפי שהלכה זו מתבררת על-ידי ברייתא אחרת. ולפעמים כשספור המעשה מובא במסכתא אגב שתוף רעיונות אגדותיים השייכים למסכתא זו, וההלכה שיש להוציא מהספור יש לה שייכות יותר נאותה. במסכתא אחרת נוהג האלפס להעביר את הספור מהמסכתא של הענין האגדתי למסכתא של הענין ההלכותי. למשל, ספור הדברים שהיו בין רב ורבי חייא המובא בפסחים (ד'): אגב המשך הדברים מענין של אגדה לענין של אגדה.

על-פי שתוף הרעיונות של מסדר הגמרא יש לקביעות הספור הזה כאן מקום בהגיון. אולם מכיון שהגמרא רוצה להוציא מספור זה דיוקים הלכותיים שאין להם מקום במסכתא זו, שמע מינה תלת, שמע מינה שאבל אסור בניצילת הסנדל וכו'—מדלג האלפס על כל הענין הזה במסכתא פסחים ומעתיקו במסכתא מועד קטן בהלכות אבלות, ששם מקומו הראוי*).

לירושלמי מתיחס האלפס בשלילה: הוא אינו משתמש בו אלא או לפרש את הבבלי או להרחיק ממנו את ההלכות שאינן בבבלי, אבל במקום שהירושלמי סותר את הבבלי הוא דוחה את הירושלמי מפני הבבלי. ולא עוד, אלא שלפעמים הוא דוחה הלכה מפורשת שביירושלמי מפני דיוק פלפולי שיש להוציא מסברת מאמר שבבבלי (עין לדוגמא בבא מציעא י"ד). במקום אחד מגלה האלפס את דעתו בשאלה זו מפורש ואומר: „דכיון דסוגיא דגמרא דילן להיתרא, לא איכפת לן במאי דאסרי בגמרא דבני מערבא, דעל גמרא דילן סמכינן דבתרא הוא ואינהו הוו בקיאי בגמרא דבני מערבא שפי מינן ואי לאו דקים להו דהאי מימרא דבני מערבא לאו דסמכא הוא לא קא שרי להו אינהו“ (סוף ערובין). אמנם כבר קדמוהו הגאונים בעיקר הנחה זו, שהלכה בבבלי נגד הירושלמי, אבל לגלוי דעתם של הגאונים לא היה אלא ערך תיאורי ועדין היה הדבר שקול; אפשר שאלמלי היו עומדים מחברים כאלפס ורש"י על הירושלמי, היה הירושלמי תופס מקום בבית-המדרש במדה לא פחותה מהבבלי, אבל חבור האלפס הוא הוא שגרם לירושלמי דחוי גמור ומוחלט, כי על-ידי מה שהאלפס הניח ביסוד חבורו את-הבבלי ואת הירושלמי הוריד למדרגת פרוש, מתוך כך גופא הוכרו על הבבלי שהוא הוא מקור ההלכה ועיקר יסודה והירושלמי נעשה בהכרח נדחה מהלכה, ומכיון שאין תלמודו מביא לידי מעשה, ממילא אין תלמודו מתקיים בידנו, כי עיקר התלמוד בימיהם היה זה שמביא לידי מעשה.

לגאונים מתיחס האלפס בכבוד, אבל בלי נשיאות פנים, אלא הוא מעמיד על דעתו בתקיפות, כשנראה לו שהם לא כונו אל האמת. לפעמים אינו נמנע לבטל את דעתם בדברים כבושים ובבטחון גמור, כאדם המפיר את ערכו ושמשנתו ברורה לו. מרגלא בפומיה: „וחזינן למקצת רבוותא פירושא דלא דסמכא ודלא כהלכתא“ (שבת כ"ח ועוד). על-פי-ר"ב, כשהולק

* לפעמים רחוקות מאד מביא האלפס ראייה מדברי אגדה לפרוש דברי הגמרא בהלכה, ואף זה אינו אלא לשם פרוש המלה, ולא לשם הלכה עצמה. (עין לדוגמא סוף פ"ו בסנהדרין). רק במקום אחד מביא מאמר אגדה שאין לו שיכות כלל לענין ההלכה ומאריך בפרושו והוא דברי ר"ש בן-לקיש ור"ש בן-פזי על שני המאורות: אמרה ירח לפני הקב"ה כו', אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי שמעתי את הירח. אפשר לפי סדרת האלפס יש באגדה זו הגשמה יתרה, כאלו הקב"ה בכיכול נזקק לכפרה, לכן הוא מאריך בה, כדי להוציא מידי פשוטה ולקרבא אל השכל. עין שם.

על הגאונים, מסים בזו הלשון: ודא היא דעתא דילנא ומילי דברי אינון ולית בהו ספקא כלל. ביחוד הוא חולק על בעל הלכות גדולות ומבטל את דבריו וגם אינו נמנע לומר עליו שטעה: והא דכתב בעל הלכות—טעותא הוא ולא סמכינן עליה" (שבת קל"ו); והוינן בהלכות גדולות בהא מלתא טעותא" (הלכות תפלין). יוצא מכלל הגאונים הוא רבנו האי, שהאלפס מכבדו יותר מאחרים וסומך עליו תדיר להלכה, ואפילו כשנוטה לפעמים מדבריו הוא זהיר בכבודו (עין לדוגמא כתובות כ' ובבא מציעא מ"ד). לפעמים מלאו לבו לסור גם מדברי התלמוד עצמו ואינו סומך גם על תרוץ הגמרא, כשנראה לו שהתרוץ הוא דחוק (עין בבא מציעא ריש פ"א הדא במציאה וחדא כמו"מ), או שאינו שם לב לקושי הגמרא ופוסק הלכה כנגדה* (ברכות כ"ג). כן אנו מוצאים, שהוא מבדיל בין פשט דברי המשנה ובין האוקמתות שבגמרא, שלא נאמרו אלא לחדוד ולדרשא בעלמא ושאינן למדין מהן. מדרכו לומר בכגון זה: "ההיא פירוקא שינוי בעלמא היא ולא סמכינן אשינוי ולא מפקינן מתניתן מפשטא" (ברכות ל"ד); "ואע"ג דסעיה רבא, ההיא לאו דיוקא היא ולא גמרינן מיניה" (שם); "ההיא פירוקא שינוי בעלמא היא ולא סמכינן עליה" (בבא מציעא ל"ו). וכיוצא בזה. האלפס, שהיה בן-בית אצל התלמוד ונכנס לפני ולפנים של בית-היחצר שלו, פרקן חוליות חוליות, גזר עליו מה הלכה ומה אינה הלכה, קצרו ועשה בו כאדם בתוך שלו, חשב זה לדבר קטן לדחות סברה זו או אחת שבגמרא מפני פשטם של הדברים הנראים לו לאמתיים.

בנוגע לנוסחאות מדרך האלפס להחזיק על-ספירב בנוסחאות הישנות המקבלות ואינו אוהב לשוב ולהגיה את הספרים. הוא מניח את הנוסחה המקבלת אף במקום שהגאונים שקדמוהו עשו תקוני טעות ואמרו שהנוסחה שבספרים אינה מישבת על-פי ההלכה. (עין שבת קל"ד.). כנראה, היה לפני האלפס תלמוד מְגַה ומְדִיק, שהאמין באמת נוסחתו, ומפני-כן לא נתקבלו על לבו נוסחאות אחרות. שיטתו זו להחזיק בנוסחאות מקבלות היא שגרמה לו הרבה בקרת, כפי שנראה להלן.

מה היתה מטרתו של האלפס?

מפני שדרכם של הראשונים לא היה לחבר הקדמות לספריהם—קשה לעמוד על סוף מחשבתו של המחבר, מה היתה מטרת חבורו. אולם עד-

* עין דור דור דורשו ח"ג פ"ג וה"ד פכ"ו. גם בתשובותיו של רב אלפס יש למצא דברים חריפים כנגד הגאונים: "ואין לחוש להן שדברי הבל ותהו חן" (סימן תקי"א הוצאת הרכבי); "ועל מה שראית בתשובות הגאונים כו' דברים אלו אין להם עיקר" (שם, סימן תקי"ב); "אבל פירוש הראשון דברי הבל ותהו חן" (שם, סימן תקי"ח). אהבת האמת היתה גדולה אצלו, עד שלפעמים אינו בוש לומר על עצמו שטעה ושחזר בו מדבריו, וזאתו פירוש שראית משמנו דברי טעות הן בידנו ולא תחוש לאותו פירוש ובבקשה מן שתתקן אותו וכן צוינו לפר יוסף ז"ל, שיתקן אותה באותה נוסחא" (שם, סימן תקי"ט).

כמה שיש לדון מתכונת החבור עצמו ומהערך שנתנו לו חכמי הדורות, יש להניח, שלא חבור ספר הלכות בלבד היה מתכליתו של המחבר, אלא רצה שיהא ספר זה ממלא מקום התלמוד עצמו בקצורו ובתבניתו שנתן לו הוא. אלמלי לא היתה לו למחבר אלא מטרה אחת בלבד, היינו, זו של פסק ההלכה, ראוי היה לו לקצר את חבורו זה הרבה יותר מכפי שצעה, כלומר, היה צריך לילך בדרכו של בעל הלכות גדולות, היינו, להשמיט את כל המשאומתן ההלכותי, שזה מספיק למטרה ההלכותית. אפן הסדור הזה, שבחר בו האלפס להניח את תמצית הסוגיות בשלמות עם המשאומתן ועם כל הקושיות והפרוקים הנוגעים להלכה, מכשיר יותר את החבור לקבל צורת תלמוד מקצר מצורת פסקי הלכות. אם באמת מטרה זו שאמרנו היתה לנגד עיני המחבר—השיג אותה באפן הרצוי ביותר, כי בדורותיו ובדורות שאחריו השתמשו הרבה גדולים ופוסקים מפורסמים בחבור האלפס במקום התלמוד ועשו אותו לעיקר תלמודם ואת התלמוד עצמו עשו טפל.

מה שהשמיט האלפס את החלק ההיסטורי והאגדי שבתלמוד אינו סותר להנחתנו זו: ההשקפה ששלטה בזמן האלפס על ערך התלמוד היתה, שיסוד התלמוד הוא ההוראה המעשית, הנחוצה לכל יהודי המתנהג בחיי דת, כדי לדעת על-פיו את המעשה אשר יעשה. הערך ההיסטורי של התלמוד לא היה מובן לבני דורו של האלפס אפילו במדה שהיה מובן בימי התנאים והאמוראים, שהרי הללו עסקו בהלכות למשיחא ובמצות שאינן נוהגות בזמן הזה, לא פחות מבהלכות למעשה. בימי הגאונים נשתקעה היהדות בראשה ורבה ביסודותיה המעשיים. היהדות שבאותה שעה, בהתנגדותה להקראות, בקשה חזק לדבריה בקיום היהדות המעשית על-פי מסורת הפרושים, והרבנות צמצמה עיקר פעולתה בהתפשטות התלמוד. האלפס תלמידם של הגאונים הלך בדרך רבותיו, לעשות את התלמוד ההלכותי, שהוא היה בעיניו עיקר, נוח ומוכשר כדי שיתפשט בעם, ולתלמוד ההיסטורי לא שם לב. שיטתו זו עלתה לו באמת להאלפס. ואלמלי היתה שיטתו מנצחת לארך ימים, אפשר שהיה האלפס באמת דוחק רגלי התלמוד, וגורל הבבלי היה כגורל הירושלמי, שנשאר מונח בקרן זוית. ואם תאמר: משום-מה באמת לא נדחה התלמוד מפני האלפס, בכל היותו מוכשר יותר ממנו לתלמוד, להלכה ולמעשה? אפשר שההתרעמות שעמדה כנגד הרמב"ם, שהוא המשיך את שיטת האלפס עד הקצה, גרמה נגוד כלפי כל פסקי הלכות וכל מיני קצורים שעשו מן התלמוד, מפני החשש שחששו שמא על-ידי חבורים ממין אלה ישתכח למוד התלמוד מישראל. ומכיון שהתחילו לנהוג צרות-עין בספרי הלכות בכלל, נדחה גם האלפס ולא נתקיים אלא כספר-עוזר לתלמוד. אבל אלמלי התנגדות זו שנתעוררה כנגד הרמב"ם, אפשר שהאלפס היה יורש את מקומו של התלמוד לגמרי; ובאמת יותר משהיה מקום לטענה שטענו על הרמב"ם, שלמדו יגרום שכחת התלמוד, היה מקום לטענה זו עצמה כנגד האלפס. שאלו למוד הרמב"ם עדין דורש אתריו עיון ועסק בתלמוד, ביחוד למי שרוצה לעמוד

על טעמי ההלכות ומקורן, ואלו למוד האלפס אינו דורש אחריו כמעט שום צרך לעיין בתלמוד, ואפילו גדולי תורה יכולים להסתפק בו ולצאת ידי חובתם בלמודו מבלי לבדוק אחריו בתלמוד עצמו.

באמת היתה איזו התנגדות כמוסה לאלפס מחכמי דורו, ולפי דעת יש-אומרים—בצדק היתה התנגדות זו בשביל שיטת למודו (*). אבל אין אנו שומעים תלונה זו עליו מפורש אפילו מפי משיגיו ומערעריו, כשם שאנו שומעים אותה בגלוי כנגד הרמב"ם. הסבה היא אפשר יותר חיצונה מפנימית: הצורה החיצונה של האלפס לא נשתנתה כלל מצורת התלמוד. הוא לא הכניס כהרמב"ם פנים חדשות בסדור החמ"ר, אלא הלך בדרך הכבושה לרבים מימות הגאונים; ולא עוד, אלא שהאלפס לא היה חקרן ולא נגע בשאלות האמונות והדעות והיה זקן ויושב בישיבה ומצודתו היתה פרושה על כל הישיבות, והתועלת שכל גדולי החכמים מצאו בחבורו היתה גדולה מאד, ומי יזיד לחשוד בו ולחלוק עליו בפומבי? ובהמשך הזמנים כבר נתקדש האלפס לתלמוד עצמו, באפן שתלונה זו נתבטלה מאלוה. אבל אלמלי עמדו בני דורו של האלפס על תכונת חבורו והיו רואים עד-כמה בכחו להשכיח את התלמוד, אפשר שהיו מתנגדים לו יותר משהתנגדו לרמב"ם.

ספר האלפס נעשה מפורסם מאד מיד ודחה את כל החבורים ממין זה שקדמוהו, כי הוא כלל את כלם בתוכו ובכלל דבריו דבריהם. בצדק אמר עליו הרמב"ם בהקדמתו: "וההלכות אשר עשה הרב הגדול רבנו יצחק ז"ל הספיקו בעד החבורים ההם". פסקי האלפס נתקבלו בלי חולק, כפי שהעיד עליו הרמב"ם: "ואין תפיסה עליו בהם אלא בהלכות מועטות לא יגיעו עד עשר בשום פנים" (הקדמה לפרוש המשניות). ואחד מראשי חכמי צרפת אמר עליו: "שילאה כל אדם לחבר חבור כמוהו לולא ששכינה שורה עליו" (קוה"ד ושה"ג).

אמנם בסוף ימיו ובדור שאחריו קמו משיגים על הלכותיו. המיוחד שבהם הוא רבי זרחיה ב"ר יצחק מלונז' הלוי, שנקרא רז"ה בעל המאור. אולם אף משיגיו מתיחסים אליו בכבוד גדול, ובעל המאור עצמו מעיד עליו: "שלא נעשה חיבור יפה כמוהו בתלמוד מאחרי חתימתו ולא עשה ההשגות רק לכבודו, לפארו ולקדשו ולטהרו ולהלבינו כפי כחו".

בעל המאור, משיגו זה, עד-כמה שהוא נושא פנים לבעל ההלכות אינו נושא פנים להלכות עצמן. הוא מעבירן תחת שבט הבקרת ומנהחן בסקירה עמקה וחריפה ובחודד שכל מצין במינו. יסודי ההשגות של בעל המאור הם ברבם חלופי נוסחאות ושנויי גרסאות שבתלמוד. נוסחאות הש"ס שהיו מצויות ביד הגאונים לא היו עדין מוסכמות ומקבלות בפי הכל.

(*) עיין דור דור דורסיני, ח"ד, פרק כ"ו.

רש"י היה הראשון אחר הגאונים, שעסק בברורן של הנוסחאות והרבה עשה במקצוע זה ועלתה בידו. לפני רש"י כבר היו נוסחאות שונות של התלמוד שנתפשטו באירופה ובכללן התלמוד הקנה על-ידי כתבי-יד עצמו של רבנו גרשום מאור הגולה, שברר ולבן את הנוסחאות. ויותר מכל כתבי-יד השונים הגיע רש"י לידי ברורן של הנוסחאות על-ידי התעמקותו החדה בתוך תוכן של סוגיות השמעות. בבקרתו החריפה ושכלו הישר פנון להבחין, על יסוד המשמעות הכללית של פנים הסוגיה עצמה, בין הגרסאות האמתיות והנכונות לבין המשבשות והמקפקות. אולם הגאונים, שאחריהם נמשך האלפס, עסקו מעט בברור הנוסחאות, כי העתקת התלמוד לא נתפשטה הרבה בימיהם. לכל אחד מן הגאונים היתה נוסחה אחת של התלמוד שקבלה מרבתיו בישיבתו והאמין בה. הרז"ה, שכבר היו לפניו הנוסחאות הברורות של רש"י, השתמש בהן הרבה להלכה, כי גרסה חדשה משנה לפעמים הרבה את מסקנת ההלכה תכלית שנוי ועפ"ז דחה ברב פעמים את פסקי הלכותיו של האלפס הבניים במדה ידועה על נוסחאות משבשות, לפי דעתו של הרז"ה. כמוכן משתמש הרז"ה בפרושי רש"י והכמי צרפת שנתפשטו בדורו, שהכניסו מובנים חדשים בפשטי הסוגיות והלכו בדרך אחרת מזו של הגאונים והאלפס. גם הירושלמי, שהאלפס דחה אותו בשתי ידים, משמש אצל ברפ"לוגתו יסוד גדול להשען עליו. על יסוד כל-זה מוכיח הרז"ה לפעמים לא-רחוקות, שהאלפס השמיט בלי סבה נכונה שמועות, שהן, לדעתו, הלכות קבועות.

אולם כל המשיגים שקמו על האלפס לא הזיזו את הבר-סמכא שלו ממקומו. להפך, עדיכמה בקרת מביאה לידי פרוסום, יצא הפסדן של ההשגות בשכרן, כי ההשגות הללו גרמו השגות להשגות ופרושים לפרושים, עד שנתחברו על האלפס חבורים כעל הגמרא עצמה; אחרים באו להשלימו. אחרים לפרשו, ואחרים באו להגיהו ולתקנו, והרבה עשו ממנו קצורים. כמעט כל הפוסקים הראשונים הניחו את הלכותיו של האלפס ליסוד פסקי הלכותיהם. נאמנה עלינו עדותו של ברפ"לוגתו בעל המאור האומר, שהלכה כהאלפס בכל מקום, „אפילו כשהוא אומר על ימין שהוא שמאל“.

האלפס משמש היצירה השלמה והמשוכללת שאחרי המשנה. התלמוד גופו לא נחתם ובבחינת העריכה והסדור אינו מלאכה שלמה שנגמרה צורתה. בכלל אינו אלא קבוץ של מדרשות, הלכות ואגדות, שהלכו ונשתלשלו מדור לדור ושאינן להם לא התחלה ולא סוף, מין אנציקלופדיה לא-מסדרה. ומטעם זה אין התלמוד עצמו מקגל לשמש ספר הלכותי עממי, כחפץ הגאונים, שהרי אין בו הלכה ברורה בשום מקום. והאלפס הוא שיצר צורה לחמר הבלול הזה של התלמוד, באפן שבבחינה ידועה אפשר לומר, שהאלפס הוא העורך של התלמוד, לפחות של החלק ההלכותי שבו, והוא שהניח עליו חותם, כי ההלכה האחרונה היא היא החתימה. ספר האלפס הוא שוה לכל נפש, בין לגדולים, בין לבינונים ולקטנים. הלומדים הבינונים יכולים לצאת בו ידי חובת למוד הש"ס, כי על-ידו יש ספיק

בידם לקנות בדרך קצרה ידיעה שלמה מכל ההלכות שבש"ס, והגדולים אף הם יכולים להשתמש בפסקיו ובהכרעותיו בלי בדיקה אחריו בש"ס; הוא וראה, שאף חכם גדול כהרמב"ם מצא אצל האלפס הכל מוכן לפניו! בלי פקפוק אפשר לומר, שהאלפס נשאר הספר המקבץ ביותר והמפורסם ביותר שאחרי הש"ס, ולא לחנם נקרא בפי האחרונים בשם "תלמוד קטן".

מפרשי האלפס המפורסמים ביותר, שהולכים ונדפסים עמו בכל הוצאות, הם: רבנו נסים ב"ר ראובן (הר"ן) לסדר מועד, סדר נשים וקצת סדר נזקין, נמוקי יוסף לנזקין, רבנו יונה גירונדי לברכות ורבנו יהונתן על מס' ערובין. ברב הדפוסים נדפס בצד האלפס גם תמצית פרוש רש"י המקצר מפרשו לגמרא. רב מפרשיו של האלפס אינם הולמים את המושג האמתי של פרוש, מפני שאינם מבארים את דברי האלפס עצמם, לא את המלים וההסברים המיוחדים שלו ואף לא את מסקנותיו ההלכותיות, אלא רבם מפרשים את סוגיות הגמרא כשהן לעצמן ומפלפלים בהן ויש שמפלפלים אגב אורחא גם בדברי פוסקים ומפרשים אחרים השיכים לסוגיה זו. ויש מפרשיו שנוהגים לציין בד"ה של פרושיהם לא את דברי האלפס עצמו, אלא אלה של הגמרא; ולא עוד, אלא לפעמים מצינים אף מאמרי הגמרא שהשמיטם האלפס בתבורו, באפן שאמלי היו מסדרים את פרושיהם על הגמרא או בתבור מיוחד—לא היה האלפס מפסיד כלום. בעל נמוקי־יוסף מדרכו ביחוד להשלים בצד האלפס את השמעות והפולולים שבגמרא, שהמחבר השמיטם, כאלו רצה בכונה לכתחלה לסתור מה שבנה האלפס. ולא עוד, אלא שלפעמים יסדר את ההשמטות הללו לפי סדר סוגיות הגמרא, ולא לפי הסדר של האלפס. לפעמים אינו בא אף לבאר את מאמרי הגמרא שהוסיף על האלפס, אלא מעתיקם כמו שהם בצדו (עי' לדוגמא ריש בבא מציעא). המלואים הללו מביאים לידי תמהון, ואין טעם לדבר, אלא אס־כן שפונת המפרש הזה היתה, שלא ישתכח למוד הגמרא מישראל על־ידי חבור האלפס, שנתפשט בכל תפוצות ישראל ודחה את למוד הש"ס, ומפני־כן קלא בצד האלפס את ההשמטות שהשמיט המחבר, כדי שלפחות כל הלומד את האלפס ימצא בצדו מן־המוכן את כל דברי הגמרא ויעין בהם לפעמים. בכל־אפן יש לנמוקי־יוסף יותר תכונת מלואים משל פרוש.

גם הר"ן יותר משהוא מפרש את האלפס—מפלפל בדבריו. תכליתו של הר"ן לא היתה לבאר את האלפס, לברר את דעותיו ולעמוד על מסקנותיו. אף נטיה זו, להצדיק את האלפס נגד משיגיו, כדרכו של כל מפרש, אינה נפרת בו. אדרבה, לפעמים תדירות נוטה להסכים להרז"ה, בעל־פלוגתו של האלפס. כן מדרכו להביא עוד פוסקים ראשונים ולפלפל בדבריהם, אפילו כשאין להם יחס ישר אל מסקנותיו של האלפס. גם הוא אינו נוהג לציין בד"ה את דברי האלפס, אלא את דברי הגמרא, באפן כשיש באלפס אריכות דברים משלו, כגון חקירה בפסק ההלכה ומשאומתן בדברי הגאונים והגמרא, נשאר הענין על־פירב בלי פרוש. אף ביחס לר"ן נוכל לומר, שהוא רק סמך את חבירו על האלפס. משום שלמדו אותו במקום הגמרא, אבל לא

פרשו במובן הפשוט של המלה הזאת. כי עצם דברי האלפס לא נתפרשו במקום שצריכים פרוש, בין מצד הלשון, בין מצד הענין. ולפעמים אין הר"ן נמנע גם מלדחות את דברי האלפס (ע"ן לדוגמא שבת פ"ו על המשנה לא תצא אשה).

פרושו של רבנו יונה מתקרב יותר מהקודמים לתכונת פרוש, אף על-פי שגם הוא נוטה לפרקים לברר שיטות אחרות של הראשונים ולהכניס ראשו בפסקי הלכות, שאין להם שיכות ישרה לעצם דברי האלפס. אבל יותר מכלם השכיל לפרשו רבנו יהונתן. זהו פרשן אמתי מצ"ן, שלו נאה ולו יאה שם זה. רבנו יהונתן מבאר את המלים הקשות שבדברי האלפס וכ"ל השיטות והסברות שלו הצריכות פרוש, נושא ונותן בדבריו, מצי"ו ממשיגו ומכ"ו עם מחברים אחרים ומכריע ביניהם; כל"ו של דבר, הוא עושה כל מה שמפרש מחיב לעשות. במדה ידועה אפשר לומר, שמפרשו הטוב ביותר של האלפס היה משיגו ומנגדו הגדול ביותר – בעל המאור. איש לא ירד כל"כ לתוך עמק הבנת האלפס כמשיגו זה, שהוא מברר את כל דבור ודבור שבו ומפרקו לחלקים דקים מן הדקים, מוכיח את יסודי הנחותיו ומסקנותיו וטעמי ההשמטות של מאמרי הגמרא; כמו"כ הוא מברר את הגרסאות שהיו להאלפס בגמרא ומוכיח את תקונייהן. גם משיגו של הרז"ה, בעל המלחמות, מעיד עליו על הרז"ה, שהוא היטיב לפרש את האלפס, ולפעמים מודה לו על פרושיו הטובים שבאו מתוך השגותיו (ע"ן בבא קמא ס"ב במלחמות: „ואפריון נמטיה לבעל המאור שפירש לנו דברי רבנו הגדול" וע"ן בבא מציא ל"ט ברז"ה ובעל המלחמות).

