

## שלמה טולידאנו

### על השוואת המחלוקת

#### מבוא

הרושם הראשוני המתקבל מן המשנה ומן התלמודים הוא שעולם ההלכה הוא עולם של מחלוקות כמעט בכל צעד ושעל.<sup>1</sup> למשל, ספירת המחלוקות במשנה מובילה למסקנה כי במוצע יש מחלוקת בכל משנה.<sup>2</sup> לכאורה אפוא תופעת המחלוקת בעולם ההלכה היא המאפיין הבסיסי של תורתם של חז"ל. תופעת המחלוקת נראית כאיום על האמונה הפשוטה.<sup>3</sup> היא גם גרמה למחשבות על יחסיות האמת.<sup>4</sup>

- 1 נושא המחלוקת בעולם התורה שבעל-פה זכה לאחרונה לדיון במאמרים רבים, ובעיקר בספרם של ח' בן-מנחם, נ' הכט וש"ע וזנר, המחלוקת בהלכה, ב: מקורות ופירושים, ירושלים תשס"ג. ראו במיוחד במבוא, עמ' יז-סג, ובספרות המחקר הערכנית – שם, עמ' יט, הערה 13.
- 2 מספר המשניות בכל ששת סדרי המשנה הוא 4161. במשנה מופיעים 151 שמות שונים של תנאים, וכל אחד מהם מופיע בתדירות אחרת. למשל, ר' יהודה מופיע במשנה 685 פעם, ר' מאיר – 370 פעם, ר' שמעון – 372 פעם, ר' יוסי – 360 פעם, ר' אליעזר – 321 פעם, ר' יהושע – 195 פעם, בית הלל – 319 פעם, בית שמאי – 336 פעם, וכו'. המספר הכולל של מופעי 151 התנאים במשנה, הוא 4497. מספר זה הוא רק כמעט גדול ממספר המשניות, עד כי אפשר לומר שברוב המכריע של המשניות נמצאת מחלוקת תנאים. נציין כי ספירת שכיחויות הופעותיהם של התנאים במשנה ובחיבורים אחרים נעשתה לפי הקונקורדנציה של האקדמיה העברית, ספר תולדות תנאים ואמוראים. ראו על כל זה: ש' טולדנו, יסוד התורה שבעל פה, ירושלים: מכון ברקאי, תשנ"ב, נספח ו.
- 3 המערערים על המסורת יכולים להביא שלושה נימוקים לתופעת המחלוקת: (1) העדר מסורת, (2) אבדן מסורת, (3) תקלה במסורת. במילים אחרות, הנימוקים הם אלה: (1) לא הייתה מסורת, אלא כל חכם אמר את דעתו האישית, (2) הייתה מסורת ואבדה, (3) הייתה מסורת והשתבשה. המדרש הבא מבטא היטב את המבוכה מול המחלוקת: "דברי חכמים כדרבונות וכמסורות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד (קהלת יב, יא). בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבין

בקורס מתוקשב בנושא זה הראינו כי מחזה המחלוקת בעולמם של חז"ל אינו כה נורא כפי שהוא מצטייר ממבט ראשוני, וכי ברוב המקרים הוא טעות אופטית.<sup>5</sup> מאחורי המחלוקות הרבות מסתתרת הסכמה רחבה ביותר בין חכמי ישראל. למשנה נכנסו רק המחלוקות, אך הן מהוות חלק זעום מן ההסכמה, כך שהמשנה דומה לחלק הגלוי של הקרחון. כמו כן הראינו כי המחלוקות נוגעות רק לפרטים ולא לעיקרים שהם יסודות הקיום היהודי. בסופו של דבר הוכחנו שתופעת המחלוקת בעולם ההלכה היא תופעה מצומצמת מאוד מול ההסכמה הרחבה.<sup>6</sup>

איננו מתכוונים לעסוק כאן בתופעת המחלוקת. במאמרנו זה אנחנו מתכוונים להראות כי מול תופעת המחלוקת הייתה קיימת מאז ומתמיד בעם ישראל תופעה של ביטול המחלוקת, תופעה של שילוב דעות ואיחודן. תופעה זו מכונה בפי התנאים: "השוואת המחלוקת".<sup>7</sup>

אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה? ת"ל כולם נתנו מרועה אחד, אל אחד נתנו פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא" (חגיגה ג, ב). הקראים ניצלו את תופעת המחלוקת כדי לכפור בתוקפה של המסורת. ראו בן-מנחם הכט וזנר (לעיל, הערה 1), סימן 304 ובהערות, שם.

4 ראו ש' אטינגר, "מחלוקת ואמת – למשמעות שאלת האמת בהלכה", שנתון המשפט העברי, כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 37–69.

5 הקורס "מחלוקת ומסורת בעולמם של חז"ל" נמצא באתר: [mofetnet.macam.ac.il](http://mofetnet.macam.ac.il)

6 נעיר כי כבר הרגיש בזה הרב אייזיק הלוי בצורה מעומעמת, בעקבות התאוריה שלו על "יסוד המשנה". ראו י"א הלוי, דורות הראשונים, ירושלים תשכ"ז, ח"ד, עמ' 231–265; ח"ה, עמ' 545–573.

7 במשנה מסכת עדויות כתוב: "אמר רבי יהושע: מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר, לרחק ולקרב, אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין בזרוע. משפחת בית צריפה היתה בעבר הירדן ורחקה בן ציון בזרוע, ועוד אחרת היתה שם וקרבה בן ציון בזרוע, כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב. רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק. רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת. וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר (מלאכי ג) הנני שולח לכם את אליה הנביא וגומר והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" (עדויות ח, ז).

נציין כי כבר עמדו על התופעה הזאת במחקר. מחברי הספר "המחלוקת בהלכה" תיארו את ההסתייגות מתופעת המחלוקת בעולמם של הגאונים על רקע הפולמוס עם הקראים.<sup>8</sup> הם גם הראו כי בדור מגורשי ספרד התפשט השימוש בכלל "אפושי מחלוקת לא מפשינן", ולמעשה כלל זה הוא אחד המאפיינים החשובים של שיטת העיון הספרדי.<sup>9</sup> אך ברצוננו להרחיב את היריעה ולהראות כי התופעה הייתה קיימת כנראה בכל התקופות: בתקופת התנאים, בתקופת האמוראים, בתקופת הראשונים, בדורו של השולחן ערוך ובין פרשני השולחן ערוך.

מבין כל החכמים שעסקו באיחוי המחלוקת בעולם ההלכה בחרנו להדגים את תופעת "השוואת המחלוקת" במספר דמויות: שני תנאים, תלמידי ר' עקיבא – ר' יוסי ור' יהודה; שני אמוראים מן הדור השלישי, רבה ורב יוסף, המאופיינים על ידי התכונות "סיני" ו"עוקר הרים"; האמורא רב פפא; אחד מגדולי הראשונים – הרמב"ן, בן המאה הי"ג; גדול הפוסקים – ר' יוסף קארו, בן המאה הט"ז; כמה חכמים, בעיקר בצפון אפריקה, שנטו לראות במחלוקת מפורסמות, כגון המחלוקת בין רבנו תם והגאונים לגבי הגדרת "בין השמשות", ניסוחים שונים של אותה דעה.

### הלכה כר' יוסי המכריע

אם נבדוק בתולדות ימי התורה שבעל-פה נעמוד על עובדה מעניינת: החכמים שנפסקה הלכה כמותם היו אלו שהתחשבו בדעות השונות. בתלמוד הבבלי מקובל הכלל "הלכה כדברי המכריע".<sup>10</sup> דרכו של ר' יוסי (בן חלפתא) הייתה להביע דעה הלכתית ממוצעת בין תלמידי ר' עקיבא האחרים, כגון בין ר' מאיר ור' יהודה.<sup>11</sup> הוא כאב את מצב המחלוקת: "תניא אמר ר' יוסי מתחילה לא היו מרביין מחלוקת בישראל, אלא בית דין של שבעים ואחד יושבין בלשכת הגזית וכו' משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקות בישראל ונעשית תורה כשתי תורות".<sup>12</sup>

8 בן-מנחם, הכט וזונר (לעיל, הערה 1), מבוא, עמ' מח.

9 שם, עמ' נב-ס.

10 ברכות מג, ע"ב; שבת לט, ע"ב; פסחים יג, ע"א.

11 ראו א' גולדברג, "וכולהו אליבא דרבי עקיבא", תרביץ, לח(ג) (תשכ"ט), עמ' 241. וראו דוגמאות במשנה תרומות י, ג, ובמשנה עירובין ה, ה.

12 סנהדרין פח, ע"ב.

והנה עובדה המושכת תשומת לב מיוחדת: כמעט תמיד פוסקים הלכה כדעת ר' יוסי. נצטט כאן את הקטע המפורסם במסכת עירובין (מו, ע"ב):

רבי יעקב ורבי זריקא אמרו: הלכה כרבי עקיבא מחבירו, ורבי יוסי מחבריו, ורבי מאיר ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה. רבי יהודה ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי, ואין צריך לומר רבי מאיר ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי. השתא במקום רבי יהודה - ליתא, במקום רבי יוסי מיבעיא? אמר רב אסי: אף אני לומד רבי יוסי ורבי שמעון - הלכה כרבי יוסי. דאמר רבי אבא אמר רבי יוחנן: רבי יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי יהודה. השתא במקום רבי יהודה ליתא, במקום רבי יוסי מיבעיא? איבעיא להו: רבי מאיר ורבי שמעון מאי? תיקו.

החיבור הקטן מימי הגאונים "סדר תנאים ואמוראים"<sup>13</sup> מנסח את הכלל כך:

רבי מאיר ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי, רבי נחמיה ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי, רבי יהודה ורבי יוסי - הלכה כרבי יוסי, ר' אליעזר בן יעקב ור' יוסי - הלכה כר' יוסי.<sup>14</sup>

בעניין ההכרעה כתוב בסדר תנאים ואמוראים: "כל מקום ששנים חלוקים ואחד מכריע - הלכה כדברי המכריע, ומכריע לאו בהדייהו הוה, אלא לבתר זמן, ופליג לחד מנייהו" (אות יד). העובדה שסדר תנאים ואמוראים מדגיש כי המכריע היה לאחר זמן ולא יחד עם החולקים, מוכיחה כי מטרת המכריע לא הייתה להוסיף מחלוקת אלא דווקא לבטלה. הנה כי כן, מצאנו דוגמה ראשונה לכך שהנטייה הייתה לפסוק הלכה כדעת החכם החותר לאחות את המחלוקת.

### הלכה כרבי יהודה המאחד

הציטוט לעיל ממסכת עירובין מלמד כי גם רבי יהודה נפסקה הלכה כמותו כשלא חלק על רבי יוסי. גם בסדר תנאים ואמוראים מובא: "רבי מאיר ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה, רבי שמעון ורבי יהודה - הלכה כרבי יהודה".

13 סדר תנאים ואמוראים הוא מבוא התלמוד הראשון המוכר לנו. הגיע אלינו בכמה נוסחאות: (1) מחזור ויטרי, בתוך הפירוש לפרקי אבות, אחרי פרק א. (2) בתוך כ"י מינכן של התלמוד הבבלי. כ"י זה נכתב בשנת 1343 בצרפת. (3) בתוך ספר שם הגדולים של החיד"א. החיד"א הדפיסו מכ"י. (4) שד"ל הדפיסו במאה ה"ט. הרב קלמן כהנא מהדיר מדעית בפרנקפורט 1935.

14 סדר תנאים ואמוראים, מהדיר הרב קלמן כהנא, פרנקפורט 1935, אות יז.

ומהי דרך לימודו של ר' יהודה? ובכן, ר' יהודה רגיל להכניס הגבלות ופירושים בעזרת המונחים: "במה דברים אמורים", "אימתי", "במה". אכן מובא במסכת סנהדרין (כד, ע"ב): "והא אמר רבי יהושע בן לוי: כל מקום שאמר רבי יהודה אימתי ובמה - אינו אלא לפרש דברי חכמים. רבי יוחנן אמר: אימתי - לפרש, ובמה - לחלוק".

יותר מזה, דרכו של ר' יהודה לסייג את ההלכות גם בלי להזדקק למונחים "אימתי" ו"במה". דוגמאות:

1. משנה, ברכות ב, א: "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב, ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב, דברי ר' מאיר; ר' יהודה אומר: באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד, בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם".

2. משנה, ברכות ב, ב: "אלו הן בין הפרקים בין ברכה ראשונה לשניה בין שניה לשמע ובין שמע לוהיה אם שמוע בין והיה אם שמוע לויאמר בין ויאמר לאמת ויציב רבי יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק".

3. משנה, ברכות ו, א: "כיצד מברכין על הפירות על פירות האילן אומר בורא פרי העץ חוץ מן היין שעל היין אומר בורא פרי הגפן ועל פירות הארץ אומר בורא פרי האדמה חוץ מן הפת שעל הפת הוא אומר המוציא לחם מן הארץ ועל הירקות אומר בורא פרי האדמה רבי יהודה אומר בורא מיני דשאים".

4. משנה, עירובין א, ד: "רחבה כדי לקבל אריח ובריאה כדי לקבל אריח רבי יהודה אומר רחבה אף על פי שאין בריאה".

5. משנה, פסחים א, ד: "רבי מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש ורבי יהודה אומר אוכלין כל ד' ותולין כל ה' ושורפין בתחלת שש".

ועוד כהנה וכהנה.

מהו ההסבר לתופעה זו? ובכן, בניגוד לר' מאיר ור' שמעון שהיו תלמידיו העיקריים של ר' עקיבא, שאב ר' יהודה גם ממקורות אחרים. הוא למד כמובן הרבה אצל ר' עקיבא. אך הוא למד גם אצל אביו ר' אלעאי שלמד אצל ר' אליעזר. אכן כתוב במסכת מנחות (יח, ע"א): "הא מפני

שר' יהודה בנו של ר' אלעאי ורבי אלעאי תלמידו של ר' אליעזר, לפיכך שנה לך משנת רבי אליעזר".<sup>15</sup>

הואיל ור' אליעזר היה מבית שמאי, הרי שר' יהודה שילב בתוך ההלכה כמה מרכיבים מלימודם של בית שמאי. פרופ' גולדברג מציין כי שיטתו הכללית של ר' יהודה היא "למעט עד כמה שאפשר את המחלוקת שבין בית שמאי ובית הלל".<sup>16</sup>

גם ר' יהודה הוא אפוא אחד מאותם חכמים שהשתדלו לצמצם את המחלוקת בהלכה. באמצעות החילוקים "אימתי" ו"במה", הוא פוסק הלכה במקרה מסוים כדעת אחת המסורות, ובמקרה אחר כדעת מסורת אחרת. בכך הוא נהג לְאַחַד מסורות. וכאמור לעיל, יש נטייה לפסוק הלכה כמותו.

### דרכיהם של "סיני" ו"עוקר הרים"

בתקופת חז"ל הייתה נטייה למיין את החכמים לפי שני סוגים: "סיני" ו"עוקר הרים", או במילים אחרות: בקי וחרף. כך כתוב במסכת הוריות: "אמר רבי יוחנן: פליגו בה רבן שמעון בן גמליאל ורבנן, חד אמר: סיני עדיף, וחד אמר: עוקר הרים עדיף. רב יוסף סיני, רבה עוקר הרים, שלחו לתמן: איזה מהם קודם? שלחו להו: סיני עדיף, דאמר מר: הכל צריכין למרי חטיא" (יד, ע"א). גם הירושלמי אומר: "הסדרן קודם לפלפולן" (הוריות פ"ג ה"ה).

במקרה של סתירה בין שני מקורות צפוי ש"סיני" ימסור ששני המקורות מתייחסים לחכמים שונים וש"עוקר הרים" ישתדל לבטל את הסתירה בין שני המקורות על ידי "אוקימתות". "עוקר הרים" יעמיד מקור א במצב א ומקור ב במצב ב. והנה דוגמה במסכת סנהדרין:

רב המנונא אירכסו ליה תורי, פגע ביה רבה, רמא ליה מתניתין אהדדי: תנן העובד עבודה זרה, עובד – אין, אומר – לא. והאנן תנן: האומר אעבוד, אלך ואעבוד, נלך ונעבוד! אמר ליה: באומר איני מקבלו עלי אלא בעבודה. רב יוסף אמר: תנאי שקלת מעלמא? תנאי היא! דתנאי האומר בואו וְעָבְדוּנִי, רבי מאיר מחייב, ורבי יהודה פוטר; היכא דפלחו – כולי עלמא לא פליגי, דכתיב: לא תעשה לך פסל (שמות כ); כי פליגי – בדיבורא בעלמא; רבי מאיר סבר: דיבורא

15 עוד ראו י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, תל אביב 1957, עמ' 68.

16 גולדברג (לעיל, הערה 11), עמ' 245.

מילתא היא, ורבי יהודה סבר: דיבורא לאו מילתא היא. הדר אמר רב יוסף: לאו מילתא היא דאמרי, דאפילו לרבי יהודה בדיבורא נמי חיובי מחייב. דתנן (מסורת הש"ס: דתני'): רבי יהודה אומר: לעולם אינו חייב עד שיאמר אעבוד, אלך ואעבוד, נלך ונעבוד. במאי קמיפלגי? במסית לעצמו, ואמרי ליה אין קמיפלגי; מר סבר: מסית לעצמו – שמעי ליה, ואין דקאמרי ליה – קושטא הוא; ומר סבר: מסית לעצמו לא שמעי ליה, מימר אמרי: מאי שנא איהו מינן דידן? ואין דקאמרי – אחוכי עליה; ומתניתין – כאן ביחיד הניסת, כאן – ברבים הניסתים; יחיד – לא מימלך, וטעי בתריה, רבים מימלכי ולא טעו בתריה (סא, ע"א).<sup>17</sup>

17 פירוש: רב המנונא אבדו לו שוורים, והלך לחפש אותם. פגש אותו רבה, הקשה לו שתי משניות שסותרות זו את זו: נאמר במשנתנו (ס, ע"ב) שהעובד עבודה זרה חייב סקילה, ויש לדייק: עובד – כן, אומר – לא. והרי שנינו במשנה שנמצאת לקמן (סז, ע"א): האומר אעבוד (מי שהסיתוהו לעבוד ע"ז, ואמר: אלך ואעבוד – חייב סקילה, שהרי התורה אמרה: "לא תאבה לו"), אלך ואעבוד (אע"פ שמחוסר הליכה, חייב סקילה, ולא אומרים: חזר בו), נלך ונעבוד (אע"פ שתלה את עבודתו ברצון אחרים – חייב סקילה)! הרי שיש סתירה בין שתי משניות, שכן משנתנו מחייבת סקילה רק על מעשה, והמשנה לקמן מחייבת אפילו על דיבור! שלשה תירוצים: (1) אמר לו: משנתנו באומר איני מקבלו עלי אלא בעבודה, והמשנה לקמן מתייחסת למי שקיבל אותו עליו באלוה; מ"מ חייבים סקילה על ע"ז אפילו בדיבור. (2) רב יוסף אמר: מדוע אתה מקשה בין משניות? וכי סילקת את התנאים מן העולם? הלא אפשר לתרץ כי מדובר במחלוקת תנאים! שכן יש ברייתא שאומרת: האומר בואו וְעָבְדוּנִי (כמו יואש שעשה עצמו אלהים), רבי מאיר מחייב, ורבי יהודה פוטר; אם עבדו ע"ז – אין מחלוקת שהם חייבים, שהרי כתוב: לא תעשה לך פסל (שמות כ); וחולקים אם היה רק דיבור; רבי מאיר סבר: דיבור יש בו ממש, ורבי יהודה סבר: דיבור אין בו ממש. מסקנה: משנתנו היא כדעת ר' יהודה, והמשנה לקמן היא כדעת ר' מאיר. (3) חזר בו רב יוסף ואמר: לא נכון מה שאמרת, אלא אפילו רבי יהודה מחייב בדיבור; שכן יש ברייתא שאומרת: רבי יהודה אומר: לעולם אינו חייב עד שיאמר אעבוד, אלך ואעבוד, נלך ונעבוד. במה חולקים? ר' מאיר ור' יהודה חולקים במקרה של אדם שמסית אחרים לעבוד אותו (כגון יואש מלך יהודה); ר' מאיר סובר ששומעים לו, והסכמתם היא הסכמה אמיתית; ור' יהודה סובר שאין שומעים לו, כי מה ראו לעבוד אדם? והסכמתם אינה אלא לגלוג עליו; ולגבי שתי המשניות שסותרות אחת את השניה, משנתנו עוסקת ברבים שהוסתו, והמשנה לקמן עוסקת ביחיד שהוסת; יחיד אינו משנה את דעתו, אבל רבים עשויים לשנות את דעתם.

בדוגמה זו הועלתה סתירה בין שתי משניות. רב המנונא תירץ לרבה שאין סתירה בין שני המקורות כי הם עוסקים במצבים שונים, ורבה שהוא "עוקר הרים", הסכים אתו. רב יוסף שהוא "סיני", נתן תירוץ ראשון שלפיו הוא מייחס את שתי המשניות לשני תנאים שונים. הוא חזר בו ונתן תירוץ אחר שאינו מניח שיש מחלוקת בין התנאים אלא מעמיד את שתי המשניות במצבים שונים.<sup>18</sup> מכל מקום, תגובתו הראשונה של רב יוסף הייתה תגובה של "סיני". רבה, לעומתו, לא ראה מחלוקת, ונמצא ש"עוקר הרים" נוטה להשוות את המחלוקת.

והנה שוב עובדה המושכת את תשומת הלב: כתוב בסדר תנאים ואמוראים: "רבה ורב יוסף – הלכה כרבה לבר מתלת וכו'".<sup>19</sup> מצאנו אפוא דוגמה שלישית לכך שהנטייה היא לפסוק הלכה כדעת החכם החותר לאחות את המחלוקת.

### אביי ורבה

אורבך העלה במחקריו כי אביי נוטה להסתמך על מקורות בעוד רבה נוטה להסתמך על הסברא.<sup>20</sup> אכן, בעוד אביי אומר: "גמרא גמירנא, סברא לא ידענא [לתת טעם מדעתי – רש"י]", הרי שרבה מוצא טעם (יומא לג, ע"א). ועוד אמר רבה: "אגרא דשמעתא סברא" (ברכות ו, ע"ב). כמו בקטע בקודם, מי שמסתמך על מסורת יודע את המקורות, ולכן הוא גם יודע מדי פעם בפעם מי הם התנאים ששנו את המקורות הסותרים. לעומתו, מי שמסתמך על הסברא ואינו יודע בבהירות מי הם התנאים ששנו את המקורות הסותרים, נוטה לתרץ את הסתירה על ידי חילוק מצבים בין שני המקורות. והנה דוגמה:

ואפילו ראוהו מגוייד וכו'. למימרא, דמגוייד חיי; ורמינהי: אדם אינו מטמא עד שתצא נפשו, אפילו מגוייד ואפי' גוסס; טמויי לא מטמא, הא מיחייא לא חיי! אמר אביי, לא קשיא: הא ר"ש בן אלעזר, הא רבנן; דתניא: מעידין על המגוייד, ואין מעידין על הצלוב, רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף על המגוייד אין מעידין,

18 נראה שרב יוסף חזר בו כי הוא שכח תלמודו מחמת חוליו, ומשום כך נמצאים מקרים לא מעטים בתלמוד שבהם הוא חוזר בו.

19 סדר תנאים ואמוראים (לעיל, הערה 14), אות יז.

20 א"א אורבך, ההלכה מקורותיה והתפתחותה, גבעתים: יד לתלמוד, תשמ"ד, עמ' 208.



מפני שיכול לכוות ולחיות. ומי מצית לאוקומי כר"ש בן אלעזר? והא קתני סיפא: מעשה בעסיא באחד ששילשלוהו לים, ולא עלתה בידם אלא רגלו, ואמר חכמים: מן הארכובה ולמעלה – תנשא, מן הארכובה ולמטה – לא תנשא! שאני מיא, דמרזו מכה. והאמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי ההוא טייעא, דשקיל ספסירא וגיידיה לגמליה, ולא אפסיקתיה לנערותיה! אמר אביי: ההיא כחישא הויא. רבא אמר: בסכין מלובנת ודברי הכל (יבמות קכ, ע"ב).

ובכן, אביי פתר את הסתירה בין המשנה ביבמות (טז, ג) המניחה כי אדם מגויד עשוי לחיות, לבין המשנה באהלות (א, ו) המניחה כי אדם מגויד אינו עשוי לחיות, ביחסו את משנת יבמות לר' שמעון בן אלעזר, ואת משנת אהלות לרבנן; רבא פתר את הסתירה על ידי אוקימתות: משנת יבמות מתייחסת למי שחתכו אותו בסכין מלובנת, ומשנת אהלות מתייחסת למי שחתכו אותו בסכין לא מלובנת.

אחד הכללים המעניינים בספר הכריתות לרבנו שמשון מקינון, נמצא בשער השלישי מן החלק החמישי והוא: "דמקשה מרישא לסיפא ניחא ליה לאוקמי בתרי תנאי ורישא וסיפא בחד טעמא, מלאוקמי בחד תנא ובתרי טעמי" (אות א). פירוש כלל זה הוא שכשיש סתירה בין שני חלקי המשנה עדיף לשייך את שני החלקים לשני חכמים שונים מאשר להעמיד אותם בשני מצבים שונים ולשייכם לחכם אחד.<sup>21</sup>

כמו כן כותב אורבך: "זיקתו של רבא לתורת ארץ ישראל בכלל ולשמועותיו והלכותיו של ר' יוחנן בפרט ידועה ומוכחת".<sup>22</sup> ועוד הוא

21 בדוגמה שהבאנו העמיד אביי את שתי המשניות בחד טעמא ובתרי תנאי, ואילו רבא העמיד אותן בחד תנא ובתרי טעמי. לא ברור אם זוהי תמיד דרכם. יש דוגמאות שרבא מעמיד את שני המקורות בחד טעמא ובתרי תנאי (ראו עירובין לד, ע"ב). ובאמת, הרב יניב חניא טוען בשם הרב מימון כי אביי היה "עוקר הרים" כמו רבו רבה, וכי רבא היה "סיני" כמו רבו רב יוסף. ראו על כך: ח' יניב, 'לדרכם של אביי ורבא', צהר, 21 (2005), עמ' 22. אך הוא בעצמו מודה כי "בגלל ריבוי מאמריהם בש"ס, קשה למצוא מכנה משותף המקיף את כולם, או לפענח את דרך הלימוד המיוחדת של כל אחד מהם". לכן העדפנו להסתמך על מסקנותיו של אורבך, במיוחד שמצאנו דוגמאות רבות שאביי מייחס את הסתירה למחלוקת בין תנאים ורבא מייחס אותה לאוקימתות שונות.

22 אורבך (לעיל, הערה 20), עמ' 214.

כותב: "על כל פנים חלקו של רבא בהחדרת תורת א"י לתלמודו ודרכו לתלמוד שלפנינו, ותרומתו לאיחודה של ההלכה, גדולים הם".<sup>23</sup>  
 רבא נוטה אפוא לאחד. והנה שוב עובדה המושכת את תשומת הלב: מקובל במקומות שונים בתלמוד,<sup>24</sup> וכן בסדר תנאים ואמוראים: "אביי ורבא – הלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ם".<sup>25</sup> מצאנו אפוא דוגמה רביעית לכך שהנטייה היא לפסוק הלכה כדעת החכם החותר לאחות את המחלוקת.<sup>26</sup>

### רב פפא מאחד

והנה עוד דמות אמוראית החותרת לאיחוד. במקרה של תפילה בנוסחים שונים רב פפא רוצה לצאת ידי כל הדעות ופוסק לומר את שתי הנוסחאות. כאן אין המדובר בפשרה אלא באיחוד ממש. מצאנו חמש ברכות בתלמוד שבהן נהג רב פפא בדרך זו:

1. ברכת הקשת: "מאי מברך – ברוך זוכר הברית. במתניתא תנא, רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא אומר: נאמן בבריתו וקיים במאמרו. אמר רב פפא: הלכך נימרינהו לתרוייהו ברוך זוכר הברית ונאמן בבריתו וקיים במאמרו" (ברכות נט, ע"א).
2. ברכת הגשמים: "מאי מברכין? אמר רב יהודה: מודים אנחנו לך על כל טפה וטפה שהורדת לנו, ורבי יוחנן מסיים בה הכי: אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקין להודות לך ה' אלהינו... עד תשתחוה, ברוך אתה ה' רוב ההודאות. רוב ההודאות ולא כל ההודאות? – אמר רבא: אימא האל ההודאות. אמר רב פפא: הלכך נימרינהו לתרוייהו רוב ההודאות והאל ההודאות" (ברכות נט, ע"ב; תענית ו, ע"ב-ז, ע"א).
3. ברכת אשר יצר: "כי נפיק אומר: ברוך אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חללים חללים גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם

23 אורבך (לעיל, הערה 20), עמ' 216.

24 ב"מ כב, ע"ב; קידושין נב, ע"א; ב"ק עג, ע"א; סנהדרין כז, ע"א.

25 סדר תנאים ואמוראים (לעיל, הערה 14), אות יז.

26 על דרכם של אביי ורבא, ראו עוד ד' הנשקה, "אביי ורבא – שתי גישות למשנת התנאים", תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 187–193; יניב (לעיל, הערה 21), עמ' 21–30; י"ל מימון, אביי ורבא: תולדותיהם ומסכת מאמריהם וסוגיותיהם בהלכה ובאגדה, ירושלים תשכ"ה.

יפתח אחד מהם או אם יסתם אחד מהם אי אפשר לעמוד לפניך. מאי חתים? – אמר רב: רופא חולים. אמר שמואל: קא שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי! אלא: רופא כל בשר. רב ששת אמר: מפליא לעשות. אמר רב פפא: הלכך נמרינהו לתרוייהו, רופא כל בשר ומפליא לעשות” (ברכות, ס, ע”ב).

4. הברכה שאחרי קריאת המגילה: “לאחריה מאי מברך? ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם (האל) הרב את ריבנו, והדן את דיננו, והנוקם את נקמתנו, והנפרע לנו מצרינו, והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו, ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם. רבא אמר: האל המושיע. אמר רב פפא: הלכך נימרינהו לתרוייהו: ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם האל המושיע” (מגילה כא, ע”ב).

5. מודים דרבנן: “בזמן ששליח צבור אומר מודים, העם מה הם אומרים? אמר רב: מודים אנחנו לך ה' אלהינו על שאנו מודים לך; ושמואל אמר: אלהי כל בשר על שאנו מודים לך; רבי סימאי אומר: יוצרנו יוצר בראשית על שאנו מודים לך; נהרדעי אמרי משמיה דרבי סימאי: ברכות והודאות לשמך הגדול על שהחייטנו וקיימתנו על שאנו מודים לך; רב אחא בר יעקב מסיים בה הכי: כן תחיינו ותחננו, ותקבצנו ותאוסף גליותינו לחצרות קדשך, לשמור חוקיך ולעשות רצונך בלבב שלם, על שאנו מודים לך. אמר רב פפא: הילכך נימרינהו לכולהו” (סוטה, מ, ע”א).

אין לנו כלל האומר כי ההלכה היא תמיד כרב פפא, ולכן נסתפק כאן בציון תופעת האיחוד המאפיינת את רב פפא.

### איחוד מנהגים בראש השנה

בימינו תוקעים בתקיעות דמיושב שלושים קולות: שלוש פעמים תשר”ת, שלוש פעמים תש”ת, שלוש פעמים תר”ת. אך מדין תורה לא היה צריך לתקוע אלא תשעה קולות, שהם שלוש פעמים “תקיעה, תרועה, תקיעה”. ובכן מה קרה? מסופר במסכת ר”ה (לד, ע”א) כי לפני ר' אבהו שחי בדור השלישי של האמוראים בא”י, היו שלושה מנהגים לגבי התרועה: יש שתקעו שברים, יש שתקעו תרועה ויש שתקעו שברים ותרועה: “אתקין ר' אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה. מה נפשך וכו'”. ר' אבהו החליט אפוא לאחד את כל ישראל על ידי אימוץ כל המנהגים.

ושוב, בימינו רוב ישראל תוקעים מאה קולות: שלושים מיושב, שלושים במוסף, בלחש או בחזרתו, שלושים בחזרה של המוסף או אחרי המוסף, ועוד עשרה קולות. לפי המקורות, בימי רב שרירא גאון היו תוקעים ארבעים קולות בסך הכול,<sup>27</sup> ארבעים קולות בימי הרי"ף (סוף מסכת ר"ה), ארבעים ושניים קולות לפי שיטת ר"ת,<sup>28</sup> ורמ"א תמך בשיטתו,<sup>29</sup> שישים קולות לפי הרמב"ם<sup>30</sup> ומר"ן בשו"ע.<sup>31</sup> אלא שכבר ר' נתן בעל הערוך<sup>32</sup> דיבר על מאה קולות כנגד מאה פעיות של אם סיסרא. אחרי גירוש ספרד תיקן האר"י ז"ל בצפת שיש לתקוע מאה קולות,<sup>33</sup> וזה התקבל על כל עם ישראל.<sup>34</sup>

### בעלי התוספות איחדו את התלמוד

בעלי התוספות עשו את התלמוד הבבלי – לדעת מהרש"ל בהקדמתו ל"ים של שלמה" על בבא קמא – כ"כדור". פירוש הדבר הוא שאילו התלמוד הבבלי היה כמו קו שיש לו התחלה ויש לו סוף, הרי כשמוצאים בו סתירה, יכולים לומר שהתלמוד חזר בו ועלינו לקבל את דעתו האחרונה; במילים אחרות, סוגיות סותרות הן סוגיות שמשקפות דעות של חכמים שונים שנחלקו ביניהם; אך לדעת בעלי התוספות, התלמוד הוא כמו כדור שאין לו התחלה ואין לו סוף, ולכן אין מקום לקבל בו סתירות; הוא עקבי, כי כולו יצא מתחת יד אחת.<sup>35</sup>

דוגמה מובהקת לזה היא הסתירה שבין מסכת שבת (לד, ע"ב) לבין מסכת פסחים (צד, ע"א). במסכת שבת סובר ר' יהודה כי משך בין השמשות הוא 3/4 המיל (13.5 דקות) ובמסכת פסחים סובר ר' יהודה כי

27 תשובות הגאונים, שערי תשובה, סימן שנ"ו.

28 תוספות, ר"ה לג, ע"ב, ד"ה שיעור.

29 שו"ע, או"ח, סימן תקצ"ב, ס"א.

30 משנה תורה, הלכות שופר, פ"ג, ה"י.

31 שו"ע, או"ח, סימן תקצ"ב, ס"א.

32 ספר הערוך, ערך "ערב".

33 ראו שער הכוונות, ר"ה, דרוש ז'.

34 ראו השל"ה הקדוש, מסכת ר"ה, נג, ב. וראו על כל זה: ש' טולידאנו, דברי שלום ואמת, ירושלים תשס"ב, א, עמ' 218–225.

35 ראו י' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, חלק ראשון: 1000–1200, ירושלים תשנ"ט, עמ' 72.

משך בין השמשות הוא ארבעה מילים (72 דקות). ר"ת פתר את הסתירה על ידי יצירת מושג חדש שאינו נמצא בתלמוד: יש שתי שקיעות, שקיעת השמש ושקיעת האור. בספרד לא קיבלו דרך לימוד זו. מהר"ם אלאשקר, ממגורשי ספרד, כתב בשו"ת שלו (סי' צו) כי עניין שתי שקיעות לא היה ולא נברא מעולם; לשיטתו, הסתירה נובעת מן העובדה שר' יהודה שינה את דעתו. בהתחלה הוא סבר את מה שמובא במסכת פסחים, שמשך בין השמשות הוא ארבעה מילים. אח"כ הוא סבר את מה שכתוב במסכת שבת שמשך בין השמשות הוא 3/4 המיל. שינוי עמדתו נבע מן הוויכוח שהיה בין חכמי ישראל לחכמי אומות העולם בעניין מהלך השמש – ויכוח המובא שם במסכת פסחים, ובו גרסו חכמי ישראל כי בלילה השמש מהלכת מעל לרקיע וביום מתחת לרקיע, ואילו חכמי אומות העולם גרסו כי השמש מקיפה את כדור הארץ (המחלוקת נובעת מזה שחכמי ישראל לא ידעו אז כי הארץ היא כדור). רבי אומר שם, במסכת פסחים, כי בסוף הוויכוח הודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם. בעקבות זה השתנתה התפיסה לגבי הדמדומים, ור' יהודה שינה את דעתו לגבי משך זמן בין השמשות.<sup>36</sup>

מהר"ם אלאשקר מסר לנו אפוא כי בספרד לא התרגשו מן הסתירות שנמצאות בין סוגיות שונות בתלמוד. ההסבר לזה הוא שיש מחלוקת בין הסוגיות, וצריך לדעת באיזו סוגיה חזר בו התלמוד. אכן הרמב"ם מתייחס לסתירות שבתלמוד כאל עובדת חיים. הוא קובע בעצמו בפירוש, בסוף הקדמתו לספר מורה נבוכים, שיש סתירות בתלמוד. והוא גם כותב שם על סיבות הסתירות. אכן הוא מנה שם שבע סיבות לסתירות הפנימיות שבתוך החיבורים. שתי הסיבות הראשונות הן אלה: (1) המחבר שילב מקורות שונים בלי לציין את הדבר; (2) המחבר שינה את דעתו במהלך חיבור ספרו. בסוף רשימת שבע הסתירות כותב הרמב"ם כי הסתירות במשנה ובתלמוד הן מן הסוג הראשון והשני, כלומר המשנה והתלמוד הם אוספים של מקורות שונים ומכילים גם חזרות רבות. בניגוד לרמב"ם, בעלי התוספות השתייכו, כאמור, לזרם החכמים המאחדים.

36 לדוגמאות נוספות ראו ש' טולידאנו, "דרכו של הרמב"ם לטפל בסוגיות סותרות לעומת דרכם של בעלי התוספות", מים מדליו, 17 (תשס"ו), עמ' 167–172.

מאפיין נוסף ללימודם של בעלי התוספות: הם גרסו כי לא חייב להיות פירוש אחד אמתי לסוגיה, ואין לומר שכל יתר הפירושים שגויים. לדעתם אפשר לתת פירושים שונים ועקביים לגמרא, בלי אפשרות לסתור אחד מהם.<sup>37</sup> נפוץ אצלם המחזה של תירוצים שונים לאותה קושיה. לדוגמה, סנהדרין (ט, ע"ב, ד"ה בפלוגתא). פרשני ספרד, כגון ר' יוסף ׳ מיגש, ועדיין גם הרמ"ה, קיבלו רק פירוש אחד כנכון, וכשהציגו פירושים אחרים הם עשו כך כדי לדחות אותם כמוטעים.<sup>38</sup> בעלי התוספות מתגלים שוב בתכונת האיחוד, ואין מדובר בפשרה בין הפירושים השונים אלא באימוצם כולם יחד.

### הרמב"ן כמאחד בין ספרד ובין אשכנז

#### וכמגן על דעות שלא הסכים אתן

##### איחוד ספרד ואשכנז

לפני הרמב"ן התאפיין עולם התורה בשתי שיטות לימוד עיקריות: השיטה של ספרד המוסלמית והשיטה של בעלי התוספות. הקווים הכלליים של שיטת הלימוד בספרד המוסלמית הם:<sup>39</sup> (1) התלמוד סובל פירוש אחד ויחיד; (2) נוסח התלמוד אינו זקוק בדרך כלל להגהה, הואיל והוא נמסר בנוסח מדויק לספרד מידי גאוני בבל;<sup>40</sup> (3) מטרת הלימוד היא "לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", דהיינו לסיים את פירוש הסוגיה עם פסקי ההלכות היוצאים ממנה; (4) כשיש סתירה בין שתי סוגיות, פוסקים הלכה כאחת מהן.

הקווים הכלליים של שיטת בעלי התוספות הם: (1) התלמוד יכול לסבול פירושים שונים בו-זמנית; (2) נוסח התלמוד אינו בטוח, ולכן הוא ניתן להגהה; (3) יש הבחנה ברורה בין לימוד לצורך פרשנות לבין לימוד למטרות פסיקה; (4) כשיש סתירה בין שתי סוגיות, לא דוחים אחת מפני

37 ראו תא-שמע (לעיל, הערה 35), עמ' 71.

38 על אופיים זה של בעלי התוספות, ראו שם.

39 ראו שם, עמ' 33-34.

40 על נטיית האשכנזים לתקן את נוסח התלמוד לעומת העדר תופעה זו בספרד, ראו

שם, עמ' 46-48; וראו ש' רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד

הבבלי", תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 7-9.

השנייה, אלא מעמידים כל סוגיה במצב אחר, כך ששתי הסוגיות ביחד מובילות לשתי הלכות, במקום להלכה אחת מקובל בספרד המוסלמית.<sup>41</sup> ברור אפוא כי במקרים לא מעטים הפסיקה של בעלי התוספות אינה תואמת את הפסיקה שהייתה מקובלת בספרד המוסלמית ושיוצגה בעיקר על ידי הרי"ף.

הרמב"ן חולל סוג חדש של פרשנות התלמוד שכלל איחוד שיטות הלימוד של הספרדים ושל האשכנזים. סוג חדש זה נקרא "חידושים". הוא קיבל מבעלי התוספות את דרך הלימוד שלהם המבוססת על קושיות ותירוצים, על סברות משפטיות מפולפלות ומבריקות, ועל התפיסה כי התלמוד סובל פירושים שונים בו-זמנית. הוא אימץ את קושיותיהם, אך בדרך כלל הוא לא קיבל את תירוציהם. על פי רוב תירוציו תואמים את הפרשנות הספרדית הקלסית של התלמוד. תירוצי בעלי התוספות תאמו את ההלכה שהייתה נהוגה בעולם האשכנזי או חידשו הלכות רבות עד מאוד. הרמב"ן שמר בקנאות על המסורת ההלכתית הספרדית. פרשנותו לתלמוד היא שילוב של דרך הלימוד של בעלי התוספות עם מסורת הלכה ספרדית בחלק המסכם של המשא ומתן ההלכתי. הרמב"ן ראה עצמו מחויב להכרעות הרי"ף שהוא מכנה "רבינו הגדול".

בניגוד לבעלי התוספות שהבחינו בין פרשנות לבין פסיקה, המשיך הרמב"ן להיות נאמן לדרך הספרדית שבה הפסיקה היא חלק מהותי של העבודה הפרשנית ואחת ממטרותיה הראשיות.

בעניין ההגהות לטקסט התלמוד, היו כאמור, לפני הרמב"ן שתי דרכים: דרכם של חכמי צרפת שהפליגו בתיקוני נוסח בגמרא על פי הסברה, ודרכם של חכמי ספרד אשר החזיקו בידיהם נוסחאות תלמודיות עתיקות ומאומתות, פעמים רבות על פי התכתבות קדומה עם גאוני בבל. הרמב"ן נקט דרך ביניים. מצד אחד, הוא דחה את ההגהות על פי הסברה ולא היסס לסתור את דעת בעלי התוספות בנדון. מצד שני, הוא אפשר בחירת נוסחה מתאימה בין אלו המתועדות בכתבי-היד.

41 על הטיפול השונה בסתירות בין סוגיות בתלמוד, בין בעלי התוספות לרמב"ם, ראו טולידאנו (לעיל, הערה 36), עמ' 165–178.

בסיכום, הרמב"ן היה הראשון שכלל בפרשנותו את כל תחומי הלימוד בפזרות השונות. כל הגולה כולה הפכה לחטיבה אחת. הרמב"ן איחד את עם ישראל.<sup>42</sup>

לא רק מאחד היה הרמב"ן אלא גם הוריש את דרכו זו בצורה מרשימה. בעקבות מפעלו הפרשני חיברו תלמידיו הגדולים, ביניהם הרשב"א, הרא"ה והריטב"א, פרשנות תלמוד רחבת היקף משלהם, שהייתה מיוסדת על עבודת רבם. הם הוסיפו לה עניינים חדשים, הרחיבו את הסגנון, פיתחו בה את תחום ההלכה, שכללו את השיטה והוסיפו דברים רבים ששמעו מפיו בעל-פה בהזדמנויות שונות. בתוך כך נתפרש התלמוד הבבלי – בסדריו הנלמדים בישיבות – כשלושים פעם במהלך כמאה וחמישים שנה, ונתפתחה ההלכה בישיבותיה הגדולות של ספרד. מורשת זו השפיעה בצורה מכרעת על כל תולדות לימוד התורה והוראת ההלכה שלאחריה, והשפעתה העמוקה ניכרת עד היום הזה.

#### הגנה על דעות שלא הסכים אתן

נטיית הרמב"ן לאחד באה לידי ביטוי בעוד תחום. הוא הגן על חכמים שהשיגו עליהם, גם כשלא הסכים אתם.<sup>43</sup> שלושה מחיבוריו של הרמב"ן מוקדשים לעניין זה:

#### א. ספר מלחמות ה'

הרמב"ן כתב את ספר "מלחמות ה'" כדי ליישב את השגות ר' זרחיה הלוי בספר המאור על הרי"ף.<sup>44</sup> הוא מעיד בהקדמתו כי כתב אותו בהיותו בן 19. בהקדמתו הדגיש כי דעות הרי"ף שעליהן הוא מגן אינן משקפות בהכרח את דעתו האישית. הרמב"ן הדגים בזה את הכלל "אלו ואלו דברי אלהים חיים". ואלו דבריו בהקדמתו:

ואתה המסתכל בספרי, אל תאמר בלבבך כי כל תשובתי על הרב רבי זרחיה ז"ל כולן בעיני תשובות נצחות ומכריחות אותך להודות בהם על פני עקשותך, ותתפאר בהיותך מספק אחת מהן על לומדיה, או תטריח על דעתך להכנס בנקב

42 על דרכו זו של הרמב"ן ראו י' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, חלק שני: 1200–1400, ירושלים תש"ס, עמ' 38–47.

43 ראו שם, עמ' 34.

44 ראו י' תא-שמע, ר' זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים תשנ"ג, פרקים ד-ה.



המחט לדחות מעליך הכרח ראיתי. אין הדבר כן, כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות, ולא ברוב קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור, כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת, בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות, ונדחוק עליה השמועות, ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות, עם הסכמת השכל הנכון, וזאת תכלית יכלתנו, וכוונת כל חכם וירא האלהים בחכמת הגמרא. ויש אשר אנחנו מלמדים זכות על דברי רבינו, עם היותם עדיין רחוקים בפשטי הסוגיא או הסוגיות. אבל כוונתנו בזה לגלות אוזן התלמידים במה שיש בהן מן הזכות. ואין אנו מעלימים מהגיד לכל מסתכל בספרנו מה שנשאר עליה מן הספק, וזה מותר לנו אנחנו, מפני שאנו באים ללמד זכות על הרב הגדול ודברי הראשונים.

אין אפשרות – אומר הרמב"ן – להציג בתחום התורה ראיות חותכות מסוג הראיות במתמטיקה, אלא רק ראיות סבירות.<sup>45</sup> הוא יוצא כנגד בעל המאור שמתנהג כאילו ראיותיו הן מתמטיות.

### ב. ספר הזכות

אחרי ספר "מלחמות ה'" כתב הרמב"ן את ספר הזכות כדי להגן על הרי"ף מפני השגותיו של הראב"ד בעל ההשגות על משנה תורה, שהיה הוא עצמו בר פלוגתיה הגדול של ר' זרחיה הלוי. הראב"ד כתב ביקורת צנועה על הרי"ף. וגם הרמב"ן מתייחס אליו בהתאם.

### ג. השגות הרמב"ן על ספר המצוות של הרמב"ם

בשנותיו האחרונות כתב הרמב"ן השגות על ספר המצוות של הרמב"ם באותה הדרך בה כתב את ספר מלחמות ה' ואת ספר הזכות. הרמב"ם תקף את שיטתו של ר' שמעון קיירא בעל הלכות גדולות במניין המצוות מבחינה מתודולוגית. הרמב"ן יצא להגן על בעל הלכות גדולות, לא משום שהסכים עם שיטתו אלא כדי שלא ייחשב לטועה. ואלה דבריו בהקדמתו:

מנעורי גדלני פָּאָב, ומבטן אמי אנחנה, וגם עד זקנה ושיבה לא אניחנה, במדתי החזקתי ולא אזנחנה, כי לב כל נבון יקחנה, וחכם באחור ישבחנה, ללמד זכות על הראשונים וכו' וגם הרב (הרמב"ם) על הראשונים יתמרמר, שאגה לו כלביא, ראיות להביא, כי בעל ההלכות רב שמעון, הביט צר מעון, לא עמדו במרחב רגליו, ועננה תשכון עליו, בעינים סגורות וידיים אסורות, סֵפֶר המצות ומנה התורות, שגה בפשוטות טעה בכרורות, והיה ארז בלבנון וכו'.

הרמב"ן קיבל את הפלורליזם הפרשני כעקרון יסוד מבעלי התוספות, אך הוא הראשון שביטא את עקרון הפלורליזם בהלכה.

### מרן מאחד

הראשונים פסקו את ההלכה, כל אחד לפי שיטתו, לפי נוסח התלמוד שעמד לרשותו, לפי דרך הלימוד שלמד את התלמוד אצל רבותיו, ולפי המסורת ההלכתית של קהילתו. לפיכך התפצלו הראשונים בשיטותיהם, בדרכי פסיקתם ובהלכותיהם. המאפיין העיקרי של תקופת הראשונים הוא המחלוקת. בניגוד להם, מרן ר' יוסף קארו ע"ה נראה כמי שנטש את הדרך השיטתית. בהלכות לא מעטות הוא מתחשב בדעות השונות וכולל את כולן בפסיקתו.<sup>46</sup>

והנה הרב אבא ציון בן שאול זצ"ל כבר עמד על קו מיוחד זה של מרן במבואו לשו"ת "אור לציון", חלק ב.<sup>47</sup> אנחנו רוצים להוסיף לאפיין את התופעה, לעמוד על היקפה, על סיבותיה ועל השלכותיה, ובעיקר על משמעותה בתולדות ימי התורה.

מרן הרגיש שהוא שייך לתקופה נחותה מזו של הראשונים, ואין הוא מרשה לעצמו לחלוק על שום אחד מן הראשונים. אכן בהקדמתו ל"בית יוסף" כתב שאין הוא רוצה להתערב במחלוקות שבין הראשונים. ואלה דבריו שם:

וראיתי שאם באנו לומר שנכריע דין בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודיות, הנה התוספות וחידושי הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל מלאים טענות וראיות לכל אחת מהדיעות. ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות. ואיזהו אשר ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים, הררי-אל להכריע ביניהם על פי טענות וראיות, לסתור מה שביררו הם או להכריע במה שלא הכריעו הם. כי בעונותינו הרבים קצר מצע שכלנו להבין דבריהם, כל שכן להתחכם עליהם.

46 המגמה האחדותית של מרן מוצאת את ביטוייה גם בזה שמרן היה הראשון שאיחד את ההלכה ואת הקבלה בצורה משמעותית. בספרו "בית יוסף" הוא שילב כמאה הלכות מתוך הזוהר. על כך ראו י' תא-שמע, "רבי יוסף קארו בין אשכנז לספרד – לחקר התפשטות ספר הזוהר", תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 159–161.

47 הרב אבא ציון בן שאול, אור לציון, ירושלים תשנ"ג, ח"ב, עמ' ה-י.

מרן ביטא בזה את תחושתו כי דורו שייך לתקופה חדשה שבה אי אפשר עוד לחלוק על חכמי התקופה הקודמת.<sup>48</sup> כאמור, חש מרן שאין הוא יכול להתווכח עם הראשונים, ובכל זאת חייבים לפסוק הלכה. מרן נקט בשתי דרכים: האחת אפשרה לו להכריע והשנייה שחררה אותו מהכרעה.

### ההכרעה

מרן קבע לעצמו כלל כי מבין כל הראשונים הוא נותן את הבכורה לשלושה מהם. כלל זה היה מקובל בדורות שלפני מרן,<sup>49</sup> ומרן לא המציא אותו. ראשונים אלה הם: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש. מרן קבע שיכריע ביניהם לפי הרוב: "תרי מגו תלת". כלל זה נראה לכאורה מוטה, שהרי הרמב"ם היה תלמיד תלמידיו של הרי"ף, ועקב כך יש לצפות שהוא יפסוק בדרך כלל כמו הרי"ף. אכן הוא בעצמו ציין בהקדמתו למשנה כי אין לו תפיסה על הרי"ף אלא בכעשרה מקומות לכל היותר,<sup>50</sup> ואחר כך דקדק יותר בדבריו והעיד בתשובה אחת כי הלך בעקבות הרי"ף כמעט בכל, ולא מצא מקום לחלוק עליו אלא בשלושים עניינים בלבד.<sup>51</sup> נמצא שהכלל "תרי מגו תלת" הוא כלל וירטואלי, כי הרמב"ם והרי"ף יהיו כמעט תמיד נגד הרא"ש. אך הדברים למעשה אינם כך, וזאת מכמה סיבות:

- פעמים רבות לא כתב הרי"ף את דעתו, ואז היה מרן צריך להכריע בין הרמב"ם והרא"ש בדרכים אחרות. הוא היה צריך להסתכל ביתר הראשונים כדי לראות לאן הם מצטרפים.
- פעמים לא מעטות פסק מרן כדעת הרא"ש ונגד דעתם המשותפת של הרי"ף והרמב"ם, כי המנהג בקהילות קשטיליא שמהן יצא מרן נקבע על ידי הרא"ש.<sup>52</sup>

48 כמו שהאמוראים לא יכולים היו לחלוק על התנאים, והגאונים – על הראשונים, והראשונים – על הגאונים.

49 ראו הרב דוד עובדיה, קהלת צפרו, ירושלים תשל"ו, כרך שלישי, עמ' 15–21.

50 דוגמה להימצאותם של הרמב"ם והרא"ש במחנה אחד מול הרי"ף היא איסור מלאכה בחול המועד; לדעת הרי"ף האיסור מדאורייתא, ולדעת הרמב"ם והרא"ש האיסור הוא מדרבנן.

51 תשובות הרמב"ם (ההדיר יהושע בלאו), ירושלים תשמ"ו, סי' רנא.

52 ראו טולידאנו (לעיל, הערה 34), עמ' 242–254.

- בעלי התוספות העלו בעיות חדשות רבות שלא באו לידי ביטוי בפסיקתם של הרי"ף ושל הרמב"ם. בדקו ומצאו כי פסיקה אשכנזית זו עולה בכמותה על כל הפסיקה שנמצאת אצל הרי"ף והרמב"ם. נמצא שהכלל הווירטואלי "תרי מגו תלת" אינו משפיע על רובו של השולחן ערוך. השולחן ערוך הוא ספרדי באיכותו ואשכנזי בכמותו.<sup>53</sup>

#### הימנעות מהכרעה

לא תמיד היה מרן יכול להכריע. למשל, המקרים שבהם לא חיווה הרי"ף את דעתו, לא אפשרו לו תמיד להכריע. יש גם מקרים רבים שבהם לא מעורבים שלושת עמודי הוראה אלא חכמים אחרים. במקרים בהם לא היה יכול מרן להכריע בין שתי דעות של ראשונים, הוא נקט בשיטה שמתחשבת בשתי הדעות. יש שהוא נוקט בשתי הדעות לחומרה, ויש שבמצבים מסוימים שבהם יש עוד סיבה להקל, הוא מקל כאחת הדעות. והנה שתי דוגמאות שבהן מרן נמנע מהכרעה<sup>54</sup> והחזיק את החבל בשני ראשיו:

#### א. האם מצוות צריכות כוונה או לא

זה אולי המקרה המעניין ביותר שבו פסק במפורש כדעה אחת, ואף על פי כן הוא ממשיך להתחשב בדעה האחרת. ובכן, מרן כתב (או"ח, סי' ס', ס"ד): "יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה

53 ראו תא-שמע (לעיל, הערה 46), עמ' 158. לענ"ד, הממצא של פרופ' תא-שמע נוגע בעיקר לאו"ח, שכן מרן פסק בחושן משפט כמעט תמיד כמו הרמב"ם, וכנראה גם באבן העזר. ואלה דברי מר"ן בבית יוסף: "ולענין הלכה כבר שאל מאתי החכם ה"ר אהרן מטראני ז"ל דין זה והוריתי לו כדברי הרמב"ן ודלא כהרא"ש וטעמא דמילתא משום דהרמב"ם מסכים לדברי הרמב"ן כמו שכתבתי בסמוך והווי להו תרי לגבי הרא"ש וליכא למימר דהרא"ש ורבינו יעקב תרי ניהו דתרווייהו אינם אלא כח אחד דלעולם רבינו יעקב אזיל בשיטת הרא"ש וכעין שכתב הרי" קולון (שורש נב ענף ב) ועוד דפשוט המנהג לפסוק כהרמב"ם בדיני ממונות והודה החכם הנזכר לדברי" (חושן משפט, סימן עז, אות ב, ד"ה כתב הרמב"ן). אם כן, בדיני ממונות פסק מרן כמעט תמיד כדעת הרמב"ם, לא בגלל הכלל "תרי מגו תלת" אלא משום שנהגו לפסוק בדיני ממונות כמו הרמב"ם.

54 דוגמאות רבות נוספות נמצאות אצל ש' טולידאנו, דברי שלום ואמת, ירושלים תשס"ה, כרך ב, עמ' 249–263.

לצאת בעשיית מצוה, וכן הלכה".<sup>55</sup> מרן פסק אפוא בצורה מפורשת כי מצוות צריכות כוונה, ואף על פי כן הוא כתב בהלכות קריאת שמע (או"ח, סי' סג, ס"ד): "עיקר הכוונה היא בפסוק ראשון. הלכך אם קרא ולא כוון לכו בפסוק ראשון, לא יצא ידי חובתו, וחוזר וקורא. ואפילו למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה – מודה הכא".

מדוע הוסיף מרן "ואפילו למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה"? הלא הוא פסק בסי' ס', כי להלכה מצוות צריכות כוונה! הא למדת כי מרן ממשיך להתחשב בכל הדעות.

כמו כן כתב מרן בהלכות ספירת העומר (סי' תפט, ס"ד): "מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה". וגם פה קשה: הלא מרן פסק בסי' ס' כי מצוות צריכות כוונה, והאדם הנשאל אינו מתכוון לצאת ידי הספירה, אלא הוא רוצה לתת תשובה לשאלת חברו! יש מתרצים שמצוה דרבנן אינה צריכה כוונה.<sup>56</sup> אך ר' חזקיה די סילוה סובר בספר "פרי חדש" שלו (סי' תפ"ט) כי גם במצוות דרבנן צריך כוונה, ובלעדיה אין אדם יוצא ידי חובתו.

מכל מקום, חייבים לומר כי מרן ממשיך לחשוש לדעת מי שסובר מצוות אינן צריכות כוונה. ויש לנו שוב ראיה כי דרכו של מרן אינה הדרך השיטתית אלא הדרך המשלבת את כל הדעות.

### ב. בין השמשות

מקובל לומר כי מרן פסק כדעת רבינו תם בעניין בין השמשות, שכן הוא כותב (או"ח, סי' רסא, ס"ב):

יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש, וזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות, והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע, רצה לעשותו כולו תוספת עושה, רצה לעשות ממנו מקצת עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רבעי מיל, שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה.

55 נציין כי התוספת "וכן הלכה" מוכיחה כי מרן לא התכוון לפסוק בשאר המקרים שבהם הוא מביא "יש אומרים ויש אומרים", אלא השאיר את שתי הדעות להלכה כך שכל עדה תמשיך בהלכה שהייתה מקובלת עליה. וראו בנדון טולידאנו (לעיל, הערה 54), עמ' 286–299.

56 ראו שו"ת הרדב"ז, ח"א, סי' כ'; כנה"ג בהגהות הטור סוף סי' תקפ"ט.

לפי זה, רק אחרי שהשמש שקעה באופק מתחיל זמן התוספת, ואין בין השמשות מתחיל אלא  $58\frac{1}{2}$  דקות אח"כ.<sup>57</sup> זוהי באמת שיטת רבינו תם.<sup>58</sup> ונמצא שמרן מתיר להדליק את הנרות אחרי שקיעת החמה באופק, ואת זה לא ראינו ולא שמענו מעולם. כל העולם נוהג להתחיל את בין השמשות מיד עם שקיעת השמש באופק, לאמור כשיטת הגאונים.<sup>59</sup> ואיך יכול להיות שמרן פסק בעניין כה מרכזי הלכה שסותרת את מה שנהוג בכל עם ישראל? והנה בסעיף ג פסק מרן:

מי שאינו בקי בשיעור זה ידליק בעוד שהשמש בראש האילנות, ואם הוא יום המעונן, ידליק כשהתרנגולין יושבים על הקורה מבעוד יום, ואם הוא בשדה שאין שם תרנגולים, ידליק כשהעורבים יושבים מבעוד יום.

ויש להקשות: הלא הסימן הברור ביותר לאדם שאינו בקי, הוא שקיעת החמה באופק, וזמנה הוא המוקדם ביותר לגבי תוספת שבת! ומדוע דורשים ממנו להדליק עוד יותר מוקדם, "כשהשמש בראש האילנות"? הלא מרן כתב (סי' רסג, ס"ד): "אסור להדליק בעוד היום גדול, שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת"! חייבים אם כן לומר כי הלכה שנייה זו מתאימה לשיטת הגאונים ולא לשיטת רבינו תם.

כמו כן, לפי שיטת רבינו תם, השבת יוצאת 72 דקות אחרי שקיעת השמש באופק, וזמן זה לפי ראות עינינו מאוחר מאוד, וכבר יצאו כל הכוכבים הקטנים. אכן כתב בעל כף החיים<sup>60</sup> כי בא"י, בסוריא ובארץ שנער (עירק) רואים שלושה כוכבים בינוניים כשני שלישי שעה (= 40 דקות) אחרי שאין השמש נראית עוד על הארץ. וכן נמסר בשם חזון איש.<sup>61</sup> ובספר "זמני היום בהלכה" נקבע על פי הרי"מ שלזינגר כי זמן זה בניסן ובתשרי, נע בין 21 ל-26 דקות אחרי השקיעה. והרי"מ טוקצינסקי<sup>62</sup> כתב שאף על פי

57 במאמר זה התבססנו על השיטה הגורסת כי זמן הילוך מיל הוא 18 דקות. לפי זה, שלושה מילין ורביע הם  $58.5 = 3.25 \times 18$ .

58 על שיטת רבינו תם בהרחבה, ראו תולידאנו (לעיל, הערה 54), עמ' 311–316.

59 על שיטת הגאונים ראו תולידאנו (לעיל, הערה 54), עמ' 316–317.

60 ר' יעקב חיים סופר, כף החיים, ירושלים תשכ"ג, סי' רסא, ס"א, אות א.

61 הרב אברהם ישעיהו קרליץ, ספר חזון איש על מסכת שבת: ביאורים, חדושים והערות שנלקטו ונאספו מספרי חזון איש עם הוספות מכת"י, בני ברק תשנ"ח, סי' ד, ס"ק ט"ו.

62 הרב יחיאל מיכל טוקצינסקי, ספר בין השמשות, ירושלים תרפ"ט, פרק ב.

שכוכבים בינוניים נראים עד 28 דקות גם בנשף הארוך (כלומר ב-22 ביוני), מכל מקום הקטנים נראים רק כעבור כ-40 דקות. נמצא שבניסן ובתשרי אפשר לראות שלושה כוכבים קטנים בהרבה פחות מ-40 דקות. והנה כתב מרן: "צריך לזהר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים, ולא יהיו מפוזרים אלא רצופים" (סי' רצג, ס"ב). וזה קורה כאמור הרבה זמן לפני תום 72 דקות. וגם בזה לא כתב מרן אלא "צריך לזהר", כי מן הדין היה די בראיית שלשה כוכבים בינוניים, ואפילו מפוזרים, ולא החמיר אלא משום שאין בני אדם בקיאים בגודל הכוכבים. אם כן מרן רחוק מלפסוק כדעת רבנו תם שדיבר על 72 דקות בחודש ניסן. חייבים אם כך לומר שמרן לא הכריע בין רבנו תם לבין הגאונים. הוא נהג כך כפי שנהג במקרים רבים ונמנע מלהכריע במחלוקת בין הראשונים, כי "לא רצה להכניס את ראשו בין הרים גבוהים", כלשונו בהקדמתו לספר בית יוסף. למרות זאת יש במקרה דנן בעיה מיוחדת: על פי רוב כאשר מרן אינו מכריע הוא מחמיר כדעת שתי השיטות. כאן הוא מקל כדעת שתי השיטות – הוא מקל בכניסת השבת והוא מקל ביציאתה, וזה לא ייתכן! משום כך יש הסבורים כי לא רק שמרן לא הכריע בין רבנו תם לבין הגאונים, אלא הוא אפילו זיהה את שיטותיהם. לדעתם, כשכתב "מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ" (סי' רס"א, ס"ב) הוא לא התכוון לומר שתחילת השקיעה היא שקיעת השמש באופק, אלא שאין היא נראית עוד על הארץ בגלל הצללים המתארכים, ולכן מי שאינו בקי ידליק כאשר השמש נמצאת בראשי האילנות.

### איחוד שיטת הגאונים ושיטת ר"ת

הבה נראה באמת כי דעת ר"ת סובלת פירוש שמבטל את המחלוקת בינה לבין דעת הגאונים.<sup>63</sup> אכן, ר' דוד שפירא כתב שדעת רבינו תם היא שכל שלשת מילין ורביע הם קודם השקיעה שלנו, ואינו כפי שמקובל להבין בדברי רבינו תם.<sup>64</sup> לפי זה השקיעה השנייה של רבנו תם שבה מתחיל בין

63 ראו בנדון: טולידאנו (לעיל, הערה 54), עמ' 321–324.

64 הרב דוד בן מנחם בנציון שפירא, ספר שאלות ותשובות בני ציון, אשדוד תש"ס, ח"ב, סי' טז.

המשמות, היא שקיעת השמש באופק, ונמצא שאין הבדל בהלכה בין רבינו תם והגאונים.<sup>65</sup>

החכם המרוקאי ר' ישועה שמעון חיים עובדיה,<sup>66</sup> כותב בספרו "ישמח לבב":

המנהג כרבינו תם בענין בין השמשות, והוא כרביע שעה לפני שקיעת החמה, וכדעת מר"ן דנוהגים כוותיה בכל דיני התורה בין להקל בין להחמיר, ודיני שבת בכלל, וכשיראה ג' כוכבים בהיות הרקיע מזהיר, יחשוב רביע שעה משעות זמניות לאחור, והוא זמן בין השמשות האמתית, והכל עוסקין במלאכה אחרי השקיעה הא' (שהיא סברת הגאונים) ולא מתפללין מעריב עד קריאת למג'רב (דף יב, ע"ד).

על זמנה של קריאת אלמג'רב כתב ר' רפאל ברוך טולידאנו ב"קיצור שלחן ערוך השלם" שהיא מתרחשת כשתי דקות אחרי שהשמש נכנסת כולה לאופק, כי המואזין הערבי נמצא בראש המגדל, והוא רואה את השמש כשתי דקות יותר ממי שנמצא על הארץ.<sup>67</sup> לדעת ר' ישועה שמעון חיים עובדיה, "בין השמשות" מתחיל בזמן סמוך לקריאת אלמג'רב, והוא סובר שזו דעת רבנו תם ושזו דעת מרן. הבנה זו רחוקה מאוד מן ההבנה המקובלת בדעת רבנו תם שבין השמשות מתחיל 58.5 דקות אחרי כניסת השמש אל תוך האופק. מעין זה כתב גם ר' רפאל ברוך טולידאנו ע"ה:

בענין בין השמשות וכו' וזמנו הוא סוף השקיעה שאין השמש נראית על הארץ ולא בראש האילנות ולא בכותלים הגבוהים שכבר נכנסה השמש כולה תוך האופק ולא נראה העיגול שלה שירד למטה ולא נראה כלל. ועמדנו על זה הדבר וראינו ששני מינוטין (דקות) קודם קריאת למג'רב וכו' (קיצור שו"ע השלם, עמ' רפה).

65 וראו עוד ר' יצחק ברדא, שאלות ותשובות יצחק ירנן, בני ברק תשנ"ח, סי' לג; ירחון "אור תורה", טבת תשמ"ח; וכן הביין החכם מטריפולי במאה הי"ט ר' יעקב רקח, בספרו "שלחן לחם הפנים" (ירושלים תשמ"ז-תשנ"א), סי' שלא, עמ' צח-צט.

66 ר' ישועה שמעון חיים עובדיה חי במחצית הראשונה של המאה העשרים, וחיבר את ספרו "ישמח לבב" על ד' חלקי השו"ע (ג'רבה תשי"ב), ושם ספרו "ישמח" הוא ראשי תיבות של "ישועה שמעון חיים".

67 ר' רפאל ברוך טולידאנו, קיצור שולחן ערוך השלם, פריס תשמ"א, עמ' רפה.



ר' רפאל ברוך טולידאנו מגדיר את "סוף השקיעה" כרגע כניסת השמש כולה תוך האופק, ונראה שכך הוא הבין את דברי מרן. ואם כן תחילת השקיעה מתרחשת לדעתו בזמן שהשמש עדיין זורחת על הארץ. למעשה, רוב המקורות שיש לנו מחכמי צפון אפריקה מצביעים על זה, כי הם זיהו את שיטת מרן עם שיטת הגאונים, וכי הבינו כי השקיעה הראשונה של רבנו תם ושהזכרה על ידי מרן (סי' רס"א, ס"ב) היא הסתלקות קרני השמש מעל הארץ בגלל שהשמש נמוכה בשמים, וקרני השמש נראים אז רק בראש האילנות ובראשי ההרים.<sup>68</sup> היו אפוא חכמים שאיחדו את שיטת רבנו תם ואת שיטת הגאונים, ושגרסו כי כך הבין מרן בעל ה"שולחן ערוך". ומדובר באחת המחלוקות הגדולות, שנדמה היה כי אי אפשר לגשר על פניה. על כל פנים, עמדנו על דרכו של מרן ר' יוסף קארו להתחשב בכל הדעות החולקות. והנה מסתבר כי ה"שולחן ערוך" שלו נעשה לספר המאחד את עם ישראל. שוב אנו מוצאים כי יש נטייה בעם ישראל לפסוק הלכה כדעת החכם החותר לאחות את המחלוקת.

### סיכום

כפי שהראינו, קיימת נטייה חזקה בין חכמי ישראל שבכל הדורות ללכת בקו האמצע בין הדעות החולקות ביניהן, ולפעמים אף לאמץ בשלמותן את שתי הדעות החלוקות ביניהן כאילו היו משלימות אחת את השנייה. הנטייה המושרשת בעולם התורה לגמד את תופעת המחלוקת ול"השוות את המחלוקת", מצאה ביסוס רעיוני אצל המהר"ל. המהר"ל סבור כי המציאות עשויה מניגודים, אלא שהניגודים אינם אלא חלקים של

68 כאמור, החכמים המאחדים את שיטת הגאונים ושיטת רבנו תם הם: ר' יעקב רקה מלוב, ר' ישועה שמעון חיים עובדיה ממרוקו ור' רפאל ברוך טולידאנו ממרוקו. אמנם ר' שלמה אבן דנאן בספרו "בקש שלמה" (ירושלים תשס"ג, סי' כח) הבין את דברי רבינו תם כמקובל, אך כל דבריו מבוססים על הציטוט הארוך שציטט מספר "ארץ חיים" (ירושלים תש"ן) לר' חיים סתהון שמשפחתו עלתה מחלב והתיישבה בצפת במאה הי"ט. אין ספק שהוא הושפע ממנו, וזו לא הייתה ההבנה המקובלת בצפ"א.

האמת המשלימים אחד את השני, ובלקסיקון שלו איחודם מכונה "האמצע".<sup>69</sup>

עם ישראל מתנהג כאילו הדעות החלוקות ביניהן אינן אלא צורות שונות להיות יהודי. דרך זו צריכה לשמש נר לרגלינו, אנחנו שבאנו מעדות שונות ומשיטות פסיקה שונות. גם הפסיקה של האשכנזים, גם זו של עדות המזרח, גם זו של צפון אפריקה וגם זו של התימנים – כולן נכוחות למבין ומכילות עקבות האמת של תורתנו הקדושה. אין לדחות אחת מפני השנייה. אנחנו מחכים לאותה נשמה גדולה כמו זו של מרן ר' יוסף קארו שתכלול את כל הפסיקות האלה בחיבור אחד ומאחד.