

שיטת הלימוד (הדיאלקטיקה) של בעלי התוספות

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

אברהם ליפשיץ

הוגש לסינט האוניברסיטה העברית, בירושלים

אדר א' ה'תשס"ח

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של:
פרופ' שלמה זלמן הבלין
פרופ' ברוך שוורץ

תקציר

שיטת הלימוד של בעלי התוספות נידונה במחקרים רבים, ובייחוד בספרו הגדול של א"א אורבך בעלי התוספות. הטיעונים היסודיים שהוזכרו שוב ושוב במחקרים השונים מתמקדים בחמישה מוקדים: התוספות כהמשך לתלמוד או לרש"י, תחילתן של התוספות באשכנז או בצרפת, הדמיון המובהק בין התוספות לתלמוד, אחדות הקורפוס התלמודי במשנתם של בעלי התוספות והמתודה הדיאלקטית של שיטתם. אם כי יסוד אחרון זה הוזכר כאמור פעמים רבות, אך דומה כי לא הובהרו והודגמו כראוי משמעותו והשלכותיו.

א"ה וייס נקט כי התוספות הם המשך לתלמוד ולא לרש"י. לעומתו סברו הרא"ם ליפשיץ ואורבך כי בתחילה הייתה הוראתו של מונח זה תוספות לרש"י, ועם הזמן התרחבו והפכו לתוספות לתלמוד. בהתאם לכך סבר אורבך כי שורשיהם של בעלי התוספות נעוצים בבית מדרשו של רש"י, ותלמידיו הם הם ראשוני בעלי התוספות. י"מ תא שמע וא' גרוסמן חלקו על דבריו ונעצו את ראשית מפעלם של בעלי התוספות בישיבות אשכנז של שלהי המאה הי"א. מכאן שגם איננו עוסקים בתוספות לרש"י דווקא אלא בתוספות לתלמוד או בתוספות על לימוד ההלכה בכלל ובמשמע של חידוש עצמי של הלומד, כלשונו של תא שמע.

זיקה זו שבין התוספות לתלמוד מובילה אותנו לדיון על הדמיון שבין התוספות לתלמוד, דמיון עליו הצביע כמעט כל מי שתיאר את ספרות התוספות. דמיון זה בא לידי ביטוי הן במישור הפילולוגי: יצירה קיבוצית, האנונימיות של המחברים ועריכה המתפרשת על פני תקופה ארוכה, והן במישור של דרך הלימוד. בדמיון זה השתמש וייס כדי לחלק בין ר"ת ותלמידיו לבין כל הגאונים והראשונים שקדמו לו או הקבילו לו. הרמ"א עמיאל התנסח כי אם היינו מכניסים את דברי התוספות לתלמוד גופא ומשנים את השמות לא היינו מבחינים בתוספת. אף הוא הבחין כך בין רש"י לתוספות, שבעוד הראשון מפרש את התלמוד הרי שהאחרונים מהווים המשך לו. גם חיים צ'רנוביץ (רב צעיר) העלה אפשרות היפותטית זו, הוסיף שגדול דמיון זה מהדמיון שבין התלמוד למשנה, והדגיש את החידוש שבתופעה לאור הבדלי המקום והזמן הניכרים. גם אורבך דבר על 'פסיחה' שעשו בעלי התוספות, פסיחה על תקופת הגאונים והראשונים שקדמו להם, עד לתלמוד. אורבך גם מדגיש את שני פניו של הדמיון, החיצוני-פילולוגי והפנימי-אופי הלימוד. בהקשר זה התמקד תא שמע במושג 'חידוש', שלאחר הפסקה של מאות שנים הפך שוב אצל בעלי התוספות למבוקש העיקרי של לומדי התורה.

סביב דיונים אלו עמדנו על נקודה מהותית, שדומה כי לא הודגשה מספיק, והיא זו שעומדת במרכז עבודתינו: מהדמיון שבין התוספות לתלמוד נובע כי אין לה לספרות זו אופי מיוחד אלא

תוספת שהיא מעין העיקר. המאפיין היסודי הטמון כאן הוא שבעלי התוספות לא ראו את קבצי התוספות שנתחברו על ידם (בניגוד לספרי ההלכה שלהם) כספרים חדשים העומדים בפני עצמם, אלא כמוספים או הערות שוליים לספר המרכזי שהוא התלמוד הבבלי, מה שתואם גם לדרך כתיבתם והפצתם, היינו כהערות שוליים על כתבי היד של התלמוד עצמו. הם בקשו להיטמע בתלמוד, וכך להפוך לחלק ממנו, ולאור זאת נדמו לו הן בתהליך ההתהוות, הן באופן הלימוד ובסגנון הכתיבה. לכן לא כתבו את שמותיהם כמחברי הקבצים, לא הקפידו על בידול ספרותי של התלמיד מרבו, ואף לא 'זכו' לשלב של חתימה כמו שהיה לתלמוד עצמו, ומבחינת התוכן והסגנון: פתחו כמעט תמיד בקושיא, כתבו בתמצות רב, חידשו כמותו ועוד מאפיינים חשובים שנעמוד עליהם בהמשך.

אמנם באופן פרדוקסאלי, דווקא בתכונתם זו של בעלי התוספות, ההטמעות בתלמוד, דווקא כאן נעוץ לדעתי ההבדל העיקרי בין ספרות התלמוד לספרות התוספות. כיוון שאחד האפיונים המרכזיים של ספרות התוספות הוא הדמיון לתלמוד הרי שיש לבחון אם ספרות התלמוד עצמה מקיימת יחס שכזה עם ספרות קודמת לה. כאן יש לקבוע כי היחס בין התלמוד למשנה כלל וכלל אינו יחס של טקסט עיקרי ופרשנותו. התלמוד אמנם יוצא מהמשנה אך מפתח גם דיונים עצמאיים. גם השאלות שהתלמוד מקשה על המשנה אינן מצויות תמיד בתוספות, שאלות כמו מנלן, מנא הני מילי, לא יופיעו כלל בתוספות, ועדיין לא דברנו כלל על כל ספרות האגדה העצומה, שלא נובעת כלל וכלל מהמשנה. ולכן יש לומר בפירוש שבניגוד לתלמוד שהוא חיבור עצמאי העומד לעצמו, הרי שאת בעלי התוספות ניתן לראות בעיקר כהערות, השלמות והארות לתלמוד, והמפתיע הוא שדווקא תפיסה זו נותנת להם את כוחם העצום לחדש וליצור בדומה לתלמוד גופו, כפי שיובהר בהמשך. [במה שנכתב עד כאן עסקנו בפרק הראשון].

הכלי הארגומנטטיבי המרכזי דרכו מידמים ומתחברים בעלי התוספות לתלמוד הוא הצמד קושיא ותירוץ המאפיין בצורה המובהקת ביותר את ספרותם. כאן אנו מגיעים למונח דיאלקטיקה שרווח בספרות המחקר המאוחרת יותר ובייחוד אצל אורבך. אמנם הוא לא הרחיב בפירושה של דיאלקטיקה זו, מה שעורר את תגובת מבקריו, והדגיש את השוואתה לדרך התלמוד מחד או לשיטות מחקר שרווחו בתקופתם מאידך. שאלה חשובה בהקשר זה היא האם ניתן לזהות את הדיאלקטיקה של בעלי התוספות עם הרגלם בהשוואת הסוגיות. כך נקט ח' סולובייצ'יק בפתיחת ספרו 'יינם'. ברם, אורבך הדגיש כי למרות שעסקו רבות בבדיקתם של כל המקורות 'עיקר עיונם היה הסוגיא המתפרשת והמאמר המשמש נקודת מוצא. מה שניתן לדייק מהסוגיא במקומה,

קודם למה שניתן לדייק ממקום אחר ואין צריך לומר ממסכת אחרת, ומה שניתן ללמוד מהבבלי קודם לכל לימוד ממקום אחר'. גם תא שמע שייחס חשיבות רבה להשוואת המקורות הסותרים, וראה בכך את רוח התקופה (מה שכונה 'הרנסנס של המאה היי"ב'), 'מזונה העיקרי של המחשבה', הסתייג וטען כי 'הרחבת האופקים שאנו עדים לה בתלמודם של בעלי התוספות לא באה על חשבון הבנת דף הגמרא באופן סולידי ... אלא כקומה נוספת על גביו'.

על רקע הדברים שנאמרו לעיל יש לדעתי לפרש את המונח דיאלקטיקה במשמעותו הרחבה יותר כך שיכלול לא רק את השוואת הסוגיות, אלא את כל המשא ומתן המצוי בתוספות. דיבורים רבים לא סובבים כלל על השוואת סוגיות. לעיתים המוקד הוא קושיא ו/או מחלוקת על שיטת רש"י, ולעיתים קושיא על שקלא וטריא בסוגיא. כיוון שדיאלקטיקה מצביעה על תנועה לוגית בין שני קצוות, ההגדרה הרחבה שלה תוכל אם כן להתמקד בצמד זה, כך שהתואר 'השיטה הדיאלקטית של בעלי התוספות' יבטא את מכלול עבודתם ואת הייחודית שלהם על פני האחרים.

דיון בצמד זה של קושיא ותירוץ זוקק את הגדרתה של הקושיא לעומת השאלה. בעוד שהשאלה משקפת העדר מידע מסוים שהשואל מודע אליו, ולכן הוא מבקש ממושא השאלה את תוספת המידע, הרי שהקושיא משקפת מצב עניינים ידוע של המקשן, אלא שמצב עניינים זה יוצר סתירה פנימית, קושי כל שהוא, וסיטואציה זו מובילה לטענה שאחד הנתונים אינו נכון. החילוק הוא אם כן בסימן התחבירי שבסוף המשפט: אם בסוף השאלה יופיע סימן השאלה, כך שבעצם אין כאן טענה או אמירה של השואל, הרי שבסוף הקושיא יופיע סימן הקריאה או התמיהה, המציין שהמקשן בעצם בא לטעון טענה, טענת שלילה כלפי מושא קושייתו.

מהפך הארגמונטטיבי החילוק הוא מהותי. אנו מגיעים כאן לשאלה יסודית בתחום היחס שבין הקושיא לתירוץ, שאלה הנוגעת להגדרתם כישויות ארגומנטטיביות נפרדות או כישות אחת. האם הקושיא והתירוץ אכן מייצגים שני אירועי טיעון שונים, שניים העומדים בניגוד זה לזה, או שמא הם מהווים שני רכיבים במסגרתו של טיעון אחד, דהיינו שהקושיא מובילה בעצם לפיתוחו של התירוץ, כך שבסופו של דבר היא מהווה חיזוק לתקפותו של התירוץ.

גם מהבחינה ההרמנויטית, דהיינו היחס בין הטקסט נשוא הפרשנות לבין פרשנותו, ההבדל יסודי: בעוד שהעלאת שאלות יוצאת מגבולות הטקסט, ובוחנת אותו לאור הקשרים רחבים יותר (כגון השאלה אם דין מסוים הוא דאורייתא או דרבנן), הרי שהקושיא הינה טקסטואלית הרבה יותר: כיצד מתיישב הטקסט הנ"ל עם הטקסט האחר, או כיצד מתיישבת יחידה פלונית בטקסט מסויים עם יחידה אלמונית באותו טקסט גופו. כעת, אם נוכיח כי שיטת התוספות נוטה במובהק לסוג

הראשון, להעדפתה של הקושיא על פני השאלה, ישתלבו הדברים היטב עם דברינו לעיל על זיקתם ההדוקה של התוספות אל התלמוד.

מעבר לבדיקה סטטיסטית פשוטה בה ניתן להיווכח כי תוספות משתמשים בקושיא ללא כל פרופורציה לשימושם בשאלה (ובדיקה כזו ערכנו בפרק השביעי של העבודה), הרי שהבאנו גם מספר דוגמאות למקרים בהם היה ניתן לצפות להעלאתה של שאלה ובכל זאת בחרו בעלי התוספות במודל של קושיא ותירוץ. כמו כן הדגמנו מקומות בהם עיקר תוכן התוספות היא הקושיא, והתירוץ או שהוא חסר או שהוא לא מוסיף משמעות הלכתית חדשנית ללומד הסוגיא. בכך באה לידי ביטוי העובדה שמטרת דבריהם אינה פתיחתו של דיון חדש אלא הערות ותיקונים לדברי התלמוד.

בהקשר לכך דנו בשתי תופעות מנוגדות: קושיא מדומה, דהיינו שהקושי הוא רק צורת ניסוח אך מעולם לא התקשו בכך באופן ממשי, וקושיא סמויה, דהיינו שלא מנוסחת בתוספות קושיא, אך עיון נוסף יראה שדבריהם באו כדי לתרץ קושי שהתעורר אצלם. הצגנו אם כן מקרים שונים של דבורים 'פרשניים' בתוספות, ואם כי וודאי שקיימים לא מעט כאלו - בייחוד במסכתות מסוימות בהן חסר רש"י (כגון נדרים ונזיר) – הרי שבמקרים רבים החזות הפרשנית ה'תמימה' טומנת בחובה קושיא שדורשת פתרון. [עד כאן עוסק הפרק השני].

למרות האמור על מקומה החשוב של הקושיא כביטוי לדרכם של בעלי התוספות, הרי שבן הזוג שלה, התירוץ, מהווה כמובן את עיקר משנתם. כאן אנו חוזרים למושג החידוש שכאמור מוזכר רבות כמאפיין את שיטתם. י"מ תא שמע הרהר על הלגיטימיות של התופעה: אם החידוש אכן לא נאמר בעבר, ולא עלה על דעתו של איש, הרי שמי שמחדש אותו כעת חולק במובן זה או אחר על החכמים הקדומים, וזאת מניין לו? כיצד מערער המחדש על מוסכמות ההלכה? מפתיע הוא כי תא שמע אינו מתרץ במישרין את תמיהתו זו, ואנו הצענו פתרון משלנו, לאור דברינו לעיל על אופיים של התוספות.

לצורך כך עסקנו בדוגמאות בהם חידושם של בעלי התוספות (בעיקר עסקנו כאן ברבינו תם, להלן: ר"ת) עומד כנגד שיטות אחרות שיישבו את הקושי בדרכים אחרות. ראינו כי מלבד הבדלים פילולוגיים של שינויי נוסח שר"ת השתדל להימנע ממנו, קיים הבדל יסודי במישור הארגומנטטיבי: כשאנו מעמידים זה מול זה שתי סוגיות בעלות אמירות הלכתית סותרות, ניתן להבחין כי בדרך כלל אחת מהן היא יסוד הלכתי מקובל, ואילו השנייה מהווה סתירה 'אקראית' ליסוד זה. לעומת ראשונים אחרים שיבכרו 'לטפלי' באמירה האקראית, אם על ידי שינוי הנוסח

ואם על ידי שינוי המשמעות, וזאת כדי לא לערער על היסוד המקובל, הרי שר"ת לא יחשוש לכך, ובמקרים רבים יפרש את הסוגיא היסודית' באופן חדש, ובכך יחלוק על היסוד המקובל, ולכן שיטתו מתקבלת כחידוש גדול יותר מאשר שיטת החולקים.

קצת נבוא ליישב את תמיהתו של תא שמע: ההנחה היסודית העומדת בבסיס שיטתם של בעלי התוספות היא כי עצם הסתירה או העימות בין שתי הסוגיות, או אף קושי העולה משקלא וטריא פנימית בתוך הסוגיא עצמה, והעובדה שחידוש זה או אחר מיישב את הסוגיות, מהווים, להשקפתם של בעלי התוספות, ביסוס מספק לתקיפותו של החידוש, אף אם הוא מחדש הלכה. תופעה זו מתפרשת יפה על רקע התיאוריה שהצגנו לעיל. כיוון שדבריהם של התוספות אמורים להשתלב בתלמוד עצמו, הרי שאף על בסיס קושייתם שלהם ניתן להסיק על חידוש דין. כביכול הם עצמם לא חידשו דין, אלא הסתירה שקיימת בתלמוד מעידה על נכונותו של החידוש, שכל מטרתו אינה אלא ליישב את דברי התלמוד זה עם זה. בעלי התוספות משולים לרצען המטיל אבזם בין שני חלקיה של רצועת עור כדי להשלימה. אין הרצען נחשב ליוצרה של הרצועה במקרה זה אלא רק למתקנה, ואף בעלי התוספות כביכול אינם מחדשים דבר אלא רק מתקנים את דברי התלמוד כך שיתקיימו בהרמוניה זה עם זה.

הדבר הפרדוקסאלי שנובע מכאן הוא, שמאותה תודעה ששררה אצל בעלי התוספות שהם מהווים הערות שוליים לתלמוד, נבעו מצד אחד תופעות שמלמדות לכאורה על שמרנותם של בעלי התוספות ביחס לראשונים אחרים, כמו צורת הכתיבה כהערות שוליים ולא כספר בפני עצמו, כמו שלילת הנחות ביקורתיות השכיחות בבית המדרש הספרדי, מאותה תודעה נגזרת גם נועזותם של בעלי התוספות לחדש חידושים, שרק בעלי התלמוד עצמו רגילים לחדש. [עד כאן הפרק השלישי]

בחלק השני של העבודה עסקנו בסגנונם של בעלי התוספות. באופן כללי יש לומר בפשטות כי קשה למצוא בספרות הראשונים סגנון קשה כמו סגנונם של בעלי התוספות. התמציתיות מחד והדיאלקטיקה הסבוכה מאידך לא מקילות על הקורא הממוצע והופכות את לימוד התוספות למנת חלקם של יושבי בית המדרש ולא של בעל הבית הממוצע. אף כאן אנו מתחברים לתיאוריה על ההיטמעות התלמוד: חיבור המהווה תוספות והערות לספר העיקרי אינו משרת אלא את הקורא הבקי ורגיל באותו הספר, כך שהנחתם של בעלי התוספות היא, שכל מי שהגמרא עצמה לא שגורה בפיו ממילא לא נחשב לקהל יעד, ואין מה לטרוח ולסגן את הדברים עבורו. גם סגנונם של בעלי התוספות אם כן נובע מתפיסתם את מפעלם כהערות לתלמוד.

עמדנו על שתי תכונות מרכזיות של סגנון זה: הכיסוי (לעומת הגילוי) והלכידות. ביחס לראשון הבאנו דוגמאות שונות לדבורים בהם בעלי התוספות רומזים לתירוץ אך כלל לא מציעים אותו; תירוץ המציע חילוק אך לא מסביר כיצד הוא מיישב את הקושיא, מה שגרם לאפשרויות שונות בהסברו; קושיא שמנוסחת בלשון עמומה ברמות שונות. בדוגמא האחרונה על הקושיא הצגנו שלושה מקורות שונים של בעלי התוספות, שבאחד הקושיא חסרה לחלוטין, בשני היא מנוסחת בתמציתיות, ורק בשלישי, תוספות רבינו פרץ, ישנו ניסוח מלא של הקושיא. סוגיא זו מוכיחה כי אף המקומות הסתומים מסתירים לעתים מהלך ארוך וסבוך. [עד כאן הפרק הרביעי].

בתכונה השנייה, הלכידות, הכוונה לקשרים שבין היחידות השונות בדבור אחד של התוספות. בעלי התוספות 'קיצו' ברכיבי קישור בתוך הדבור, כך שלקורא שאינו מיומן דומה לעתים כי בדבור אחד כונסו הערות שונות שאין ביניהן קשר לוגי, מלבד העובדה שהן עוסקות באותו ציטוט מהגמרא. ברם, המורגל והמעמיק בדבריהם יבחין כי לרוב הדברים נובעים זה מזה או כרוכים זה בזה. תכונה זו עמדה כהנחת יסוד אצל רבים מהאחרונים פרשני התוספות והמפורסמים שבהם הם המהרש"א והמהר"ם לובלין, אם כי לעתים הסתייגו האחרונים מפלפולים רחוקים שנבעו מהנחה זו והעדיפו שלא לקשר בין היחידות.

הדגמנו כמה סוגי קשרים 'נסתרים': הסבר הפותח את הדיבור, שמהווה את המצע לקושיא הסמוכה לו; דיון בקטע חדש בסיומו של הדבור הפותר קושיא נסתרת על הטיעון שבתחילת הדבור; דיון במקור המהווה ראיה לשיטה החולקת על זו שתוספות נקטו בתחילת הדבור. כאן הוכחנו את הקישור (שכבר המהרש"א עמד עליו) על ידי עיון בתוספות מקביל. עמדנו גם על מקרים בהם סיומת הדבור מביעה הסתייגות מהאמירה המרכזית שלו. הדגמנו גם שימוש בכלי הספרותי ה'הקדם' (Anticipation) או הרמז האפי, במקרה בו דבור התוספות בפתחתו מכין את החידוש שיאמר בסופו, על ידי רמיזה כי הפירוש המקובל אינו חד משמעי. דוגמאות נוספות של הלכידות והדייקנות של בעלי התוספות באו בפרק זה [הפרק החמישי].

החלק השלישי עוסק בהנחת העבודה המרכזית של בעלי התוספות – אחדות הקורפוס התלמודי. מהנחה זו נובעות הקושיות הרבות מסוגיא על רעותה, כך שחלק ניכר מספרות התוספות לא היה קיים אם היו מקבלים את הגישה כי סוגיא פלונייה אינה מחויבת לאמור בסוגיא אלמונית. להנחה זו נמצאו סימוכין בדבריו של ר"ת בספר הישר אשר לו, הצביע עליה כבר המהרש"ל בהקדמתו לים של שלמה, ואחריו היא נזכרה שוב ושוב בספרות המחקר. אמנם צירנוביץ יצא לבקר את

השימוש הנרחב של בעלי התוספות בהנחה זו בטענה כי אין לה אחיזה במחקר. אורבך עצמו משום מה לא הדגיש כל כך הנחה זו, אך תא שמע הרחיב אותה בשניים: בכמות ובאיכות, בכמות – בכך שהחיל אותה על כל ספרות חז"ל, דהיינו שבעלי התוספות באים להשוות גם בין התלמודים, התוספתא והמדרשים שונים, ובאיכות – שאף הדיעות הדחויים בסוגיא אמורות להיות קוהרנטיות לש"ס כולו, לבד מהנקודה שבהן שנדחתה במפורש.

אנו בקשנו לבדוק עד כמה אכן קפדנית היא דרישת ההרמוניזציה של בעלי התוספות, ובייחוד מה עמד בבסיסה של הנחה זו. הצענו שתי גישות אפשריות לביסוסה של הנחה זו. הראשונה – גישה ספרותית - היסטורית, הטוענת שמסדר אחד לו לש"ס, ומסדר זה היה קפדן מאד בכתבתו כך שלא אפשר כל אי התאמה, אף קלה שבקלות, בדבריו. הגישה האחרת – המשפטית, נובעת מהמחויבות ההלכתית שהייתה להם לבעלי התוספות ביחס לתלמוד, דבר שלא אפשר להכיל אמירות סותרות, ורק כדי להגיע לפסיקה עקיבה והרמונית, הוכרחו בעלי התוספות לאחד את חלקי התלמוד 'ככדור'. לפי זה ההתאמה בין הסוגיות אינה נדרשת כחלק מאמונה שעורך סוגיא פלונית הכיר את סוגיא אלמונית, אלא כחלק מיצירת תיאוריה המחויבת להכיר בתקיפותם של הנתונים השונים המפוזרים בכל רחבי התלמוד. אין כאן אם כן חשיפת כוונותיו הסמויות של המחבר, אלא יצירה של תיאוריה, שעקרונית אין בעיה להגדירה כתיאוריה מחודשת.

בקשנו להכריע בין שתי הגישות על ידי בדיקת התייחסותם של בעלי התוספות לסתירות 'רכות' יותר, דהיינו אי התאמות הקיימות ברחבי הש"ס, שלא פוגעות במסקנות ההלכתיות שנוגעות לעניין. בחנו אם אף שם נחלצים בעלי התוספות ליישב ולאחד, או אולי שם הם מרפים מדרישתם זו. שאלנו אם ניתן להסיק מכאן על יחסם של בעלי התוספות לשאלת מעמדו של 'מסדר הש"ס'.

הדוגמאות הנדונות בחלק זה, עשר במספר, מציגות תופעה שכיחה: התלמוד מעלה בעיה במקום אחד (להלן: הסוגיא העיקרית) ולא פותר אותה, ואילו במקום אחר (להלן: הסוגיא הזרה) הבעיה נפתרת במפורש או שניתן לפותרה על ידי דיוקים מאותה סוגיא. כאן לא קיימת הבעיה לפי הגישה המשפטית, שכן ניתן לפתור את הספק על פי הסוגיא הזרה, ללא שתעלה סתירה לכך מהסוגיא העיקרית. אמנם, הבעיה קיימת לפי התפיסה הספרותית, שכן אם מסדר אחד הוא לש"ס, שיהיב פרקיו זה על זה (ע"פ לשון הרמב"ם בפתיחת המורה נבוכים), עדיין קשה למה לא נעזר הוא בסוגיא האחרת, והתעלם ממנה בעריכת הסוגיא העיקרית. דרך טיפולם של בעלי התוספות יכול אם כן לשמש אבן בוחן לברור גישתם בשאלה מרכזית זו.

דרך עיסוקינו בסוגיות השונות הרחבנו את יריעת הבדיקה כך שבחנו, מהזווית של מדוכה זו, את היחס בין הקבצים השונים של בעלי התוספות, בינם ובין ספרות ההלכה של בעלי התוספות, בינם

לבין הספרות שקדמה להם, הגאונים הרי"ף ורש"י, ובעיקר: בינם לבין הספרות המקבילה, הראשונים מבית המדרש הספרדי, הפרובנסיאלי ועוד.

שלוש גישות עקרוניות עלו במהלך הסוגיות להסבר היחס שבין הסוגיות.

הגישה הראשונה, הביקורתית, לא רואה כאן כלל בעיה. ההיפך הוא הנכון: הנה ניתנה לנו הפרשנים והלומדים הזדמנות פז להשלים מה שהתלמוד עצמו החסיר, ולפשוט את הספק שסוגיא העיקרית על פי הסוגיא הזרה. לפי זה הכרעת ההלכה תהיה על פי הסוגיא הזרה, ולא על פי כללי הספקות הרגילים. כינינו גישה זו כביקורתית כיוון שביסוד טענתה עומדת האמירה כי התלמוד לא עשה תמיד את כל 'העבודה', והותיר לנו, וממילא אף התיר לנו, להדמות לו ולהכריע בדרכו הוא. הרמב"ן אף מצא לה לגישה זו מקור בחז"ל: 'דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר'.

הגישה השנייה, ההרמונית, רואה במקרים אלו בעיה וקושי. אין היא מקבלת את הנחת היסוד בגישה הקודמת. אדרבה, לטענתה שוררת הרמוניה ואחידות בתלמוד, כך שלא ייתכן שמסדר התלמוד לא יהיה מודע (או לחילופין שיהיה מודע ולא יתן לכך ביטוי מפורש) לכל חלקיו האחרים של התלמוד. הקושי הנובע מהנחה זו הוא מדוע לא פשטה הסוגיא העיקרית את ספקה מתוך הסוגיא האחרת. כדי לתרץ קושי זה משתמשת גישה זו במיטב המתודה הלמדנית-דיאלקטית כדי לחלק בין הסוגיות, כך שלא ניתן יהיה לפשוט מהסוגיא הזרה את הסוגיא העיקרית.

הגישה השלישית, מתפקדת כגישת ביניים ביחס לשתי הקודמות. מחד, עומדת ההנחה ההרמונית כי מסדר התלמוד היה מודע לכל חלקיו, ולא התעלם ללא סיבה מוצדקת מסוגיא זרה. מאידך, אין צורך לחלק בין הסוגיות בפלפולים שונים. ההסבר הוא שהיתה לו למסדר התלמוד סיבה חיצונית לחוסר השימוש בסוגיא הזרה, כגון העובדה שהסוגיא הזרה משקפת מקור אמוראי, ואילו הסוגיא העיקרית בקשה לפתור את הספק ממקור תנאי. סוג אחר של תירוץ השייך לגישה זו יאמר שהאיבעיא בסוגיא העיקרית היא למאן דאמר מסויים, ואילו הסוגיא הזרה פושטת למאן דפליג עליה. ההבדל המשמעותי בין גישה זו לגישה הראשונה היא, שאין בה את ההנחה הביקורתית שהתלמוד אינו מושלם והרמוני. מאידך, יוצא הבדל משמעותי להלכה בין גישה זו לגישה השנייה, שכן בעוד שהגישה השנייה לא פתרה את הספק, ויש לדון כאן לפי כללי הספיקות, הרי שלגישה האחרונה הספק ההלכתי אכן הוכרע על פי הסוגיא הזרה, ורק הסוגיא המקומית לא הכריעה על פיו כיוון שהיא תרה אחר מקור תנאי.

בסופו של הפרק ערכנו טבלה של הממצאים השונים, ולאחר מכן הצגנו את המסקנות המתקבלות:

- א. בעלי התוספות אינם מקבלים את הגישה הראשונה, לבד מחריגות בודדות של רבינו ישעיה דיטראני (הרי"ד) ורבינו אשר (הרא"ש), ואף הן לא נאמרו בצורה מפורשת. ממצא זה תואם כמובן את הטענה המקובלת על ההנחה המתודולוגית של בעה"ת בדבר אחידות התלמוד.
- ב. הממצא שבסעיף הקודם מוכיח כי הנחה זו הינה היסטורית ולא משפטית, כפי שביארנו בתחילת חלק זה. פירוש הדבר, אף שמבחינה הלכתית ניתן היה לקבל את הגישה הבקורתית, ללא שנסתור את אחת הסוגיות, כיוון שמבחינה ספרותית הגישה הנ"ל פוגעת בהרמוניה של התלמוד בעה"ת לא מקבלים אותה.
- ג. בעה"ת אינם 'מתעקשים' על הגישה ההרמונית, ובמקומות רבים ומגוונים הם נוקטים בגישת הביניים.
- ד. הממצא שבסעיף הקודם מצוי כבר בקבצים קדומים של בעלי התוספות ולעתים דווקא בקבצים מאוחרים יותר ניתן למצוא נימה 'מחמירה' יותר, הנוטה לגישה ההרמונית. מאידך מצינו גם שר"ת נוקט בגישה ההרמונית, ומאוחר יותר נקטו התוספות בגישת הביניים, כך שלא ניתן לאפיין במובהק העדפה של אחת משתי הגישות, אצל בעה"ת, מבחינה כרונולוגית.
- ה. הרמב"ן בספרו מלחמות ה' דוגל במובהק בגישה הביקורתית, וכמעט שלא מצינו לו חברים. ברם, מצינו שאף הוא בחידושו משתמש בגישות האחרות (סוגיית 'כהנים שלוחי דמאן'), וניתן לתלות זאת בהתקרבותו המאוחרת (מבחינה כרונולוגית) לבעלי התוספות. הזכרנו לעיל את בקורתו של צ'רנוביץ (רב צעיר) על הנחתם של בעלי התוספות, שלדעתו אין היא מבוססת מבחינה ביקורתית מדעית. אמנם נראה שהנחה זו מוסברת היטב לאור הבנתינו את מעמדם של התוספות בעיני עצמם. הבא לכתוב 'הערות שוליים' על חיבור אינו דומה למי שבא לכתוב עליו מסה או סקירה חיצונית. הערות השוליים אינן אלא השלמות, כלי עזר, הפניות והארות למי שבא ללמוד את החיבור העיקרי. בכך הערות אלו הופכות להיות כחלק מהחיבור העיקרי, וההבדל ביניהן הוא רק במיקום הטקסט על פני העמוד. כך רצו בעלי התוספות לראות עצמם, וכך אף רצו שיראו אותם הלומדים בהם. כיוון שהנחה זו של הרמוניה מושרשת כבר בתלמוד עצמו, לא באו התוספות לקעקע את האותנטיות של הלימוד. מבחינה זאת אכן יכול הלומד לחוות את הלימוד בתוספות כחלק מלימוד התלמוד עצמו. [עד כאן פרק ו]

החלק הרביעי של העבודה הינו בעל אופי שונה מהחלקים שקדמו לו. בעוד שבהם המסגרת היתה תמאטית, עסקנו בשאלה מחקרית מסוימת וסביבה הובאו הדוגמאות השונות, הרי שבחלק זה המסגרת הינה יחידת הטקסט. חלק זה בא להתמודד עם בעיה קשה העומדת בפני הבא לתאר את שיטת לימודם של בעלי התוספות, או אף תכונות מסוימות בשיטה זו, והיא הכמות העצומה של החומר. אף אם ניטול לדוגמא קובץ אחד של תוספות על מסכת אחת קלאסית, דוגמת התוספות 'שלנו' על מסכת בבא קמא, המדובר הוא על כאלף 'דיבורים', כשכל אחד הוא עולם לעצמו מבחינת תוכנו, צורתו, הנחות היסוד שבבסיסו וכן הלאה. על אחת כמה וכמה כשנבוא לדון על כל מסכתות הש"ס, שלא לדבר על הקבצים השונים הקיימים בדפוס ובכתבי היד. כמובן שקושי זה הוא ייחודי לחקר ספרות התוספות ואינו עומד בפני החוקר של פרשן מסויים, דוגמת המחקר של י"מ תא שמע על בעל המאור.

כפשרה נקטנו בשתי דרכי פתרון. בחלק המרכזי של העבודה (שלושת החלקים הראשונים – פרקים א-ו) עסקנו בנושאים שונים הקשורים בחקר השיטה, ולכל אחד הצענו 'דוגמאות מופת' שנבחרו לפי הצורך והעניין. רובן של דוגמאות אלו ממסכת סוכה, שבה יש לפנינו שלושה קבצי תוספות: התוספות 'שלנו' – תוספות שני, תוספות רבינו פרץ ותוספות הרא"ש. ברם, במקומות לא מעטים השתמשנו גם במסכתות אחרות, כדי להדגים את הנדון בו מדובר. היתרון בדרך זו היא כמובן בהתאמתן של הדוגמאות לנושאים המבוקשים, אך החיסרון הוא בחוסר הביסוס המדעי, דבר שלוקה בו כמעט כל תיאור של השיטה, שכן יכול בעל הדין למצוא ראיות הפוכות ולטעון: 'מאי חזית דדיבורא דידך סומק טפי!'

ואמנם ההכרח בל יגונה, ואין ביכולת, לפחות לא ביכולתי הדלה, להשוות כל רעיון על פני כל דבריהם של בעלי התוספות, אך מכל מקום פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן בחלק הרביעי פרשנו מדגם של דברי התוספות על ראשית מסכת בבא קמא. אמנם ניתנו רק שלושת הדפים הראשונים של המסכת, אך בהם בלבד הגיע המספר של העניינים הנידונים בספרות התוספות למאה ותשעה(!) נידונים. כוונתינו ב'נידון' לקושיא כל שהיא, או במקרים בודדים להערות מסוג אחר, שבעלי התוספות העלו על דברי הגמרא או על רש"י. בד בבד עם ניתוח הדיבורים הצבענו על המאפיינים הדיאלקטיים העולים מתוכם. היתרון שיש במסכת זו הוא הריבוי של קבצי בעלי התוספות: נדפס (טוֹך), תוספות 'תלמיד ר"ת', תוספות רבינו פרץ, ועוד קבצים הקיימים בשיטה מקובצת על מסכת זו: תוספות שני, תוספות רא"ש, תוספות הרב ישעיה, תוספות מהר"י כ"ץ. בסיכומו של הפרק ערכנו 'חתכים' שונים של התוצאות, ולאחריהם הצגנו את המסקנות המתקבלות ביחס לשאלות המחקר שנידונו בעבודה. נתמצתן כאן לעשר:

1. כמות הקושיות על שלושה דפים בלבד מרשימה ביותר, וזאת ביחוד על רקע ההשוואה לגאונים ולפרשנים אחרים. יש לציין גם שאין לנדונים כאן כמעט כל קשר להלכה, מה שמחזק את דברינו (פרק א סעיף 2) על מרכזיות המימד של פרשנות הטקסט והזיקה ההדוקה אליו אצל בעלי התוספות.
2. אצל בעלי התוספות היחס בין הקושיות ממסכת זרה לקושיות מקומיות הוא יחס של פחות מרבע! גם נקודה זו מאששת את דברינו כי הטיפול שתוספות מקדישים לסוגיא המקומית וודאי שאינו נופל, ואולי ההיפך, מעיסוקם בהשוואת הסוגיות, ומכאן שמשמעותה של הדיאלקטיקה היא רחבה יותר ומשקפת את השימוש התמידי כמעט של בעלי התוספות בצמד הארגומנטטיבי: קושיות ותירוצים.
3. הקושיות המקומיות מתאפיינות במציאת ליקויים לכאורה ביחסים שבין החלקים השונים בסוגיא, או ממצאות אלטרנטיבה לדברי התלמוד, כגון תירוץ חלופי או ראייה חלופית וכדומה. יש כאן הנחה העומדת בבסיס השיטה על שלמותו הלוגית של התלמוד, כך שאם אלטרנטיבה מסוימת לא מופיעה ניתן להסיק מכאן שאינה נכונה.
4. מתוך 109 נדונים מצאנו רק כעשר שאלות (סעיף כח במיון), וכל השאר קושיות. כאן בולטת העדיפות של מודל הקושיא אצל בעלי התוספות. ביטוי יפה לכך אנו מוצאים במקרים שישנה דילמה בין שתי אופציות פרשניות, אך בעלי התוספות לא יפתחו בהצגת הדילמה, דהיינו בהצעת שתי הפרשנויות, ואז יציגו את הקושי שבכל אחת, אלא יפתחו דווקא בקושיא על אחת מהן, ורק בעקבות כך תעלה האופציה השניה.
5. בקטגוריא הראשונה, קושיות מסוגיא זרה, כמעט ולא קיימות קושיות ישירות, דהיינו שישנן שתי אמירות, בשתי סוגיות שונות, הסותרות זו את זו באופן ישיר, כך שעצם העלאת הקושיות כרוכה בשלב קודם של ניתוח כל אחת מהסוגיות בפני עצמה באופן שהסתירה תתעורר. כך נבין מדוע הרבה קושיות מופיעות רק אצל בעלי התוספות, או אף בחלק קטן מהקבצים שלהם עצמם, כיוון שניתן לערער על תקפותו של שלב קודם זה.

6. קושיות מסברא מעטות מאד (כחמש), וניתן לומר בבירור כי בעלי התוספות מעדיפים את הקושי הנובע מחשבון הסוגיות גופו, ולא מסברתם העצמית. ככלל, בניגוד אולי לתדמיתם הרווחת, השימוש בסברא כשלעצמה מועט מאד אצל בעלי התוספות (למעט כשהיא נצרכת לתרץ קושיא).
7. קושיות ללא תירוצים אופייניים לקובץ הקדום, 'תוספות תלמיד ר"ת', גם במקום ששאר בעלי התוספות מצאו תירוץ, מה שמאשש את קדימותו.
8. הדיונים הסובבים על רש"י הם בערך בעשר יחידות, מה שמערער כמובן על ההצמדה היתירה של ספרות התוספות למפעלו של רש"י.
9. אצל הר"ש משנץ אנו מוצאים רבוי תירוצים לאותה קושיא. תופעה זו קשרנו בסוף הפרק השישי ('אחידות התלמוד') לתופעה אחרת, של קושיא כתוצאה מהעלאת אלטרנטיבה, וקבענו כי ההנחה המשותפת לשתי התופעות הללו היא שלמותו הלוגית של התלמוד.
10. ניתן להצביע על יחס של פשטות מול מורכבות (במובן הלמדני של המושג) אצל בעלי התוספות הקדומים (כמו 'תוספות תלמיד ר"ת') מול המאוחרים יותר (שנץ, הנדפס, מהר"י כ"ץ). אך בהיפוך מסויים לכך ניתן להצביע על אריכות בהתנסחות אצל תוספות תלמיד ר"ת או תוספות רבינו פרץ מול תמצות – עיבוד הסגנון בנדפס, כגון התופעה השכיחה של קושיא נסתרת או מובלעת. חילוק זה בין הקבצים מתבטא גם בשאלה אם לאחר התירוץ תוספות יסבירו כיצד הוא עונה על הקושיא או יתנו ללומד לעשות זאת בעצמו, או לחילופין כשתוספות מציינים לסתירה כל שהיא – האם יסבירו מהי הסתירה או יסתפקו בציון המקור הסותר.

בשולי הדברים נאמר כי מעבר לאמירה הכללית של העבודה על הידמותן של בעלי התוספות לתלמוד והיטמעותן בו, הכלים המתודולוגיים שמייחדים עבודה זו הם ההדגמה וההשוואה. בדקנו את הטיעונים המרכזיים שהועלו במחקר, וכן טיעונים חדשים, דרך דוגמאות לא מעטות, אותם השתדלנו לפרוש בצורה רחבה ככל האפשר. בבחירת הדוגמאות חתרנו אחר מקומות בהם

נחלקו בעלי התוספות על פרשנים אחרים - גאונים, רש"י, ראשונים ספרדים או חכמי פרובנס – או שנחלקו בינם לבין עצמם, וזאת כדי להשתמש בהשוואה על מנת לאפיין דרכה את שיטתם של בעלי התוספות.

תוכן עניינים

3	תקציר
16	תוכן עניינים
	<u>מבוא</u>
19	א. הגדרת המחקר
20	ב. תיאור מצב המחקר
21	ב.1. טרום אורבך
24	ב.2. אורבך - בעלי התוספות
32	ב.3. תא שמע - הספרות הפרשנית לתלמוד
38	ג. דרך ביצוע העבודה
41	ד. מבנה העבודה
42	ה. מבט לעתיד
	<u>חלק ראשון - הדיאלקטיקה של בעלי התוספות</u>
	פרק א - יסודות בחקר השיטה
44	א.1 משמעות המונח 'תוספות'
47	א.2 התוספות, התלמוד ומה שביניהם
56	א.3 הדיאלקטיקה
	פרק ב – הקושיא במשנתם של בעלי התוספות
63	ב.1 שאלות מול קושיות
65	ב.1.1 ב"ק, ב ע"א תוד"ה השור והבור
67	ב.1.2 סוכה, ל ע"א תוד"ה משום
69	ב.1.3 סוכה, ב ע"ב תוד"ה כרבי זירא
69	ב.2 קושיות ללא תירוצים
69	ב.1.2 סוכה ל ע"א תוד"ה משום
71	ב.3 קושיות מדומות
71	ב.1.3 סוכה, ב ע"א תוד"ה אמר רבה
72	ב.2.3 סוכה, ל ע"א תוד"ה משום
74	ב.4 תוספות פרשניים
74	ב.1.4 סוכה ב ע"ב תוד"ה בשלמא
78	ב.2.4 סוכה ג ע"א תוד"ה בית
79	ב.3.4 כתובות צג ע"ב, תוד"ה מאי
81	פרק ג – התירוץ: כוחו של חידוש
84	ג.1 סוכה ג ע"א תוד"ה ואין עושין
88	ג.2 סוכה, ט ע"ב ד"ה הא קא מצטרף
92	ג.3 כתובות, נב ע"א ד"ה והיו מבקשין

- 98 ג.4 מנחות, לד ע"ב תוד"ה והקורא
101 ג.5 סיכום: הקושיא כבסיס לתירוץ

102 חלק שני - דע לפני מי אתה כותב: סגנון הכתיבה של בעלי התוספות

- 103 פרק ד – כיסי וגילוי
103 ד.1 סוכה, כט ע"ב תוד"ה לולב יבש (דחייה)
107 ד.2 סוכה, ד ע"א תוד"ה ואע"ג (תירוץ)
108 ד.3 סוכה ב ע"א תוד"ה ימעט (קושיא)
113 ד.4 סוכה, ד ע"א תוד"ה והוצין (טיעונים נסיוניים ודחייתן)

118 פרק ה – לכידות

- 121 ה.1 סוכה, ד ע"א תוד"ה בית (שלילתו של תירוץ)
127 ה.2 עירובין, נו ע"א תוד"ה אמר רב הונא (הנחה המכינה את הקושיא)
130 ה.3 מגילה, ג ע"ב תוד"ה אלא (חוסר לכידות)
132 ה.4 סוכה, ג ע"א תוד"ה דאמר (סיומות - הסתייגויות)
135 ה.5 סוכה, ט ע"ב תוד"ה הא קא מצטרף (הסתייגות מחידוש)
138 ה.6 סוכה ב ע"א תוד"ה כי עביד [ה'הקדס' (Anticipation) או הרמז האפי']
140 ה.7 סוכה ב ע"א תוד"ה יש בה (הטרם)
142 ה.8 סוכה כט ע"א תוד"ה לולב (דייקנות)

חלק שלישי - הנחות העבודה של בעלי התוספות

- פרק ו – אחידות התלמוד במשנתם של בעלי התוספות
144 ו.1 רקע: הרמוניזציה של התלמוד
152 ו.2 הספק בברכות, כ ע"ב, אם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן
158 ו.3 הספק בגיטין, מה ע"א, בדין אין פדיון את השבויים יתר על כדי דמיהן
163 ו.4 הספק בגיטין, מב ע"ב, אם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה.
164 ו.5 הספק בבבא קמא, פו ע"ב, אם המבייש ישן ומת חייב או פטור
172 ו.6 הספק בנדריים, לה ע"ב, אם כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא
178 ו.7 הספק בערכין, ה ע"א, אם המקדיש דמי ראשו למזבח נדון בכבודו
183 ו.8 הספק בבבא מציעא, יז ע"ב, אם יש כתובה לאלמנה מן האירוסין
213 ו.9 הספק בזבחים, ו-ז אם קרבן עולה מכפר על עשה דלאחר הפרשה
223 ו.10 הספק במגילה, כג ע"א, אם מפטיר עולה למנין שבעה
238 ו.11 הספק בשבת, קלו ע"א במועד מילתו של תינוק שהבריא ממחלה
243 ו.12 סכום: טבלת גישות ומסקנות

חלק רביעי - מדגם וניתוח

פרק ז – סריקת ראשונים בתחילת מסכת בבא קמא

248	1.ז פתיחה
249	2.ז הצגת הנתונים
389	3.ז מיון הקושיות
391	4.ז סכום ומסקנות

נספחים

	א. שיטת ר"ת בעניין סכך הגבוה מעשרים אמה (סוכה, ט ע"ב) [נספח ל-ג.2]
395	רקע
397	הגדרת שיטת רבינו תם
405	יסוד שיטת רבינו תם
409	סכום
	ב. הוויכוח בין רבינו תם ורבינו משולם בעניין מפטיר עולה למנין שבעה (מגילה, כג ע"א)
410	[נספח ל-ו.10]
419	ביבליוגרפיה

מבוא

א. הגדרת המחקר

במסגרת חקר מפעלם של בעלי התוספות הדגישו החוקרים מקום מיוחד לחקר שיטת לימודם. עם זאת דומה שמושגי היסוד בהם נעשה שימוש רב במחקרים אלו לא הובהרו כל הצורך. שני מוקדים עמדו במרכז תיאור שיטת הלימוד: הדיאלקטיקה של בעלי התוספות, והנחתם המתודולוגית על ההרמוניה של הקורפוס התלמודי. היטיב לבטא זאת חוקר בן זמנינו:

את דרכם של בעלי התוספות ניתן לאפיין בסימנים שונים, וכבר דנו בכך כמה וכמה חוקרים ... שניים מן הסימנים קדומים וכבר נהגו באשכנז לפני שנת 1105: (א) מבחינת התוכן: השוואה של הסוגיא הנידונה עם מקורות אחרים, ממסכתות שונות, ולעיתים אף עם עניינים שאינם שייכים כלל לנושא הנדון, תוך הפשטה וחיפוש אחר

הגרעין העקרוני המשותף. (ב) מבחינת הצורה: דרך המשא ומתן הדיאלקטי.¹

למרות הסימנים הקדומים במאה הי"א אין ספק שדומינטיות של מאפיינים אלו באה לשיאה בספרות התוספות. הדיאלקטיקה היא מושג שעבר פרשנויות שונות במהלך ההיסטוריה, ומשמעותו ביחס לתיאור שיטת הלימוד של בעלי התוספות צריכה בירור. באופן כללי נאמר כעת כי ההליך הדיאלקטי כולל את השלבים השונים של המשא ומתן המופיע בטקסט. משא ומתן הינו היחס המתרחש בין יחידות שונות של הדיון בתוספות. יחידות אלו יכולות להיות קושיא ותירוץ, טענה והפרכתה, ראייה ודחייתה וכן הלאה. מהיבט אחר, ההליך הדיאלקטי יכול להתקיים הן בין שני פרשנים, כגון רש"י ותוספות, והן בין שני יחידות שונות של דברי התוספות עצמם.

ההנחה על שלמות ואחידות הקורפוס התלמודי, היא אמנם רק אחת מההנחות המתודולוגיות של בעלי התוספות, אך ללא ספק המרכזית והאופיינית ביותר במפעלם, ולו בשל העובדה שהיא זו שעוררה את חלק ניכר של הקושיות בספרות התוספות. הצביע על הנחה זו המהרש"ל עוד במאה הטי"ז, והמשיכו בכך עד לימינו אלה, אך עדיין יש צורך ללבן הן את השלכותיה של הנחה זו על אופי הדיאלקטיקה של ספרות זו, והן את ההצדקה לשימוש שנעשה בה.

מטרת מחקר זה היא ללבן מושגי יסוד אלו ואחרים, בעיקר דרך ניתוח של דוגמאות רבות בספרות התוספות והשוואתם הן מבחינה פנימית (קבצים שונים של תוספות) והן מבחינה חיצונית (לראשונים אחרים).

¹ אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 441.

ב. תיאור מצב המחקר

כאמור, בחקר שיטתם של בעלי התוספות עסקו חכמים שונים, חכמים שאף ציינו את הפן הדיאלקטי בשיטתם. עם זאת לא מצאנו מחקר שיעסוק בפירוט באופייה של דיאלקטיקה זו.² למרות האמור יש מקום לסקור כאן את עיקרי הדברים שנכתבו בנושא שיטת הלימוד של בעלי התוספות, הן מפני שתחומי המחקר קרובים זה לזה, והן מתוך הכוונה, שהזכרה בסעיף הקודם, למצוא את הזיקה שבין האופי הדיאלקטי של ספרות התוספות לבין אפיונים אחרים של שיטתם. מפאת אופייה של העבודה, והמסגרת המצומצמת של הצעה זו לא נסקור כאן את ספרות המחקר על בעלי התוספות בכלל, אלא נתמקד כאמור, בשיטת לימודם, והרוצה להרחיב ילך אצל בעלי התוספות של אורבך, וימצא את מבוקשו.³ חלק מסקירת המחקר נוגעת לפרקים מסויימים בעבודה, ולכן היא תעשה בפתיחתם של אותם פרקים, וכאן רק נציין לכך בקצרה.

²מחקר קרוב, ולו מבחינת התקופה והמקום, הוא ספרו של יונה פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, אלא שמפאת אופיה הפרשני של יצירת רש"י בניגוד ליצירת התוספות, מחקר זה מתמקד בתכונות פרשניות, ולא בשאלות השייכות למשא ומתן דיאלקטי. בכל זאת נציין לאחד הסעיפים בפרק השמיני הנקרא 'הבהרת סוגי הטיעון'. בסעיף זה נידונה הגדרתו של רש"י את חלקיה השונים של הסוגיא. יש כאן לציין שאמנם 'מחקר' כזה לא מצינו, אך ספר מסוג אחר אכן נמצא. הכוונה היא לספר ההדרכה של הרב חיים פרלמוטר, כלים ללימוד התוספות. ספר זה, כשמו כן הוא, מיועד להקנות כלים ללומד התוספות המתחיל והמתקדם, ולשם כך עוסק המחבר ברקע כללי על ספרות התוספות, לשון ותחביר בתוספות, מונחים בתוספות, וכן ברכיבים הארגומנטטיביים (ניסוח שלי) המצויים בתוספות. בייחוד מעניינות ההבחנות שלו בפרק השמיני בין סוגים שונים של תירוצים, ובפרק העשירי בין שני סוגי קושיות נסתרות. מפאת אופיו הדיאלקטי של הספר, מוקדי הדיון בדרך כלל הם המונחים השונים המופיעים בתוספות, ולא דווקא מוקדי הארגומנטציה.

על הבעיות הכלליות בחקר המתודולוגיה של הספרות הרבנית, ראה ש"ז הבלין, רבי אברהם הלוי מחבר שו"ת גנת ורדים ובני דורו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוספיה, חלק א, פרק ב, עמ' 18 – 24, שם, פ"ו, עמ' 168 – 184.

³ ביבליוגרפיה נרחבת של מחקרים ראה אצל אורבך, עמ' 32, הערה 1.

1.2 טרום אורבך

בחקר שיטת הלימוד של בעלי התוספות עסק עוד באמצעה של המאה הי"ט אייזיק הירש וויס בספרו 'דור דור ודורשיו' סוף חלק ד'.⁴ וייס שיקע כאן את עיקרי חיבורו הקודם, 'תולדות רבינו יעקב תם'.⁵ וייס הוא מהראשונים שהדגיש את התפיסה כי בעלי התוספות הם בעצם ממשיכיהם של חכמי התלמוד, התנאים והאמוראים, 'ונוכל לומר כי מעשה אלה החכמים בבקרת עניני התלמוד הוא כמו המשך לתלמוד'. בקשר לרבינו תם (להלן ר"ת) הוא מזכיר את יחסו האמביוולנטי לכאורה לפלפול, כשמחד הוא יוצא כנגד המפלפלים ומאידך הוא מעיד על עצמו כי אפילו כשיש בתלמוד חייב במקום אחד ופטור במקום אחר אנו מתרצים יפה כ"ש קושיות אחרות', ומכאן יוצא וייס לחלק בין פלפול לפלפול.⁶ ביתר הדגשה עוסק וויס ביחסו המורכב של ר"ת לענייני גירסא. שוב, מצד אחד יצא ר"ת בחריפות כנגד מגיחי הספרים מדעתם, אך מצד שני מצינו לו עצמו שהגיה בספרים. מחקר חלוצי עורך וייס בספר הישר, על מחברו, עריכתו, נוסחיו, שיטתו, השוואתו לתוספות וכו'.

את דיונו בשיטת הלימוד של ר"ת ניתן לסכם בחמש נקודות:

א. היחס בין סברא לראיה: ר"ת נמנע לסמוך על סברא ללא ראיה, אותה הוא מכנה 'דעת הכרס', אך שתי הסתייגויות לכך, הראשונה - כאשר הסברא מיסדת בשכל כל איש מבין, מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה, והשנייה - 'בהשתדלו לבאר הלכה או מאמר בתלמוד האמורים סתם בלי טעם והוא נותן טעם בסברתו ... כי הדבר המתפרש ... הלא הוא עצמו הראיה'.⁷

ב. 'תוספותיו הן גם אוצר טוב לכללי הגמרא הנאותים להורות מנהג לשונותיה וסגנון משאה ומתנה'.

⁴ פרק שלושים, עמ' 296 – 312.

⁵ חיבור זה התפרסם בהמשכים (עשרה פרקים) בכתב העת בית תלמוד, חלק ג (תרמ"ג), ויצא באותה שנה גם כמחברת ג בסידרה של א"ה וייס שנקראה 'תולדות גדולי ישראל'.

⁶ ראה בהרחבה בהערה שבתחילת הפרק השלישי.

⁷ על השימוש בסברא אצל ר"ת הרחיב וייס בחיבורו 'תולדות רבינו יעקב תם' (ראה לעיל) פרק שישי.

שם אף הדגים מקומות בהם הציע ר"ת תם ראיה לסברתו ומצד שני גם מקומות בהם הסתפק בסברא בלבד, ראה עמ' 193 - 194, והערות 1-5.

ג. 'בכל עת מצא היתה השתדלותו לבאר מלות ודבורים קשים בתלמוד'.
 ד. לפעמים נהג לדרוש את המקרא.⁸
 ה. לא בטל בגלל קושיותיו את דברי התלמוד, ומפני כך השתמש לפעמים בפלפול כדי להעמיד דברי הקדמונים, 'ואם הוכרח להסב פני הענין מדבר אל הפוכו אל נחשב זה בעיניו כחולק על הגמרא כי לפי פתרונו דעתו ודעת הגמרא שוות'. אף מהגהות הנוסח לא נמנע לשם מטרה זו, 'ואך לעתים רחוקות הניח הדבר בתימה'.⁹
 פולמוס חשוב גרמה התיאוריה מחודשת של וייס הנוגעת לדרך פסיקתו של ר"ת, בה הוא טוען כי 'כמדת משכילי האמוראים היתה גם מדתו להיות נוטה יותר להקל מלהעמיס על העם חומרא יתירה', והוא הולך ומונה קולות שונות של ר"ת. כאמור, תיאוריה זו עוררה התנגדות קשה בקרב חוקרים שונים, כפי שיפורט מאוחר יותר.
 חוקר חשוב, ומעט נשכת, הוא אביגדור אופטוביצר, שהוציא לאור במהדורה מדעית את ספר הראבי"ה לרבינו אליעזר בן יואל הלוי, ראש חכמי אשכנז במפנה המאות הי"ב והי"ג. אחד הכרכים במהדורה זו (שיצא אחרון - ירושלים, תרצ"ץ) הוא כרך מבוא הכולל בין השאר דיון על הראבי"ה עצמו, תולדותיו וספריו, ועל חכמים וספרים המוזכרים בספר הראבי"ה. הפרק השמיני במבוא זה נקרא 'תולדות החכמים הנזכרים בספר', ובו אוצר בלום (המתפרסם על פני כמאה וחמשה עשר עמודים) על בעלי התוספות, בני דורם מאשכנז ואחרים. אחד הערכים הארוכים, אם לא הארוך ביותר, הוא הערך על ר"ת (תשעה עמודים).¹⁰ תוך סקירתו זו הוא דן בתולדותיו, בספר הישר, בקשריו עם בני דורו, ואף תוהה על 'אופיו ותכונת רוחו'. בקשר לשיטת הלימוד הוא חוזר על דברי וייס בעניין היחס האמביוולנטי להגהות נוסח ולפלפול, אלא שבניגוד לוויס הנוטה לחלק בין פלפול לפלפול, ובכך ליישב את ההדורים, מסתייג אופטוביצר באמירתו השנונה כי 'ודאי שיש לחלק בין הגהה להגהה ובין פלפול לפלפול, אבל בזה כבר מתקרבים אל הפלפול'.¹¹

⁸ ובהרחבה ב'תולדות ר"ת', פרק שישי, עמ' 195, הערה 8. י"ד גילת, 'מדרש הכתובים בתקופה הבתרתלמודית', מציין דוגמאות שונות למדרש הכתובים הבתרתלמודי, אך לא מציין דוגמאות מבעלי התוספות, לבד דוגמא אחת (עמ' 224 – 225) מהיראים והסמ"ג בעניין הירידה למצרים.

⁹ ראה על כך בהרחבה בתולדות ר"ת פרק רביעי.

¹⁰ עמ' 357 – 366.

¹¹ עמ' 359.

בראשית שנות הארבעים (תש"ד – תש"ו) פרסם חיים צ'רנוביץ (המכונה 'רב צעיר') את 'תולדות הפוסקים' אשר לו, ובחלק ב הקדיש לבעלי התוספות כחמישים וחמישה עמודים. אמנם במסגרת ספר זה עיקר עניינו הוא ב'שיטה הפסקנית של בעלי התוספות', דהיינו לספרי הפסק הן כתבו (הראב"ן, הראב"ה, האור זרוע וכו'), אך הוא רואה צורך להקדים 'סקירה כללית על דרך הלמוד של בעלי התוספות בכלל', ולכך מוקדשים תשעה עשר עמודים (20 – 39). לאחר שהוא מפליג בפתיחתו על הדמיון הרב בין בעלי התוספות לתלמוד ('אלמלי לא היה נחתם התלמוד באופן שפירושי התוספות היו נבלעים בתוך סוגית הגמרא, היו הם בלי ספק מתערבים ומתאחדים יחד שלם בתוך ההוויות של השמעות בלי שום הפרש של שביל בפני עצמו, כאלו לא היה ביו יצירה של זו ושל זו שום הפסק של דורות ושל מאורעות וגלגולים הסטוריים'),¹² כל הסקירה מוקדשת לנסיון ייחודי ומעניין, ללא שניסח זאת במפורש, למיין את דברי (או 'דבורי') התוספות, לפי ארבע קטגוריות: 'א' פירושים על סוגיות השמעתא וביורר הגרסאות', 'ב' השואת המקורות וישוב הסתירות שממקום למקום, 'ג' מלואים והשלמה להש"ס, 'ד' פסקי הלכות'. את הקטגוריה השלישית הוא חוזר ומחלק 'לשלושה ענפים שהן: א' הסברה, ב' בקרת (וג' מלואים'.¹³

¹² ראה באריכות בפרק הראשון סעיף 2.

¹³ דומה שכל כולה של הקטגוריה השלישית על שלושת ענפיה מיותרת: הסברה אינה מטרה עצמאית אצל בעלי התוספות, לא באו הם 'להטעים ולהסביר שיטות בעלי המאמרים ע"י התעמקות יותר פנימית ויותר חודרת לתוך עומק פנים הסברות של בעלי המחלוקת והשיטות השונות', אלא כשהייתה מתעוררת קושיא, וניתן ליישבה על ידי הסבר מחודש בעמדות הצדדים נזקקו לכך התוספות. ראייה גדולה לדבר שאף הדוגמאות שצ'רנוביץ עצמו מציע שם פותחות בקושיא. אמנם נכון הוא, שלעתים קושייתם היתה מה ההוה אמינא של המקשן, ומתוך כך הסבירו התוספות גם את דעתו של המקשן, אך זה כבר נובע משיטתם על שלמות התלמוד, כפי שהמשיך שם צ'רנוביץ. אף הבקורת אינה שייכת בדווקא לקטגוריה בפני עצמה, שכן וודאי שגם הסתירות בין הסוגיות שבקטגוריה השנייה הינן חלק מהבקורת. 'המלואים' הינם חלק מקושיות התוספות בכלל, אלא שצ'רנוביץ בוחר להדגים תחת ענף זה את הקושיות שבעלי התוספות 'העתיקו' מסגנונו של התלמוד עצמו במקומות אחרים. לדעתי הגיוני יותר לאחד את הקטגוריה השנייה והשלישית תחת הכותרת: 'בקורת', וקטגוריה זו תחולק לסוגים שונים של קושיות שתוספות מעלים על

ב.2 אורבך: בעלי התוספות

בעלי התוספות, יצירתו המונומנטלית של פרופ' אפרים אלימלך אורבך, היא ללא ספק היצירה החשובה ביותר בחקר בעלי התוספות.¹⁴ שני כרכיו של הספר (במהדורה הרביעית המתוקנת, ירושלים, תש"מ), כוללים שלושה ענפים בחקר בעלי התוספות: 'תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם', כלשון כותרת המשנה של הספר. עניינינו שלנו הוא בעיקר בצלע השלישית של המשולש: 'שיטתם'.¹⁵ לצלע זו הוקדש הפרק הי"ד בספר: 'דרכם של בעלי התוספות בפירוש התלמוד ובפסק ההלכה והיצירה המשפטית בסביבתם', אך גם בפרקים אחרים בספר ניתן למצוא אמירות הנוגעות לשיטת לימודם. כיוון שרבים מהחוקרים שעסקו בנושא הגיבו והעירו על ספרו, תוך כדי הסקירה דלהלן, במקומות המתאימים, נציין גם לביקורות.¹⁶ להלן נסקור בקצרה את העניינים הנדונים בפרק הי"ד, ונזכיר דרך אגב אף מהפרקים האחרים.

התלמוד: קושיות הנובעות מהשוואת סוגיות, קושיות מקומיות על מהלך הסוגיא, אותן תוספות שואלים פעמים רבות על פי סגנונו של התלמוד עצמו (ולמעשה וכו').

¹⁴ וכבר מבקריו הראשונים עמדו על חשיבותו של החיבור: 'שום אסכולה הלכתית לא זכתה עד עתה לתיאור מקיף וממצה כזה של אישיה ועניניה' (יעקב כ"ץ, 'על בעלי התוספות לא"א אורבך' (להלן: כ"ץ), עמ' 1); 'ספר גדול זה, המאלף ומגרה כאחד בסכמו את הישגי המחקר ההיסטורי ובציינו את האפשרויות המרובות להרחבת המחקר והעמקתו, ייהפך בלי ספק לאחד מספרי היסוד והמופת בשטח ההיסטוריוגרפיה של ימי הביניים ובפרט של תולדות הספרות ההלכתית'. (יצחק טברסקי, [בקורת על] בעלי התוספות' (להלן: טברסקי), עמ' 218), ושוב בסוף מאמרו (עמ' 227): 'עם הופעתו קנה לו הספר שביטה בעולם התורני והמדע, ושום רוח, מצויה או בלתי-מצויה, לא תעקור אותו'.

¹⁵ על היחס בין שלושה ענפים אלו בגילגוליו השונים של הספר, החל מהמהדורה הגרמנית: Die Entstehung und Redaction unserer Tossafot, Breslau (1937), ראה: זוסמן, 'מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך' (להלן: זוסמן, מפעלו), עמ' 37 – 40.

¹⁶ יש לציין כי הביקורות אליהן נתייחס נכתבו על המהדורה הראשונה של בעלי התוספות (תש"ו), ויש מקומות במהדורה הרביעית (תש"מ) בהם ענה אורבך למגיביו, וראה זוסמן, מפעלו, עמ' 33, הערה 47.

הסעיף הראשון, מתוך שבעה הקיימים בפרק הי"ד, מהווה מעין מבוא לפרק כולו, ודבר זה בא לידי ביטוי באמירותיו הכוללניות, אלא שמכל מקום, ואולי דווקא מתוך אופיו הכללי, סעיף זה הוא היותר קרוב למטרת מחקרינו. אורבך פותח באמירה החשובה כי למרות האישים המרובים, המקומות השונים, ואורך התקופה הנידונה, בסופו של חשבון שיטתם של ר"ת ורה"י, של הראב"ן ורהיב"א, של ספר התרומה ו'ספר ייחוס תנאים ואמוראים', של הסמ"ג וספר הרוקח, בפירושה וליבונה של הסוגיא התלמודית, ובירור פסק ההלכה בתשובות על שאלות שנתעוררו – היתה אחת ויחידה, והיא: השיטה הדיאלקטית-ביקורתית.¹⁷ הוא מבחין בין המגמה המעשית של פסיקת הלכה והמגמה העיונית של פרשנות הסוגיא אך מדגיש את יחסי הגומלין ביניהם: 'גם כשהיו עסוקים בפירוש הסוגיא התלמודית, לא אבדה להם לבעלי התוספות הזיקה למציאות ולשאלותיה, וכשבאו להשיב עליהן או לסכם פסק הלכה, לא יכלו להינתק מהשיטה הדיאלקטית ביקורתית הן בדרך הדיון והן בהרצאת העניינים'.¹⁸ הוא מציין את המסגרת של 'משא ומתן' הקיימת בתוספות, ומבחין בין סוגים צורניים שונים: "לפעמים הצורה היא צורת דו-שיח, שבו מופיעים הנושאים והנותנים, אבל בדרך כלל ההרצאה היא בדרך יקשה לר"ת ... ותירץ ר"י ...".

¹⁷ ראה להלן בפרק הראשון, סעיף 3: 'הדיאלקטיקה', שהרחבנו בנקודה זו.

¹⁸ במאמרו של שמחה עמנואל, ' "ואיש על מקמו מבואר שמו": לתולדותיו של ר' ברוך בר יצחק', עמ' 437 – 440, מוצגת הגישה כי חכמי צרפת עסקו בפסיקה כאחיהם האשכנזים, וזאת על פי ממצאו שר' ברוך (מ'וורמייזא) בעל ספר התרומה כלל אינו מוורמייזא אלא מצרפת הוא. לאור זאת בהערה 70 שם הוא מציין להיפוך מסויים בין גישת אורבך (בתחילת הפרק השמיני, עמ' 345) לגישתו שלו: בעוד שאורבך טוען שחכמי אשכנז הגיעו (גם בסוף המאה הי"ב) ללמוד בצרפת, אך למרות זאת הסתמן הבדל חשוב בכך שעיקר פעילותם של חכמי צרפת היתה חיבורם של תוספות ואילו אצל חכמי אשכנז נעשו ספרי הפסקים עיקר, הרי שלפי עמנואל חכמי אשכנז לא הגיעו באותה תקופה ללמוד בצרפת, אך דווקא חכמי צרפת עצמם, ובראשם רבי ברוך הנ"ל עסקו אף הם בספרות הפסק (עם זאת דומה שאף עמנואל מודה בעיקר החלוקה, ראה בספרו, שבירי לוחות, עמ' יא: 'חכמי צרפת כתבו בעיקר תוספות ... ואילו חכמי גרמניה הרבו לכתוב חיבורים שאינם תוספות', וראה עוד שם עמ' 279-280, שדחה את הדעה שר"ת חיבר ספרי פסקים). רק נעיר כי דווקא במקום שציטטנו כאן, תחילת הפרק הי"ד, נראה כי אורבך עצמו אינו רואה הבדל מהותי בין שני סוגי החיבורים.

או בדרך מונולוג דיאלקטי 'ואם תאמר ... ויש לומר ...'. עוד הוא מציין לדמיון בין התגבשותה של הספרות התלמודית (עריכה מאוחרת, אנונימיות של המחברים) לזו של בעלי התוספות, עובדה המובילה אותו להשוואה המפורסמת בין התלמוד והתוספות.¹⁹

ניתן לתמצת את דבריו ולומר כי שיטת בעלי התוספות מהווה המשך לדרך התלמוד, דבר שכפי שראינו כבר וייס הדגישו, ושיטה זו מתאפיינת ברוח חופש, וויכוח חופשי ובקורת חריפה.

בסעיף [ב] של הפרק עוסק אורבך ביחסם של בעלי התוספות לענייני נוסח הטקסט. אין זה מעניינינו לסקור את פרטי הדברים, אך חשוב לציין כי כבר כאן מסתמנת המגמה שהולכת ומתפשטת לאורכו של הפרק לאתר נקודות דמיון, אם לא מעבר לכך, בין דרכם של בעלי התוספות לדרכם של חוקרים תלמודיים מבית המדרש של חכמת ישראל ומדעי היהדות. אופייני הוא המשפט הבא המופיע לקראת סוף הסעיף: 'נסיים את דברינו בסעיף זה בשתי דוגמאות מאלפות ביותר לגישתם הביקורתית של בעלי התוספות, שאין בינה לבין דרכם של פילולוגים מודרניים ולא-כלום'.²⁰

¹⁹ ראה בהרחבה, להלן בפרק השישי של העבודה, סעיף 1.

²⁰ שם, עמ' 688. טברסקי (עמ' 223) עמד על חסרונן של תיאור זה: 'בא כאן תיאור מאיר עיניים של כמה פרשיות בהלכות בדיקת טכסט והגהתו, שימוש בירושלמי ובמדרשי הלכה, וכדומה, אך אין התעמקות הלכית. אין אנו עומדים על תכונותיה הפנימיות ואין אנחנו מכירים את סוד חיוניותה של שיטת תוספות. נחוץ להגדיר מהותה של שיטה זו ולציין את המוקדם והמאוחר בשלבי התפתחותה'. בהקשר זה (ובלי קשר לאורבך עצמו המאוחר לאופטוביצר כמובן) מעניינים הם דבריו החריפים של אביגדור אופטוביצר ב'הקדמה קצרה' לספר מבוא הראבי"ה (עמ' יא-יב): 'וזהו האסון אצל רושמי רשימות על פי ספרי הלכה שהם רודפים אחר שמות ואם ימצאו שם חכם או סופר משתמשים בו מבלי תת לב אל הענין והדברים שבהם נזכר, ורדיפה זו היא מקור לטעויות ושגיאות הרבה אצל רושמי חכמים וספרים, וגם המתוקנים שבהם כגון ר' חיים מיכל וצונץ לא נמלטו ממכשול זה. ראיות הרבה אצלנו כאן. ואצלי היתה עיקר עבודתי הספר ותוכנו הלימודי-הלכתי, ומה שיצא מתוך העבודה למבוא הם שבלים מאחרי הקוצר ואספתים ועשיתים גורן...'. וראה עוד ביקורתו של שלום רוזנברג, 'בין פשט לדרש', עמ' 94-95 על יחס לא פרופורציונלי בין פרשנות למדעי עזר בלימוד התנ"ך: 'המשתמש בתנ"ך כמקור להסטוריה, גיאוגרפיה, מנהגים וכו' הופך אותו לספר עזר, טפל לעיקר'.

בסעיף [ג] נידונה זיקתם של בעלי התוספות לרש"י ופירושו. לענייניו חשובה הגדרת תפקידם של התוספות מבחינה זאת: 'בפירוש הסוגיא התלמודית משלימים בעלי התוספות את פירוש רש"י ומרחיבים את גבולותיו כאחד. הם משלימים ... הן על ידי ביאור דבריו והן על ידי דחייתם והבאת פירושים אחרים במקומם, וגם על ידי הוספת פירוש למקום שלא נתפרש על ידי רש"י. ... ברם כשבעלי התוספות פורצים את גבולותיה של הסוגיא, תוך השוואת המקורות המקבילים, תוך חיפוש אחרי נימוקים, סברות והבחנות, שאינן מפורשות בה, העלאת בעיות ועיונים שלא נתבררו בה אגב לימוד הסתום מן המפורש – הרי דבריהם פוסקים מלהיות פירוש לתלמוד, או תוספות לפירוש רש"י, והם יוצאים להיות חידושים ותוספות לתלמוד גופו'.²¹ חשובה גם שאלת ההתייחסות אליו כסמכות מחייבת: 'עם כל ההערצה שהעריצו בעלי התוספות את רש"י ואת פירושו, הרי יחסם אליהם הוא יחס ביקורתי ללא משוא פנים, ואם כי ראו עצמם תלמידיו ותלמידי תלמידיו, חלקו על דבריו'. (עמ' 689). אגב הדיון בביקורת פירושו של רש"י, דן המחבר בשימושם של תוספות בספרים כמו הערוך, רבינו חננאל, וחיפושם אחר המקורות לאזכורים השונים בתלמוד, אם זה מקורות בפסוקים, ואם זה מברייטות ומימרות ברחבי התלמוד.

סעיף [ד] עוסק בהשוואת הסוגיא המתפרשת אל חיבורים מחוץ לבבלי: תוספתא, מדרשי הלכה, ירושלמי (ביחס לאחרון דן המחבר בהרחבה מרובה, בין השאר בהתייחסות התוספות למקרים של סתירה בין שני התלמודים, הן להתייחסותם הפרשנית, והן להכרעתם ההלכתית), ומדרשי אגדה.²² בסופו של סעיף זה מופיע מעין נספח, מבחינה זאת שאינו מהווה המשך למה שקדם אלא

²¹ על היחס לרש"י ראה בהרחבה להלן בפרק הראשון סעיף 1.

²² יש מקום לציין כאן למחלוקת חשובה בין אורבך ל"נ אפשטיין. האחרון יצא לחלק בין בתי המדרש של צרפת לאלו של גרמניה (ואף בגרמניה גופא בין מגנצא לוורמייזא, להלן נתייחס לוורמייזא כמייצגת את ביהמ"ד הגרמני), שבעוד שהראשונים מצטיינים ב'דיון דיאלקטי מפותח, וממשיכים על ידי כך לפתח את סוגיית התלמוד' (זוסמן, מפעלו, עמוד 51 הערה 87, וראה עוד: זוסמן, 'מסורת לימוד ומסורת נוסח של התלמוד הירושלמי', עמ' 14 הערה 11), הרי האחרונים מתאפיינים בגישה פשטנית, העוסקת 'בניתוח שיטות התלמוד ובהשוואת המקורות המקבילים שבבבלי ובירושלמי, שבתוספתא ובמדרשי ההלכה' (אפשטיין, מחקרים, עמ' 663). על היחס לירושלמי מגיב אורבך: 'י"נ אפשטיין הולך לשיטתו, והוא סבור שהתוספות של חכמי אשכנז הפשטניות יותר עוסקות גם יותר בהשוואת המקורות המקבילים שבירושלמי.

דווקא הסתייגות, ובה טוען אורבך, שלמרות ההשוואות והעיסוק בספרות מקבילה עיקר עיונם היה הסוגיא המתפרשת והמאמר המשמש נקודת מוצא. מה שניתן לדייק מהסוגיא במקומה, קודם למה שניתן לדייק ממקום אחר, ואין צריך לומר ממסכת אחרת, ומה שניתן ללמוד מהבבלי קודם לכל לימוד ממקום אחר.²³

לפנינו אמירה מעניינת על היחס של בעלי התוספות אל הסוגיא המקומית. למרות שמקובל לראות עיקר חידושם של בעלי התוספות כהשוואה של סוגיות הבבלי זו לזו, מחדש כאן המחבר שבעלי התוספות רואים עדיפות בטיפול בסוגיא המקומית על פני ההשוואות למיניהם. המחבר לא מפנה כאן למקורות כדי להוכיח את דבריו, אך אנו מציינים נקודה זו בייחוד משום שיש לה השלכה לדברים שנרצה להוכיח במהלך המחקר.²³

מכאן עובר אורבך למנות הנחות שונות של תוספות שעמדו בבסיס יחסם לסוגיא כגון: 'התלמוד הוא שלם ודבריו כולם הם דברי אמת' או 'הם ידעו שלעתים כל מערכת הקושיות והתירושים אינה אלא מעשה-ידי העורך'. עוד הוא מוסיף שמתוך ניתוחם היסודי את הסוגיא ומתוך דמיון דרך נתוח זו לדרכו של התלמוד עצמו 'פעמים משלימים תוספות את מה שהחסירו לדעתם האמוראים ומסדרי התלמוד, והוא מצטט כמה סוגי השלמות כאלו כגון: 'היה יכול לומר ולטעמך ולא קאמר', והוא מסכם: "כל עמוד ועמוד בתוספות מעיד על המידה, שבה סיגלו לעצמם את דרך התלמוד הבבלי עד שעשאוהו לדרכם הם. מכאן גם הביקורת העצמית על פירושיהם שלהם; גם אותם בוחנים אם תואמים הם את 'דרך הש"ס'. ניתן אם כן לסכם חלק זה ולומר, שהשוואת שיטת התלמוד לשיטת התוספות עליה דובר בתחילת הפרק מקבלת את ביסוסה בקטע זה. השוואה זו מתמקדת בזהות בין קושיות המצויות בתלמוד לקושיות המצויות בתוספות, וכן על מונחים כללים הנמצאים בשניהם. עדיין לא נתבררה לנו מהי אותה שיטה העומדת בבסיס אותן קושיות או אותם מונחים.

סעיף [ה] מהווה מעין המשך לסופו של סעיף [ד], ובו מפרט המחבר את הכללים השונים בדרכי התלמוד, אליהם הגיעו תוספות תוך כדי עיונם, כללים ה'מצטרפים למתודולוגיה שלמה של תלמוד'. למרות הקירבה בין התחומים, ולעתים אולי גם העירוב ביניהם, יש להבחין בין כללים אלו לבין תכונות השיטה הדיאלקטית אותה אנו מחפשים. ראשית, כללים אלו הינם 'כללי

אולם הדברים שהעלינו בפרקים הקודמים אינם מאשרים ... ואין בין חכמי אשכנז לחכמי צרפת בתחום

זה. (בעה"ת, עמ' 704).

²³ראה להלן פרק א סעיף 3.

התלמודי ולא כללי התוספות, שכן הם מתארים את דרכן של התלמוד, ואילו אנו מחפשים אחר דרכיהם של בעלי התוספות. אך לא בזה עיקר החילוק, שכן אם היינו מוצאים את כללי השיטה הדיאלקטית שבתלמוד הרי כבר בכך התקדמנו רבות. הנקודה היא שכללים אלו שמנויים כאן עוסקים בעיקרם בשאלות 'שאנו רגילים לכוונתן כיום שאלות מתודולוגיות ובעיות מבוא' (עמ' 720). נדגים כמה מכללים אלו כפי שניסחם אורבך: "לדעת ר"ת 'המשניות היו קודם רבי אלא שרבי סדרם'"; 'לשון המשנה לשון קצרה היא'; 'המשנה כולה ... היו שגורות בפי האמוראים'; 'אורח הש"ס הוא לפרש דבריו דרך קושיא ותירוץ, גם אם הטעם כבר ידוע מעיקרו, וכן הלאה. בסיומה של פסקה זו חוזר אורבך שוב על הזיקה בין שיטת התוספות למחקר המודרני: 'עניינים חשובים ... שעמדו עליהם בעלי התוספות, זכו להבנה הדרושה רק מצד בעלי המחקר התלמודי החדש, שבמקרים לא מעטים קיבלו את רעיונותיהם של בעלי התוספות ובנו מהם שיטות ...'.
 סעיף [ו] דן ביחס בין שתי המגמות שנזכרו בתחילת הפרק, המגמה ההלכתית והמגמה העיונית פרשנית. אורבך, לשיטתו בתחילת הפרק, מסרב לראות בידול בין שתי המגמות, ולכן טוען כי 'בתוספות לתלמוד לא התעלמו ממגמת ההוראה, ובפסקים ובתשובות לא ויתרו על פירושיהם וחידושיהם'. מטבע הדברים, כיוון שעיקר עניינינו הוא בדרך לימודם הרי שפחות נעסוק ביחסם לפסיקת ההלכה, אלא שמכל מקום יש לנו עניין בקביעתו המקורית של אורבך הרואה בפסיקת ההלכה מעין מגמת-על של דרך לימודם:

שיטת לימודם של בעלי התוספות על הדיוקים, החילוקים, הסברות והחידושים נתנה בידיהם מכשירים יעילים להארמוניזאציה, לעקיפה, להבהרתם של מונחים וגדרים, לפיתוחם ולהעברתם מתחום לתחום. ר"ת אמר על עצמו 'כשיש בתלמוד חייב במקום אחד ופטור במקום אחר אנו מתרצים יפה' ... לעתים נבעו הפתרונות אגב הלימוד והעיון, ולעתים נמצאו רק מחמת לחץ התנאים. היתה זאת שיטת לימוד, שעם כל הפלפול המופשט ... הייתה צורך החיים ממש

יש להדגיש כי על אף ההתייחסות שיש כאן לדרך הלימוד, ל'פלפול המופשט', ל'דיוקים' וכו', עדיין אמירה זו של המחבר לא עוסקת בדרך הלימוד עצמה, אלא במגמות שלה. פן נוסף של הדיון במגמותיה של פסיקת ההלכה של התוספות התפתח לפולמוס מרכזי אצל החוקרים השונים

בייחוד סביב דמותו של ר"ת,²⁴ וכוונתי לשאלת היחס בין תנאי או אולי תביעות המציאות והחיים לבין פרשנות המקורות. כזכור וייס קבע כי מידתו של ר"ת היא 'להיות נוטה יותר להקל מלהעמיס על העם חומרא יתירה'. אורבך בפרק הנוכחי לא מתייחס ישירות לדיון בר"ת (זאת הוא עושה בתחילת הפרק על ר"ת, עמ' 60), ובאופן כללי הוא טוען כי למרות החזות הפרשנית הטהורה המשתקפת מספרות התוספות, כאילו אין הבדל 'אם המדובר בשאלת קבלנות על-ידי נכרי לבנות בשבת, או בשולח קרבנותיו ממדינת הים אם כהן מניף על ידו', בכל זאת 'מבצבצת ועולה גם מתוך התוספות עצמן ומתוך הפסקים, מציאות הימים ההם על תביעותיה ועל תנאיה המתחלפים, שהרי סוף סוף 'לא יכלו החכמים להתעלם מהצורך ליישב את מנהג העולם והיה עליהם להתחשב

²⁴ בנוגע לר"ת יש לציין את עבודת הדוקטורט של רמי ריינר 'רבינו תם ובני דורו, קשרים, השפעות ודרכי לימודו בתלמוד' (להלן: ריינר, ר"ת), שבין השאר נמצאים בה כמה איפיונים לדרכו הפרשנית של ר"ת, אלא שמפאת אופייה של העבודה, מתמקד המחבר בסוגיות שעמדו במרכזו של פולמוס בין ר"ת לבעלי התוספות האחרים, כגון הר"י מאורליינ"ש ורבינו משולם ממלון, מה שמשווה לחלק זה של עבודתו דמות של מחקר משווה. נזכיר כאן רק שתי דוגמאות, האחת מהפולמוס עם הר"י מאורליינ"ש בסוגיית 'טעם כעיקר': 'דיונו של ר"ת היה מקיף יותר מבחינת מספר הסוגיות שהוקשו זו לזו, אולם נדמה שייחודו העיקרי הוא בכך שהכיל מבנה חדש שלקיומו בסוגיה זו לא היה כל רמז בתלמוד'. (עמ' 164). וראה בייחוד שם (עמ' 165 – 166) את הדיון בעקרונות המתודולוגיים אותם מנסח ר"ת בסימנים נה – נו שבספר הישר. בפרק השביעי העוסק בפולמוס עם רבינו משולם מנסח ריינר ארבעה מחלוקות עקרוניות בין השניים: 'א. פרשנות על בסיס השוואת מונחים ב. נגישות ישירה לחומר שאינו תלמוד ... ג. מעמד החומר התלמודי ... ד. שיקולים חוץ תלמודיים ... (עמ' 291 – 292). יש להעיר כי שלושת הסעיפים האחרונים עוסקים ביחס למקורות חוץ תלמודיים: ספרות המקרא והתנאים, מנהג והסברה ההגיונית. הסעיף הראשון עוסק בהנחת יסוד פרטית: האם מונח המופיע במקומות שונים בתלמוד חייב להתפרש באופן אחיד או לא. אין בנקודות אלו כדי לתרום למחקרינו על אופיו של המשא ומתן אצל בעלי התוספות. מכל מקום מן הסעיף הראשון מתפתחת ההשערה כי לדעת ר"ת 'בדיקת הקשר הסוגיא קודמת לפרשנות ההשוואתית הנקוטה בידי רבינו משולם' (עמ' 296), ואם כוונת ריינר לצאת אל מחוץ לפרשנות מונחים גרידא, ולטעון זאת על פרשנות הסוגיא בכללה, הרי שנימת הדברים כאן שונה מנימת דבריו של סולוביצ'יק, 'יינם', עמ' 28 – 9, המצוטטים להלן.

ב"מעשים שבכל יום" (עמ' 740). כאמור, חוקרים רבים דנו במגמת הפסיקה של ר"ת בפרט ובעלי התוספות בכלל, אך אין פולמוס זה נוגע למאפיין הדיאלקטי של דרך הלימוד, ולכן לא נרחיב עוד בנושא.²⁵

עוד דן המחבר בסעיף זה על ההתייחסות של חכמי ההלכה המאוחרים לפסקי ההלכה הנובעים מפרשנותם של התוספות, אך זה כבר חורג מתחומינו.

סעיף [ז] עוסק ביחס דרכם של בעלי התוספות לסביבתם הנוכרית. מעבר לאיתורם של עובדות היסטוריות המעידות על קשר כזה או אחר, ומעבר להשוואת דרכי ההתפתחות החיצונית וההתגבשות של הטקסטים משני הצדדים (כגון כתיבת החידושים או ההערות בשולי הטקסט הנחקר),²⁶ עוסק המחבר אף בהשוואה הנובעת מניתוח שיטות הלמידה והחשיבה של שני העולמות. מבחינה זו עוסק אורבך במאפיין מרכזי אחד:

הנחה משותפת לגלוסטרים ולקאנוניסטים היא, שסתירות שבמקורות ניתן ליישבן וחובה ליישבן, עצם השוואתם של מקורות שונים, של כללים וחוקים דומים, מסייעת לעמוד על המאפיין של כל אחד מהם. החילוק (distinctio) בא לקבוע הבחנות ותת-הבחנות, המבטלות סתירות ממשיות, או מדומות.

בהמשך בוחן המחבר צדדים נוספים שניתן להצביע מהם על הקבלה בדרך הלימוד, כגון העיסוק בנוסחאות, פסיקת הלכה למעשה וכדומה, ואף הקבלות תוכניות כל שהן הוא מוצא, אך בעניין השיטה הדיאלקטית הרי עיקרי הדברים מתמצים בפסיקה שציטטנו. מתוך כל אלה אומר המחבר כי למרות ההבדלים שבין בעה"ת לחכמי הנוכרים ברקע המדיני והחברתי וביחס ליצירה הרוחנית

²⁵ ראה: אלבק שלום, 'יחסו של ר"ת לבעיות זמנו'; ביחס לדברי אורבך: טברסקי, עמ' 221 – 222; כ"ץ, עמ' 13; ח"ה בן ששון, 'הנהגתה של תורה', עמ' 46 – 48; זוסמן, מפעלו, עמ' 45 – 46; תא שמע, הספרות הפרשנית, א, עמ' 76 – 81, וראה שם סיכום דעות החוקרים בעניין [בעמ' 81 כתב תא שמע: 'גישה נוספת, שונה מקודמותיה ונכונה – לדעתי מכולן, תידון להלן'. ברם, לאחר מכן הוא עובר לדון ביחס חכמי אשכנז לתוספות, ובהשוואת מפעל הגלוסטרים לספרות התוספות, ואין לכאורה קיום להבטחתו הנ"ל. ואולי כוונתו למה שכתב בסוף הפרק עמ' 91 – 92 על זיקתם של בעלי התוספות לספרות התלמודית, ראה להלן סיכום הדברים]. סקירה נוספת של הדעות השונות בסוגיית יחס ההלכה למציאות, ראה: ריינר, רבינו תם, עמ' 8 – 18.

²⁶ ראה להלן בפרק הראשון סעיף 2: 'התוספות, התלמוד ומה שביניהן'.

הרינו עומדים ותוהים בפני מידת ההשתוות והדמיון, שאנו נתקלים בהם בשני המחנות בשיטות הנקוטות בידיהן לפתרון של בעיות וקשיים...'. המחבר לא מסכים למצוא פשר לתייה זו בהשפעה של צד אחד על משנהו, שהרי 'מפגש ממשי לא התקיים ביניהם באותו תחום של פעילות מרכזית וחיונית', ולכן הוא מסיים פרק זה במילים 'לא נותר לנו אלא לומר כי אכן רוח הוא באנוש ונשמת ש-ד-י תבינם'.²⁷

ב.3 תא שמע: הספרות הפרשנית לתלמוד

במפעלו הייחודי ורחב היריעה של פרופ' ישראל תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד (בי כרכים), מוקדשים לספרות התוספות כשלושה פרקים (סופו של פרק ב ופרק ג בכרך הראשון, ופרק ב וסופו של פרק ד בכרך השני), וחלק ניכר מפרקים אלו עוסק בשיטת לימודם. להלן נסקור בקצרה את עיקרי רעיונותיו, אלה הנוגעים לשיטת הלימוד.

שאלת יסוד בניתוח ספרות התוספות היא היחס בינה לבין הגמרא: האם כל כולה באה לחדש, להקשות, לתרץ וכדומה, או שיש לה גם מגמה פרשנית. אורבך, בפרק הפותח את ספרו (עמ' 21 – 22), בבואו להסביר את המונח 'תוספות', מיסד את ספרות התוספות על פרשנותו של רש"י: עצם פעולת הפרשנות היתה בעיניהם כחתומה, שכן אחרי פירוש רש"י לא היה מקום לפירושים חדשים, אלא לתוספות והגהות... ושם צנוע זה נשאר גם אחרי שהתוספות רבו על העיקר. אמנם הוא מסייג את דבריו להסבר לשוני-כרונולוגי בלבד, שכן 'מי שבא לומר שהתוספות כפי שהן ידועות לנו אינן אלא תוספות לפירוש רש"י, הרי זה כאילו בא להגיד שהתלמוד אינו אלא פירוש

²⁷ וראה את דברי הביקורת על השוואה זו: כ"ץ, עמ' 11; ח"ה בן ששון, 'הנהגתה של תורה', עמ' 42, 50; טברסקי, עמ' 219 (ובייחוד יצא קצפם של שני האחרונים על ההשוואה בין דמותו של ר"ת לזו של בן דורו הנוצרי אבילארדוס, וראה את תגובתו הקצרה של אורבך במהדורה האחרונה, עמ' 85, שם הוא מדגיש כי 'ההשוואה מבליטה את ההבדלים שבין חכמי ישראל לבין חכמי הסכולאסטיקה', ואכן ראה שם עמ' 86-87 על הבדלים חריפים אלו). תוך כדי ביקורתו של בן ששון, וההשוואה בין התוספות לספרות הגלוסות, הוא מעלה את ההשערה, שבמחקרינו זה אנו שותפים לה: 'ושמא כדאי להוסיף ולבדוק את קבצי התוספות למבנם הפנימי שמא תימצא גם חוקיות במבניהם, שתלמד בפרטות על דרכי הלימוד שיצרו אותם'. עוד על הזיקה הקיימת בין בעלי התוספות לסביבתם, מבחינת הפסיקה המשפטית, ראה: Faur J.,

למשנה. בתחילה באו בעלי ה'תוספות' "לבאר דברי רש"י להוסיף על מה שכתב ופירש"י אלא שהדברים הלכו והתפתחו והסתעפו עד שהיו לתוספות לתלמוד ולהמשכו. על מה שנתבאר אצל אורבך כבדרך אגב, שפעולת פרשנות התלמוד היתה בעיני התוספות כסתומה וחתומה לאחר רש"י,²⁸ ערער תא שמע: 'לא זו בלבד שפעולת הפרשנות לא היתה בעיניהם (של בעלי התוספות) חתומה, אלא שאף לא ראוה כיוצאת ידי חובתה, ובוודאי שלא ראוה כבלעדית ומחייבת דווקא' (כרך א, עמ' 66). אמנם איני מתעלם מכך שעיקרו של הוויכוח ביניהם הוא לגבי זיקתם של תוספות לרש"י מבחינת סיבה וגורם להתפתחות שיטתם (ובין השאר גם לגבי פשרו של המונח 'תוספות', ראה תא שמע, עמ' 68), תיאוריה שאורבך מחייב ותא שמע שולל, אלא שמכל מקום מנקודת המבט של חקר הטיעון והדיאלקטיקה, שאלה חשובה היא האם לבעל התוספות בכתבו את חידושו ישנה תודעה של פרשן לסוגיא המקומית עליה הוא דן, או שמא של מבקר חיצוני שבא לעמת סוגיות שונות וליישבן זו עם זו.²⁹

מחלוקת מרכזית בין אורבך לתא שמע היא בשאלת היחס בין צרפת לאשכנז (=גרמניה) בהיווצרותן של התוספות. בעוד שאורבך נותן את הבכורה לצרפתים, הרי שתא שמע מבכר את האשכנזים, וראיה לשיטתו הוא מוצא בריב"א, שקדם לבעה"ת הצרפתים. לא ניכנס כאן לעובייה של קורה זו, אך עניין מיוחד יש לנו בתיאור ההבדל בין שתי בתי מדרש אלה, המופיע אצל תא שמע (עמ' 70 – 71):

באופן כללי, ומבלי להיכנס לדיון מפורט בדוגמאות, יש לומר כי דרכו של הריב"א היא לחלק ולהבדיל בסברא בין סוגיות הנראות דומות ובינן לבין תנאי המעשה העומד לפניו לדיון ולהכרעה. בעלי התוספות הצרפתים נוטים, בדרך כלל, לקרב ולדמות בין סוגיות, ובינן לבין מצבים בהווה. דרך בעלי התוספות היא דרכם של טוענים משפטיים, המבקשים לקרב אל הדיון חומר משפטי תומך ככל אשר תשיג ידם בעוד דרכן של הריב"א דומה לדרך עבודתו של השופט, שתפקידו להכריע בין הצדדים, ועל כן מלאכתו היא בעיקרה לרחק חומר ככל האפשר מן הדיון, ולהשאיר להכרעה רק את המועט ששייכותו לנושא ברורה ביותר. מובן מאליו כי אין ריחוק אלא לאחר קירוב בודק ובוחן, שאם אין מי

²⁸ דברים מעין אלו על פרשנותו של רש"י כבסיס ליצירתם של התוספות כתב חיים סולובייצ'ק, יינם, עמ'

28 – 29.

²⁹ וראה בהרחבה בפרק הראשון סעיף 1: משמעות המונח 'תוספות'.

שקירב חומר אין גם צורך לרחקו, והשאלה היא בעיקרה, של מידה ושל תכונת השכל. העיקר כאן הוא, כי לשתי השיטות גם יחד משותפת ההכרה הבסיסית – המאפיינת את כל בעלי התוספות – בהשלכה ההדדית המחייבת של כל החומר התלמודי, ובצורך להקיפו ולאזנו כולו בטרם תושג הכרעת הלכה על פיו ... אך ורק לאורה של הכרה עקרונית זו .. מזדקרת השאלה: מה עדיף – לקרב בזרוע או לרחק בזרוע? הקירוב הוא תולדת הבקאות כושר האסוציאציה וחריפות המחשבה, ואילו הריחוק – פרי העמקות, כושר ההבחנה והביקורת, והנפשות הפועלות עושות איש כתכונת נפשו.

העובדה שתא שמע לא נכנס ל'דיון מפורט בדוגמאות' הינה בעייתית לא רק מצד חוסר הביסוס של התיאוריה אלא גם מצד חוסר הבהירות של ההבחנה בין שתי השיטות המוצגות, עניין שדוגמאות היו יכולות לסייע בהבנתו. מכל מקום, סוג זה של ניתוח מתקרב לתחום המחקר אליו אנו חותרים.

בנקודה זו נזכיר את הפרק השביעי בספרו של אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, פרק הנקרא 'פרשנות התלמוד וראשיתן של התוספות', שם דן גרוסמן בשאלה החשובה מה היה המצע לצמיחתה של שיטת הלימוד של בעלי התוספות. אף הוא קושר שם בין בעלי התוספות לשיבות אשכנז:

כללו של דבר יש לראות בדרך הפרשנות של התוספות תוצאה של דרך הלימוד ודרך החינוך שנהגו בישיבות אשכנז במאה הי"א, ובמיוחד ברבע האחרון שלה. הסכולסטיקה באירופה סייעה אף היא במידת מה להתפתחותה של דרך זו, ופירושו של רש"י נתן לה דחיפה גדולה. מבחינה עקרונית אין חידוש של ממש בדרך זו, ויש לראות בכמה מיסודותיה חזרה אל דרך הלימוד שהיתה מקובלת בישיבות האמוראים בבבל, כפי שהיא משתקפת בתלמוד גופו. (עמ' 454)

בבואו לתאר את מגמת שיטתם של התוספות פותח תא שמע (עמ' 71 ואילך) באמירה מפתיעה 'הרגיל בעיון התוספות ידע גם לסכם בביטחון את חידושיהם המתודולוגיים העיקריים', שלאחריה הוא מפתח רעיון מקורי שתמציתו הוא אידיאליזם של ריבוי האפשרויות בפרשנות הסוגיא. בניגוד לרש"י ששאף לפרשנות אחידה, 'ביקשו בעלי התוספות לפרוץ גדר זו, ולהעלות לדיון את מרב החלופות הסבירות הגלומות בלשון הסוגיא, במהלכה ובהגיונה ... הם ביקשו לעשות כך לא רק כדי להבטיח את בחירתו של הפירוש האפשרי הטוב ביותר, אלא גם – ואולי בעיקר – כדי לשוות לגיטימיות למצב של ריבוי פנים פרשני כחיובי ורצוי כשהוא לעצמו'. היתרון

שבמצב פלורליסטי זה ממומש בפסיקת ההלכה, שכן 'בעקבות שינוי קל של התנאים והנסיבות הממשיים בשטח, יוכל הפוסק להעדיף מהלך פרשני אחר, הדחוי בסוגיית הגמרא, ולשפר בכך את הכרעתו ההלכתית, ועל כן טוב הדבר ומועיל להעלות לדיון מכלול רחב יותר ככל האפשר של חלופות פרשניות'. במקום אחר (עמ' 74 – 75) מוסיף תא שמע למגמה זו גם את הרצון להביא להארמוניזציה של התלמוד: 'עיקר מעיינם היה בהעלאת כל הקושיות והתירוצים האפשריים, בכל סוגיא וסוגיא, בנסיון להביא לידי הרמוניה מלאה בין כל חלקי התלמוד הבבלי, במתן ביסוס ותמיכה מן התלמוד, בכל מחיר כמעט, למסורותיהם ומנהגיהם ההלכתיים המקובלים, ובפריצת דרכים הלכתיות חדשות לטיפול בבעיות החדשות שהעמידה בפניהם מציאות החיים המתחדשת במאה הי"ב'. דומה, שדרושות כאן ראיות ייחודיות, שתא שמע מתוך אופי ספרו לא נוהג להביא, הן כדי לטעון שתוספות ביכרו את המצב של ריבוי פרשנויות, והן כדי לטעון שמטרת הפרשנות הזו היא להקל על פסיקת הלכה רבת אפשרויות.

תוך כדי דיונו במגמה הנ"ל הוא מזכיר כי דרך פרשנותם של תוספות דומה לתלמוד, וכך אנו מוצאים ש'השתמשו בעלי התוספות בטכניקות שונות, שהיו מקובלות בידי האמוראים עצמם כגון 'האוקימתא', 'לשיטתייהו', חשיפת מחלוקות סמויות, ובעיקר – השימוש בכוח הסברא היוצרת'. רעיון נוסף, המתמקד בהנחות היסוד של תוספות ביחסם לטקסט, מפתח תא שמע על פי דבריו של חוקר ימי הביניים סותרן (Southern) אשר טען כי ייחודה של המאה הי"ב 'טמון היה ביכולתה לטפל בטקסטים סותרים ... סתירות בקרב בעלי הסמכות היו מזונה העיקרי של המחשבה ... חיכוך הכרחי היה כדי להשיג התקדמות אינטלקטואלית'. לאחר קביעתו של תא שמע ש'יתיאר זה הולם להפליא את מפעלם ההלכתי של בעלי התוספות', הוא מוסיף את 'ההנחה היסודית העמדת מאחורי כל זה, ולפיה הסתירות נמצאות שם ... בכוונה תחילה כדי למקד את עיונינו אליהן, כציוני דרך סמויים, שתפקידם לעורר ולזרז את המחשבה ולרמוז לה על הכיוון הנכון בדרך פיתוחה של ההלכה ... השקפה זו אחוזה וסבוכה בחברתה... ולפיה בספרות העתיקה ... עיקר המסר טמון בין המילים ולא במילים עצמן ככתבן וכמשמען'. דומה, שגם כאן קשה יהיה להוכיח או להפריך הנחות כוללניות מסוג זה, שכן כיצד יוכל החוקר להראות באותות ומופתים כי תוספות העדיפו (או לחילופין שללו) מצב שבו שתי סוגיות סותרות אחת את השנייה והם אלה שצריכים לתרצן, מאשר מצב בו המצב ההתחלתי הוא הומוגני?

תא שמע מדגיש את המסגרת החברתית של הלימוד אצל בעלי התוספות העומדת בניגוד למסגרת הקדומה שנהגה בישיבות מגנצא ווורמייזא, שינוי שיש לו השלכה כמובן על שיטת הלימוד. בעוד שאצל האחרונות היה פיקוח אינטנסיבי על אופן לימודם של התלמידים, ויחס מרוחק בין הרב

לתלמידיו, בישיבות בעלי התוספות 'המשא ומתן היה פתוח לכול, והמקורות כולם פתוחים וגלויים בפני כל קבוצת לומדים, ופעמים שהרב עצמו נאלץ היה לחזור בו מדעתו הראשונה ... רוב חכמת התלמידים באה להם מתוך עיון בספרים שלפניהם ולא מפי רבותיהם, ועל כן חשובים הם כתלמידיהם המובהקים של אותם ספרים קדמונים ולא של רבותיהם שבהוה'.³⁰

תגובתו של תא שמע (עמ' 84 – 92) להשוואתו של אורבך בין בעה"ת לחכמי הגלוסות מבולוניה במפנה המאות הי"א והי"ב, נוגעת באבחנה יסודית של שיטת לימודם של תוספות, אם כי גם אבחנה זו עוסקת יותר במגמות או בתופעות כלליות מאשר באיפיון טכניקות דיאלקטיות. כזכור השווה אורבך בין ספרות התוספות לספרות הגלוסות היוריסטיות של אנשי בולוניה של אירניוס ותלמידיו. תא שמע רוצה להקדים את ההשוואה בכיובל שנים ומעלה בהתבססו על חוקר ימה"ב ראדינג אשר הבחין בין אסכולות שונות במהלך המאה הי"א בבית המדרש היוריסטי אשר בפאוויה שבצפון איטליה. האסכולה האחת היא ה-antiqui (הראשונים), והשניה היא ה-moderni. הראשונים 'דגלו בהבנה מילולית צמודה לגמרי, של מילות סעיפי החוק הלומברדי אשר לפניהם, ואילו ה'מודרנים' הגנו על פרשנות גמישה, מרוחקת יותר ממילותיו ככתבן.... בהקשר זה מדגיש ראדינג מאד את ריבוי תיקוני הגירסא שאותם הציעו ה-antiqui להטיל בספרים, כחלק מהמאמץ הלשוני להשוות ולהתאים בין רובדי הקובץ והכל מסברא בעולם ללא סימוכין בכתב. .. זוהי דוגמא נוספת לדרך שבה החלו מתגברים הלכי חשיבה משפטיים מקצועיים על גישות לשוניות דקדוקיות מושרשות, גם בקרב ה-antiqui בני המחצית הראשונה של המאה הי"א. ... בעוד שהראשונים היו שקועים ראשם ורובם בענייני לשון, ונאחזו בסבך המשפטים כשהם לעצמם, נעו הבאים אחריהם קדימה, בנסיונם לבדוק את משמעות סעיפי החוק לעומת תפיסות משפטיות כוללות יותר, ולא רק ביחס לאירועים הספיציפיים שעמדו לפניהם. שתי הגישות ... רווחו בזמן המקביל לפעולתם של רבותיו של רש"י ... כבר השוואת פירושי מגנצא עם פירושי רש"י – המלא עדיין בהכי גרסינן - מעלה את ראשית המעבר מדרגת ה-antiqui לזו של ה-moderni, אך המעבר במלוא משמעותו והיקפו יתברר רק בדור שאחרי רש"י, במפעלו של

³⁰ כבר אורבך עמד על זיקה זו בין מסגרת הלימודים לתוכנם ואופיים 'התחדשות זו באה בעקבות רוח החופש ששלטה בהם. הכוח הקובע לא היה בסמכות בלתי מעוררת של ראש הישיבה ... אלא בוויכוח החופשי ובביקורת החריפה ללא משוא פנים' (בעה"ת, עמ' 679), וראה את ביקורתו של בן ששון, 'הנהגתה של תורה', עמ' 43 ואילך.

הרשב"ם ובמפעל התוספות.³¹ מכאן מגיע תא שמע לתפיסתו הכוללת על דרכם של בעלי התוספות: 'חשיבותה של ראייה זו (של ראדינג) לתולדות המשפט באירופה ... בכך שהיא שמה דגש חזק ועיקרי על תהליכי התפתחות משפטים-מקצועיים כגורמים מקדמים ראשיים, וממעטת ביותר בערכם המזרז של גורמים כלכליים וגורמים חוץ משפטיים אחרים ...' התהליך שנתרחש 'יסודו הראשון נעוץ אמנם בשינויים כלכליים וחברתיים שמחוץ למערכת המשפט, אולם אלו לא הביאו אל הפתרונות המשפטיים המתבקשים במישרין, אלא בעקיפין, בכך שגרמו לפתיחת אופקים משפטיים חדשים בעקבות האופקים הכלכליים והחברתיים המתרחבים.³²

אבחנה נוספת בין דרכי לימוד, שאולי היא הקרובה ביותר לתחום מחקרנו, עולה אצל תא שמע בהקשר של ההשוואה בין ספרות התוספות המוקדמת לזו הערוכה, לרוב כפי שנדפסה על דף הגמרא שלפנינו. לדבריו הספרות הקדומה של התוספות עסקה הרבה במהלכה של הסוגיא המקומית, בטיפול בקשייה הפנימיים ובביאורה, ואילו רק בקבצים המאוחרים אלו שנדפסו על פי רוב בגמרות שלפנינו 'זוקק' החומר על ידי ר' אליעזר מטוך וחביריו לעיון הקלאסי, לפיתוח המשפטי ולהשוואת הסוגיות.³³

³¹ גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 456, מטיל שלושה ספקות בתיאוריה זו של תא שמע: (א) יש חוקרים המאחרים את הטקסטים עליהם מתבסס ראדינג למאה ה"ב. (ב) ספק אם יש הבדל ברור בין פירושי מגנצא לפירושי רש"י, בהתחשב בכך שאין אחידות בראשונים. (ג) קשה לקשור את רש"י ותלמידיו להלכי רוח ששררו בצפון איטליה, אך הוא מסכם כי 'על אף ספקות אלה, יש עניין רב בהשוואה הנזכרת ביחס להתפתחות ה"תוספות" במאה ה"ב'.

³² השוואה רחבה יותר מבחינות שונות ומגוונות בין מוסדות הלימוד והגישות שרווחו בהן אצל היהודים מחד, ואצל הנוצרים מאידך, מתוארת בספרו זה של תא שמע, בפרק השלישי של הכרך הראשון (עמ' 93 – 117). מכל מקום לעניין שיטת הלימוד של בעלי התוספות עצמם עיקרי הדברים מצויים כבר בסוף הפרק השני, והן הדברים שתומצתו כאן. נציין כאן רק לעמ' 115 שבפרק השלישי בו מדגיש תא שמע את ייחודה של הדיאלקטיקה שבתלמוד, ובהמשך גם אצל בעלי התוספות, אך גם שם אין איפיון מפורט של אותה דיאלקטיקה.

³³ עיין על כך בהרחבה בפרק הראשון סעיף 3: הדיאלקטיקה.

בשולי הדברים של מחקרים רחבים אלו, ראוי להביא כאן דברים ייחודיים שנאמרו כבדרך אגב, עיני חיים סולוביצ'יק במבוא למחקרו 'ינים', שם עומד המחבר על מהותה של דיאלקטיקה זו, והוא מדגיש את הפן של השוואת הסוגיות הסותרות ובכך לדעתו מהותה של הדיאלקטיקה, מה שיוצר חלוקה ברורה בין דרך הלימוד של בעלי התוספות לדרך הלימוד אצל ראשונים אחרים.³⁴

ג. דרך ביצוע העבודה

בניגוד למחקרים קודמים אנו מבקשים לשים דגש על מתן דוגמאות רבות לאמירות המחקריות, וניתוח של דברי התוספות כך שאצל הקורא יתקבל גם רושם חויתי של לימודם של בעלי התוספות. אלא שבעיה קשה עומדת בפני הבא לתאר את שיטת לימודם של בעלי התוספות, או אף תכונות מסוימות בשיטה זו, והיא הכמות העצומה של החומר. אף אם ניטול לדוגמא קובץ אחד של תוספות על מסכת אחת קלאסית, דוגמת התוספות 'שלנו' מסכת בבא קמא, המדובר הוא על כאלף 'דיבורים', כשכל אחד הוא עולם לעצמו מבחינת תוכנו, צורתו, הנחות היסוד שבבסיסו וכן הלאה. על אחת כמה וכמה כשנבוא לדון על כל מסכתות הש"ס, שלא לדבר על הקבצים השונים הקיימים בדפוס ובכתבי היד. כמובן שקושי זה הוא ייחודי לחקר ספרות התוספות ואינו עומד בפני החוקר של פרשן מסויים, דוגמת המחקר של י"מ תא שמע על בעל המאור.

כפשרה נקטנו בשתי דרכי פתרון. בחלק המרכזי של העבודה עסקנו בנושאים שונים הקשורים בחקר השיטה, ולכל אחד הצענו 'דוגמאות מופתי' שנבחרו לפי הצורך והעניין. רובן של דוגמאות אלו ממסכת סוכה, שבה יש לפנינו שלושה קבצי תוספות: התוספות 'שלנו' – תוספות שני (אורבך עמ' 611), תוספות רבינו פרץ ותוספות הרא"ש. ברם, במקומות לא מעטים השתמשנו גם במסכתות אחרות, כדי להדגים את הרעיון. היתרון בדרך זו היא כמובן בהתאמתן של הדוגמאות לנושאים המבוקשים, אך החיסרון הוא בחוסר הביסוס המדעי, דבר שלוקה בו כמעט כל תיאור של השיטה, שכן יכול בעל הדין למצוא ראיות הפוכות ולטעון: 'מאי חזית דדיבורא דידך סומק טפ"!

ואמנם ההכרח בל יגונה, ואין ביכולת, לפחות לא ביכולתי הדלה, להשוות כל רעיון על פני כל דבריהם של בעלי התוספות, אך מכל מקום פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן בסופה של העבודה פרשנו מדגם של דברי התוספות על ראשית מסכת בבא קמא. אמנם עסקנו רק בשלושת הדפים הראשונים של המסכת, אך בהם בלבד הגיע המספר של העניינים הנידונים בספרות התוספות

³⁴ עיין בהרחבה להלן (שם).

למאה ותשעה (!) נידונים. כוונתינו בנידון לקושיא כל שהיא, או במקרים בודדים הערות מסוג אחר, שבעלי התוספות העלו על דברי הגמרא או על רש"י. בד בבד עם ניתוח הדיבורים נצביע על המאפיינים הדיאלקטיים העולים מתוכם. היתרון שיש במסכת זו הוא הריבוי של קבצי בעלי התוספות: נדפס (טוֹך), תוספות 'תלמיד ר"ת' (ראה להלן), תוספות רבינו פרץ, ועוד קבצים הקיימים בשיטה מקובצת על מסכת זו: תוספות שני, תוספות רא"ש, תוספות הרב ישעיה, תוספות מהר"י כ"ץ.

דרך נוספת להתמודד עם בעל הדין שיערער על תוקף דבריו היא להתמקד בסוגיות בהם נחלקו בעלי התוספות על ראשונים אחרים, או לחילופין נחלקו בינם לבין עצמם. כך נוכל לשאול מדוע נטו האחד מפירושו של האחר, ודרך כך להגיע לאפיונים מבוססים יותר.

בעיה חמורה נוספת: כפי שהוזכר בתיאור מצב המחקר, ספרות התוספות אינה עשויה מקשה אחת, והתוספות הנדפסים על דף הגמרא, המכונים 'תוספות שלנו', בדרך כלל עברו עריכה אחר עריכה מאז יצאו מבית המדרש הקדום בו נכתבו, עריכה שנעשתה בדרך כלל על ידי בעלי תוספות מאוחרים במהלך המאה הי"ג.³⁵ מאליו מובן שכדי לאפיין את הדיאלקטיקה שבספרות זו, בדומה לכל מחקר ספרותי אחר, ראוי היה לחשוף את היצירה הקדומה כפי שיצאה מידי מחברה (אם קיים מושג כזה אצל בעלי התוספות), טרם שחלו בה הוספות ותיקונים עד שנעשתה ליצירה אקלקטית, ולאחר חשיפה זו לדון בשיטת הלימוד של אותו חיבור קדום. ברם אתגר קשה לפנינו. כפי שניתן להיווכח מהסקירה דלעיל, רוב החומר שנכתב במחקר על תיאור שיטת הלימוד לא הבחין בין בעלי התוספות, וראש לכלם אורבך שבראש הפרק הי"ד של ספרו, הדן בשיטת הלימוד, הדגיש בצורה נחרצת כי עם כל ההבדלים והשינויים שפורטו בכל פרקי ספרו בכל זאת גישתו היא 'לראות בכל חיבוריהם של חכמי אשכנז וצרפת, מימות רש"י עד לרא"ש, דרך אחת ושיטה אחת משותפת', דהיינו לא רק בין קבצי התוספות אלא אף בין ספרות הפסיקה לתוספות אין הבדלי שיטה מהותיים.³⁶ דומה שסיבותיה של גישה אינם רק הנתונים אלא שגם ההכרח גרם: מפאת אופי הכתיבה, האנונימיות מחד והקיבוציות מאידך, אצל רוב בעלי התוספות לא ניתן לדעת מה

³⁵ על התוספות 'שלנו', ראה אורבך, בעה"ת, פרק י"ג.

³⁶ אף רי"ג אפשטיין וסיעתו החולקים על אורבך, כפי שצויין לעיל, לא ירדו לחלק בין כל איש ואיש אלא דנו בעיקר בחלוקה הבסיסית בין אשכנז וצרפת. עוד על חלוקה זו בהקשר של היקף המסכתות שפורשו

על ידי בעלי התוספות ראה: Kanarfogel Efraim, 'What do they study in your yeshiva?'

כתב הכותב מדעתו, מה כתב מדעת רבו או רביה דרביה, ומה הוסיפו על הקובץ, כהערות או השלמות, התלמידים והמעתיקים. קשה אם כן מאד לבודד שיטה של בעל תוספות מסויים ולדון בה. מעבר לכך מהדור הראשון של בעלי התוספות, דורו של ר"ת לא הגיעו אלינו קבצי תוספות (וספר הישר אינו עומד במקומם כמובן),³⁷ ואף מהדור השני, דורו של ר"י הזקן אין בידינו ככל הנראה קובץ שלם השייך בוודאות ובבלעדיות אליו.³⁸ רק מהדור השלישי, דורו של הר"ש משנץ הגיעו אלינו קבצים, וודאי שתורת רבותיו משוקעת כבר בתוך כתביו, שלא לדבר על תוספות שנספחו לתוספותיו בדורות מאוחרים.

מחוסר ברירה, אם כן, וכיוון שיש לנו אילנות גדולים להתלות בהם, גם לנו לא שמנו לעצמינו מטרה לדון באחד בודד מבעלי התוספות, ולכן ברירת המחדל של מחקרינו מניחה אחדות ביצירתם. אלא שבכל מקום ובכל סוגיא שדנו בה תרנו וחיפשנו אחר הקבצים השונים שנדפסו, וביקשנו לבדוק את התאמתם או אי התאמתם, ובמקום שהיה צורך לעמוד על הבדלים חשובים ביניהם עשינו זאת. ואמנם בדורות האחרונים הולכים ונדפסים קבצים שונים של תוספות למסכתות שונות, חלקם קדומים יותר וחלקם לאו דווקא. דומה שאחד הקדומים ביותר הוא 'תוספות ארוכות לתלמיד ר"ת ורבינו אליעזר' על מסכת בבא קמא, שנדפס בתוך הספר 'שיטת הקדמונים' על מסכת זו שההדירו הרב משה בלוי מניו יורק. ייחוס זה שבכותרתו של החיבור הוא דעתו של המהדיר. אמנם אורבך (עמ' 643 – 645) חולק על זיהוי זה וקובע כי 'האמת היא שאין כאן תוספות של מחבר או עורך מסוים, אלא מעשה מאסף ומלקט שלא היה תלמיד ר"ת ולא תלמיד ר' אליעזר', הוא אף משער שרבו של המלקט הוא ר' מנחם מדרויש. מכל מקום חשובה עד מאד הערכתו הבאה של אורבך:

³⁷ עיין א"ה וייס, תולדות ר"ת, פרק חמישי ושישי, שדן ביחס בין ספר הישר לתוספותיו של ר"ת.

³⁸ ראה אורבך, עמ' 246: 'שמו של ר"י הזקן נזכר כמעט בכל דבור של התוספות שלנו אלא שלא הגיע לידינו שום קובץ מתוספותיו, כפי שיצאו מתחת ידיו ממש'. אך ראה בהמשך ליד הערה 71, שמה שנדפס בסדרת שיטת הקדמונים על מסכת קידושין 'תוספות רבי שמואל בר יצחק' יש לייחסו לר"י הזקן, אם כי יש שם גם הערות של אותו רבי שמואל. על קובץ נוסף משיטת הקדמונים על ב"ק בשם: 'תוספות תלמיד ר"ת' ראה להלן. וראה עוד מה שנדפס לאחרונה תחת השם: 'תוספות ר"י הזקן ותלמידו' על מסכת שבת, אך במבוא שם נאמר כי תלמידיו של ר"י הזקן הם אלה שכתבו תוספות אלו לפניו, כך ששוב אנו בדור השלישי של בעלי התוספות.

בחיבור שהוא מעין ילקוט נאספו דברים ממקורות שונים, בלא כל עריכה ועיבוד ... מצויות בחיבור העתקות של דברי ר"ת והר"י בלשונם, כששמותיהם חתומים בסוף דבריהם, ועל ידן – גם באותו עניין נמסרים דבריהם בנוסח שניתן להם על ידי תלמידיהם ותלמידי – תלמידיהם' קיצורו של דבר בחיבור זה מצויה דוגמה בולטת לדרך התהוותן של התוספות בבית המדרש. לפנינו אוסף גולמי של העתקות מקונטרסים שונים של תוספות ושל שמועות ומסורות. ... לאורו של קובץ זה בולט מעשה העריכה והסידור בתוספות שלנו למסכת ב"ק.

בעקבות תכונותיו הייחודיות של קובץ, נעשה בו שימוש, בעיקר בחלק האחרון של עבודתנו, חלק המדגם כאמור, כך שעל מסכת ב"ק יש בידינו להשוות בין קבצים רבים, בעלי אופי שונה, של בעלי התוספות.

ד. מבנה העבודה

מלבד חלק המדגם, עיקרה של העבודה מחולקת לשלושה חלקים: הראשון עוסק ביסודות מרכזיים שנדונו בחקר שיטת הלימוד: משמעות המונח 'תוספות', היחס בין התוספות לתלמוד ולבסוף העיקר - הדיאלקטיקה של בעלי התוספות.

החלק השני עוסק בסגנון הכתיבה של בעלי התוספות. בחלק זה עסקנו בשתי תופעות מרכזיות השכיחות בסגנון זה: הכיסוי והגלוי, דהיינו הכתיבה האזוטרית, והלכידות בתוך הדיבור עצמו. ננסה לעמוד על משמעותו של סגנון זה והשלכותיו לתפיסתם של בעלי התוספות את עצמם מחד, ואת קהל היעד שלהם מאידך.

החלק השלישי יעסוק בהנחה היסודית של בעלי התוספות בדבר אחדותו של הקורפוס התלמודי. כאן נשאל שאלה מרכזית על גדרה המדויק של הנחה זו, ונבחן את עמדתם של בעלי התוספות בעניין דרך השוואתם לראשונים אחרים בעשר סוגיות שונות.

החלק הרביעי כאמור הינו מדגם של מאה ותשעה נדונים, רובם ככולם קושיות, שבעלי התוספות דנים בהם במהלך שלושת הדפים הראשונים של מסכת בבא קמא. השאלות שייבחנו לאור ניתוח זה יעסקו בעיקר באופיין של הקושיות שמניעות את הדיון אצל בעלי התוספות ובדרךם הדיאלקטית ביישוב אותן קושיות.

ה. מבט לעתיד

חוקרים שונים עמדו על הבעייתיות הקיימת במחקר התלמודי לאור העובדה שעדיין לא קיימים קריטריונים להערכת שיטות לימוד. הדבר אמור כבר ביחס לתלמוד גופו, ולא פחות מכך ביחס לפרשניו הראשונים והאחרונים. אופייניים הם דבריו של יעקב זוסמן (מפעלו, עמ' 45), המגיב לביקורתו של יעקב כ"ץ על השוואתו של אורבך את שיטת התוספות לשיטת התלמוד:

אם הכוונה במקרה קונקרטי זה לעובדה שאורבך מגדיר את שיטת הלימוד של התוספות כ'דיאלקטית' או כ'דיאלקטית תלמודית' או בהגדרות סתמיות דומות, הרי נכון הוא שמשמעותו של המושג המורכב הזה לא התבררה די הצורך' (כ"ץ עמ' 11), ואפילו הייתי אומר לא התבררה כלל. אלא שעלינו לזכור שאורבך לשיטתו: אין התוספות אלא המשך ישיר לתלמוד עצמו, ובצדק מתמיה כ"ץ: 'וכי את שיטת לימוד התלמוד מי הגדיר?' האם הצליח מישהו להגדיר כראוי את שיטת לימודם של התנאים לעומת זו של האמוראים, את שיטת הירושלמי לעומת הבבלי, את דרכו של ר"ת לעומת הראב"ד, את ר' חיים מבריסק לעומת הפני יהושע או החתם סופר?

זוסמן מדגיש את הגדרת שיטות הלימוד מן ההיבט ההשוואתי,³⁹ אך דומה כי בשלב ראשון נדרש מחקר שינסח את הקריטריונים לאפיין שיטת לימוד כשלעצמה עוד קודם ששווה אותה לרעותה. אכן, ברגע שנגיע למצב בו יש בידינו די קריטריונים להגדרת שיטות לימוד, רווח גדול יהיה מכך להשוואות מכל הסוגים: ראשונים מול אחרונים, ראשונים אשכנזים מול ספרדים, בעלי התוספות המוקדמים מול המאוחרים וכן הלאה. אך בטרם נפליג למחוזות מרוחקים נדגיש כי אין זה כלל בכונת מחקרנו זה להגיע לכלל ניסוח כל הקריטריונים להגדרת השיטה של בעלי התוספות. אנו ננסה להתחקות אחר חלק מהתכונות המאפיינות ספרות זו, בעיקר התכונות השייכות לתחום הדיאלקטי, בתקווה שצירופן של תכונות אלו לתכונות נוספות שעלו ושיעלו ממחקרים שונים, יביאו לכלל תמונה מקיפה של שיטתם של בעלי התוספות. כל זה מכיוון אחד. מאידך, ניתן גם לצפות שאת אותן התכונות שאנו מוצאים אצל בעלי התוספות, יבואו אחרים וישוו לספרויות אחרות, אם קדומות יותר כמו ספרות הגאונים או פרשנות מגנצא, אם מקבילות כמו ראשוני

³⁹ ראה גם דבריו של משה סמט, החדש אסור מן התורה, עמ' 47, התוהה אחר ייחוסו של הספר 'בשמים ראש', ומעיר על כך ש'טרם התפתח המחקר בתולדות ההלכה ואין בידינו להבחין בין סגנונם ודרכי חשיבתם ההלכתית של ראשונים מול אחרונים. לפיכך קשה יהיה לקבוע מסמרות בעניין זמן חיבורו של כל סימן וסימן שבספר'.

ספרד או ראשוני פרובנס (השוואה מסוג זה ערכנו בפרקים ו-ז), ואם מאוחרות כמו בעלי התוספות המאוחרים או אף האחרונים ממש כמו ים של שלמה, פני יהושע וקצות החושן. קיצורם של דברים, כיוון שקריטריונים מסוג זה שאנו מבקשים כמעט ולא נבחנו בספרות המחקר, ניתן לקוות שניסוח מוצלח של קריטריונים אלו יביא ליישום נוסף של מחקר מסוג זה גם על ספרות נוספת, ויהווה כלי חדש להשוואה בין סוגי הספרות השונים.

חלק ראשון

הדיאלקטיקה של בעלי התוספות

פרק ראשון: יסודות בחקר השיטה

1.א משמעות המונח 'תוספות'

השאלה הראשונה המתבקשת לבירור משמעות המונח תוספות היא: תוספות למה? תוספות לגמרא או תוספות לרש"י. וודאי שאין כאן בירורו של מונח לשוני גרידא, שכן שאלה זו אחוזה בשאלות מהותיות בחקר שיטת התוספות. האפשרות שהתוספות הן הוספה על פירושו של רש"י, מעלה את מקורה - או 'בית היוצר' כהגדרתו של תא שמע - של שיטת התוספות, ואילו האפשרות האחרת נוגעת לשאלת היחס שבין ספרות התלמוד לספרות התוספות.

את הזיקה בין מפעלו של רש"י להיווצרותה של ספרות התוספות הדגיש אייזיק הירש וויס. את הפרק הראשון ממאמרו 'תולדות רבינו יעקב תס' (עמ' 33 - 34)¹ פתח בדיון בשאלה מדוע לא 'נולדו' התוספות קודם לזמן בו הופיעו:

בדורות הראשונים למן היום אשר נטעה החכמה התלמודית את אהלה בארץ צרפת ויקומו בה גדולים חקקי לב כרבנו גרשום מאור הגולה ותלמידיו אשר היו רבותיו של רש"י לא היה עת להבנות חדשות בארץ ולהפיץ אור הבקרת על תעלומות חכמתו ועל ענייני הסתומים כי אם היה עת לחזק הבדק ולהבין תעלומותיו וסתומותיו כי סתומים וחתומים היו דברי הגמרא בזמנים הקדומים ההם... כן עמדו הדברים עד זמנו של רש"י... כי באמת על ידי פירושו רבתה דעת התלמוד בארץ הוא פרש אור על דבריו החתומים ועתה מן העת ההיא זרחה שמש הבקרת אשר על פי מדתה החל הדור החדש לברר וללבן דברי התלמוד לעשות לו פנים חדשות אשר לא שערו הקדמונים.

חזר לכך כעשרים שנה מאוחר יותר בספרו (דור דור ודורשיו, ח"ד עמ' 298):

אחרי אשר קיימו וקבלו עליהם חכמי הדור את פירושי רבינו שלמה לא נדרש עוד לבקש דרכי הפירוש והביאור כשיעור אשר היו דרושים בימים שעברו, ואז החלו חכמי הדור להציב להם מטרה חדשה, והיא החקיקה והבקרת העיונית בדברי הגמרא, ויתילדו מחקרים דומים למחקרי חכמי הגמרא - האמוראים.

¹מאמר זה שהתפרסם בתחילה בהמשכים בכתב העת בית תלמוד, שנה ג (תרמ"ג), יצא גם בתוך סדרה

הנקראת 'ספר תולדות גדולי ישראל', ויוען תרמ"ג.

ברם, דווקא זיקה זו אשר רואה במפעלו של רש"י את הקרקע הפורייה שעליה צמח מפעל התוספות,² מאפשרת לשלול את ראיית ה'תוספות' כתוספות לרש"י. ובכן, בפירוש המונח תוספות מחליט וייס (דור דור ודורשיו, שם) כי 'אלה המחקרים נקראו בשם תוספות וכשמן כן הן בתכונתן שהן דברים אשר הוסיפו על התלמוד'. במאמר על ר"ת (שם) הדגיש: 'להוציא מלב זולתינו החשובים כי נקראו לבעבור זה תוספות על היותן נוספות על פירוש רש"י. ובאמת לא אדע מה שרש דבר מצאו לאמר כן בבלי שום ראיה ורמז לדבר'. את הראיה נגד פרשנות זו הוא מוצא בעובדה שיקצת חדושי הקדמונים נקראו בשם תוספות, ואותם לא ניתן כמובן לקשור לרש"י. לא ביאר וייס מי הם אותם קדמונים, אך ראה להלן מה שכתבו חוקרים ביחס לריב"א.

ברם, הרא"ם ליפשיץ³, שבחיבורו על רש"י בא להדגיש את חלקו של רש"י בהכנת הקרקע למפעלם של תוספות, שלל את ראייתו של וייס, מתוך מה שמצינו קונטרסים קדומים לרש"י, כך שגם התוספות הקדומות יכולות להתפרש כתוספות לאותם קונטרסים. הוא גם העלה סברא (מוזרה בעיני) כי 'אין להעלות על הדעת שענותנים אלה בעלי התוספות יכנו חידושיהם כך לדמותם אל התלמוד בזה', ולכן סבר שמתחילה היתה הוראת מילה זו 'תוספת על דברי הרב', דהיינו רש"י, ואח"כ נקראה גם על חיבורים אחרים.

כעין שיטתו של ליפשיץ היא שיטת א"א אורבך. בפרק הראשון של ספרו בעלי התוספות מגשר אורבך על הפער בין שתי האפשרויות: 'אין ספק כי התחלתו של השם תוספות קשורה בפירושו של רש"י, אולם מי שבא לומר שהתוספות כפי שהן ידועות לנו אינן אלא תוספת לפירוש רש"י, הרי זה כאילו בא להגיד שהתלמוד אינו אלא פירוש למשנה. בתחילה באו בעלי התוספות 'לבאר דברי רש"י להוסיף על מה שכתב ופירש אלא שהדברים הלכו והסתעפו עד שהיו לתוספות לתלמוד ולהמשכו'.⁴ אורבך נועץ את התחלתה של ספרות התוספות, וממילא את מקורו ההיסטורי של

² ראה גם, אליעזר מאיר ליפשיץ, כתבים כרך א, עמ' קכב: את רש"י אפשר לראות כיסוד שעליו בנו

בעלי התוספות את בניניהם, כיתד שעליו תלו את אריגתם, וכל השלשלת תלויה בו'.

³ שם, הערה 18.

⁴ שם, עמ' 20 – 21, וראה שם בהערה 20 על תוספות שנכנסו לתוך הטקסט של פירוש רש"י. ובעמוד

689 חזר לנקודה זו וביתר פירוט: 'הם משלימים את פירוש רש"י הן על ידי ביאור דבריו והן על ידי

דחייתם והבאת פירושים אחרים במקומם, וגם על ידי הוספת פירוש למקום שלא נתפרש על ידי רש"י',

המונח, בהשלמת פירושו של רש"י, וכלשונו (שם) 'עצם פעולת הפרשנות היתה בעיניהם כחתומה, שכן אחרי פירוש רש"י לא היה מקום לפירושים חדשים, אלא לתוספות והגהות', כך שלמרות הנוסח המגשר, מבחינה היסטורית אורבך נוקט כאפשרות השנייה. גישתו זו באה לידי ביטוי גם בהמשך ספרו. השם שנתן לפרק השני הוא 'בעלי התוספות הראשונים בצרפת', ובפרק זה מתוארים בעיקר תלמידיו הגדולים של רש"י שעסקו בהשלמת פירושו, וכן נכדו שעוד הכירו, רבינו שמואל ב"ר מאיר, הרשב"ם. בנוסף, נקודה רבת חשיבות מצויה בפרק החמישי 'ראשוני בעלי התוספות באשכנז', שם הוא כותב כי מי שנחשב כ'ראש וראשון לבעלי התוספות באשכנז', רבינו יצחק ב"ר אשר, הריב"א, 'קרוב לודאי ... היה תלמידו של רש"י בטרויש' (עמ' 166).⁵ בנקודות אלו, אם כן, אורבך לשיטתו, שלידתה של ספרות התוספות בין כתלי בית מדרשו של רש"י.

מי שחולקים על יצירת הזיקה בין רש"י לתוספות הם אברהם גרוסמן ו"מ תא שמע. הראשון, בפרק השביעי של ספרו חכמי צרפת הראשונים, מעלה שלוש טענות שהמשותף להם הוא ערעור על הקשר בין בעלי התוספות הראשונים לבין בית מדרשו של רש"י, ואיתורם דווקא בגרמניה המוקדמת. עיקרי טענותיו: הריב"א וחביריו לא למדו את שיטתם אצל רש"י בטרויש אלא בגרמניה, תלמידיו המובהקים של רש"י בצרפת דווקא נמנעו מכתיבת תוספות, והחידוש הגדול: בגרמניה בדור קודם לרש"י, אצל רבינו גרשום מאור הגולה ותלמידיו ניתן למצוא סממנים של הדיאלקטיקה האופיינית לתוספות. מכאן מסקנתו: 'כללו של דבר יש לראות בדרך הפרשנות של התוספות תוצאה של דרך הלימוד ודרך החינוך שנהגו בישיבות אשכנז במאה הי"א...'. "מ תא שמע בספרו הספרות הפרשנית לתלמוד (ח"א, עמ' 65 – 68) נקט אף הוא בדרך זו והשליך ממנה על משמעותו של המונח 'תוספות': 'בניגוד למשמע הבנתו השטחית של המונח אין ה'תוספות' נדבכי תוספת על פירוש רש"י לתלמוד, ואף אינן תלויות בו כלל מבחינה מהותית, אלא כנקודת מוצא מוסכמת וכאתגר בלבד'. אף על תיאור פרשנות התלמוד כחתומה מבחינתם הוא מערער: 'לא זו בלבד שפעולת הפרשנות לא היתה בעיניהם כחתומה, אלא שאף לא ראוה כיוצאת ידי חובתה, ובוודאי שלא נחשבה בעיניהם כבלעדית ומחייבת דווקא'. בהמשך הוא מנתק את הקשר בין תלמידי רש"י לבין ראשוני התוספות: 'את ר' שמעיה והריב"ן יש לראות בעיקר כפרשנים

ובהערה 1 שם הדגים מתוספות שניץ לסוטה לז' ע"ב, ד"ה מטה: 'פירש הקונטרס איני יודע לדרשו ורבינו שמשון מקוצי מפרשו'.

⁵ כך כתב גם וייס דור דור ודורשיו, ח"ד, עמ' 298 - 299 הערה 6.

מסורתיים, ממשיכי דרכו של רש"י ... ואינם אף בגדר 'מבשרי התוספות', ומאידיך על הסברא שהריב"א האשכנזי למד בטרויש הוא כותב: 'אין כל ראייה לכך כי ריב"א היה אי פעם בצרפת', ויותר מכך: כיוון שהריב"א קדם לרשב"ם בשנות דור נובע מכאן כי 'לא צרפת היתה איפוא בית היוצר לספרות התוספות אלא גרמניה דווקא בשלהי המאה הי"א וללא קשר אל פירוש רש"י לתלמוד'.⁶ מכאן הוא מגיע למשמעות המונח 'תוספות': 'יתר על כן המונח "תוספות" ... אינו מכוון לתוספות על רש"י דווקא, וגם לא לנוסח התלמוד עצמו אלא לתוספות על לימוד הלכה בכלל ובמשמע של חידוש עצמי של הלומד'. אמנם חידושו זה של תא שמע המזהה תוספת כחידוש דורש לדעתי ביסוס נוסף מעבר לדוגמאות הספורות שהוא מציג בהמשך,⁷ אך מכל מקום מה שעולה בדבריו שם הוא ניתוק בין מפעלם של בעלי התוספות לבין פירושו של רש"י.

2. התוספות והתלמוד

האפשרות האחרת, שהתוספות הינם תוספות לתלמוד נכרכה לעתים בספרות המחקר בשאלה אחרת, והיא שאלת הדמיון בין ספרות התוספות לספרות התלמוד, ופשרו של דמיון זה. אמנם

⁶ תא שמע וגרוסמן צועדים כאן בעקבותיו של י"נ אפשטיין, שחלק על גישתו של אורבך, ונטה להפריד בין היצירה האשכנזית ליצירה הצרפתית, ראה: מחקרים בספרות התלמוד ובלשונויות שמיות, חלק שני כרך ב, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 663 (=225), ובהערה 6.

⁷ שלוש הדוגמאות שמציג שם תא שמע מתפרשות יפה לדעתי אף לפי האפשרות הפשוטה שמשמעות המונח תוספות היא לדבר שהוא תוספת על הקיים, ולא דווקא במשמעות 'חידוש'. בייחוד הדברים אמורים כלפי הדוגמא מספר הישר (חידושים סימן שט"ו), שמהקשר שם עולה שבקורתו של ר"ת היתה על כך שהנמען לא פירש נכון את ההלכה המדוברת, כך שהתוספת היא במשמעות פרשנות ולא במשמעות חידוש. כך גם יוצא מתשובת הריב"ש, שצ"ד: והבאת ראייה מר"ת ז"ל, להתיר התרים: בחמץ, וביין נסך; אסרום הקודמים לו. דמית: היו תהיה כמוהו, מורה; ויכלת עשה, כמעשיו וכגבורותיו. וכמה טעית בדמיונך! כי בימיו, עדיין לא נעשו חבורין על התלמוד, כי אם מעט מזער, כגון: שאלתו, והלכות גדולות, ופירוש ר"ח, ורש"י ז"ל. וגם באלה, אין בהם דבר חדש על הכתוב בתלמוד; כי אם באור, ומעט תוספת'. מפורש בדבריו שלא הרי 'דבר חדש' כהרי 'תוספת'.

עקרונית אין קשר הכרחי בין שתי שאלות אלו, ולכן נמצא מי שראה בתוספות המשך לרש"י, ובכל זאת ציין להשוואה המרובה של ספרות התלמוד לספרות התוספות (אורבך). מכל מקום ההשוואה בין ספרות התוספות לתלמוד הינה מן הטענות הרווחות ביותר בספרות על בעלי התוספות.

נתאר כאן את ההשוואות שנערכו בין שתי הספרויות הנ"ל:

ראשון החוקרים שהדגיש נקודה זו הוא אייזיק הירש וויס, דור דור ודורשיו, חלק ד (עמ' 298):
 כאשר הם נשאו ונתנו בדברי קדמוניהם בעלי המשניות והשתדלו לתרץ הקושיות הנופלות בהן ולפשר הסתירות ביניהן כן עשו חכמי צרת הבאים אחרי רבנו שלמה עם התלמוד ... ונוכל לומר כי מעשה אלה החכמים בבקרת עניני התלמוד הוא כמו המשך לתלמודי⁸, ובהמשך על ר"ת: 'והנה מי שיודע את התלמוד ודרכיו וסגנון חקירתו ימצא כי כל התכונות אשר תלמודו של ר"ת היה מצויין בהן הן תכונות תלמודינו, ואין בין מחקרי תלמודו לתלמוד ר' יוחנן ורשב"ל ורבי אשי אלא סגנון ההוויות והלשון לבד.

במקום אחר⁹ חילק וייס על פי קריטריון זה בין כל הגאונים והראשונים עד ר"ת, שלשיטתם 'התלמוד נחתם ועם חתימת התלמוד היתה גם חתימת חכמת התלמוד ולא נשאר לבאים אחריו כי אם לפרש דבריו...', לבין ר"ת שחידש שיטה הגורסת כי לא נחתמה חכמת התלמוד ומתוך כך על משאו ומתנו של התלמוד שת נוספות והן הן תוספותיו בהן עשה הוויות וקושיות ופירוקים אשר כל אלה יחד כהמשך אל התלמוד יחשבו, והאמת כן הוא כי אין בין התוספות אשר הכין ואשר יסד ר"ת ובין פלפולו של התלמוד מאומה בבחינת הענין ואין הבדל ביניהם כי אם בבחינת הלשונות.

⁸ ואף רא"ם ליפשיץ שהדגיש את זיקת בעלי התוספות לרש"י, השווה אותם לתלמוד: מתוך הפירוש הצרפתי יצאו בעלי התוספות, ובמהלך ההתפתחות הגיעו למקום ששם פסקו בעלי התוספות. יצאו מתוך בקרת הפירוש והגיעו לפלפול של הלכה, שהוא כהמשך פלפול התלמוד, כתחית התלמוד בתוך נשמותיהם; כאלו הורו רב אשי ורבינא את דרכי פלפולם מחיים בבית מדרשו של ר"ת! גם על מישור הפילולוגי, העריכה הקיבוצית הדומה של שתי היצירות, עמד ליפשיץ, שם, עמ' רב – רג. מעניינת העובדה שאורבך וליפשיץ מפנים כאן זה לספרו של זה (ליפשיץ מפנה לחיבורו הגרמני של אורבך, שיצא ב-1937).

⁹ 'תולדות רבינו יעקב תם', סוף פרק שלישי (בית תלמוד עמ' 134).

ושוב, במקום נוסף,¹⁰ השוה וייס בין שתי היצירות גם במישור הפילולוגי:

וראוי לנו לדעת עוד זאת כי יש לתוספות רבותינו הצרפתים דמיון עם התלמוד גם בענין החיבור והסדור הנה התלמוד אשר הוא בדינו אם גם נראה שהוא דבר שלם וכאלו יצא מטופס אחד אין זאת האחדות כי אם למראה עיניים... ואף כן היה הדבר בענין התוספות. מעת אשר נסולו הדרכים בתלמוד על ידי פירושיו של רש"י החלו חכמי הדורות הבאים לדרוש ולחקור בתלמוד על פי מדת הבקרת וראשי כל ישיבה וישיבה עשו תוספותיהם, אחרי זמן רב נאספו אלה התוספות ובאו יחד בחוברת... דברים כמעט זהים כתב הרב מ"א עמיאל בספרו המדות לחקר ההלכה, ירושלים תרצ"ט, חלק המבוא (עמ' קלג – קלד).¹¹ בנוגע לשאלה 'תוספות על שום מה' הוא כותב:

יש אומרים כדי להבליט שהעיקר הוא פירוש רש"י והמה באים רק להוסיף על זה אך ג"כ אפשר לפרש באופן פשוט שזהו תוספות על התלמוד. כי זהו ההבדל העיקרי בין פירוש רש"י להתוספות, כי הראשון בא לפרש את התלמוד בעוד שהאחרונים ממשיכים את התלמוד הלאה, וכשם שהתלמוד הוא המשך המשנה, כך התוספות הוא המשך התלמוד, ובכל אותם הדרכים שבאה הוספת התלמוד על המשנה בכל אותם הדרכים באו התוספות על התלמוד, אותה השקלא וטריא, אותן אופן הקושיות והתירוצים, הבעיות והפשיטות, הראיות והדחיות, וכו' וכו'.

¹⁰שם, פרק ראשון, עמ' 35.

¹¹זאת למרות בקורתו החריפה על דברי וייס ביחס לתנאים ואמוראים, שם, פרק ראשון, סעיפים ז-ח (עמ' ה-ו): 'די לנו להביא לדוגמה את דברי הארי שבחבורה שבין חוקרי התלמוד, כביכול, את וייס איך הוא הבין את "חכמת התלמוד" ... ואמנם לא כדאי והגון הוא להביא דברי בלע שכאלה לולא שלצערינו, זה דרכם כמעט של כל החוקרים, כביכול של התורה שבעל פה. החוקרים האלה שמו לב ביותר להתחקות על הצבע של זקנם של אביי ורבא ... "חכמת ישראל" – אבל איזו חכמה היא לאומה ש"דור דור ודורשיו", דור דור וחכמיו יורדים כסדר מטה מטה בירידה רוחנית לפי דבריהם'. וראה עוד בעניין זה את הערתו המעניינת של הרב זווין בביקורת הספרים שכתב על המדות לחקר ההלכה, בתוך: סופרים וספרים: מחקרים, עמ' 42.

ובלי שום ספק, שאם היינו מכניסים חלק גדול מדברי התוספות לתוך התלמוד גופא והיינו רושמים על השקלא וטריא שלהם שמות אמוראים שונים, שבוודאי לא היינו מרגישים שום שינוי, והיינו חושבים שבאמת שזהו מדברי התלמוד גופא.¹² אף הוא ממשיך ומשווה בין אופן עריכת התוספות לעריכת התלמוד (בחבורה, ללא איזכור שמות העורכים) ובין חתימת התוספות לחתימת התלמוד.

חיים צ'רנוביץ, רב צעיר, כתב דברים כמעט זהים בתולדות הפוסקים, ח"ב עמ' 20:

אין לנו יצירה ספרותית לאחר חתימת התלמוד שקלסתר פניה יהי דמות דיוקנה של הגמרא כפירושי התוספות, ולא באופן ההוויות ובציור ההסברה השכלית בלבד אלא אף בהצורה והסגנון דומים הם זה לזה כאב ותולדה, ונראה כאלו שניהם נוצרו מגוש אחד וכאלו אב אחד לשניהם. אלמלי לא היה נחתם התלמוד, באופן שפירושי התוספות היו נבלעים בתוך סוגיות הגמרא, היו הם בלי ספק מתערבים ומתאחדים יחוד שלם בתוך ההוויות של השמעותות בלי שום הפרש של שביל בפני עצמו, כאלו לא היה בין יצירה של זו ושל זו שום הפסק של דורות ושל מאורעות וגלגולים הסטוריים. אורבך עורך השוואה זו בשני מקומות בספרו, בפרק הראשון המהווה מעין מבוא לספר כולו, ובסעיף הראשון של הפרק הי"ד העוסק בשיטת הלימוד. במקום הראשון (עמ' 22) הוא כותב בקצרה:

ר"ת ושאר בעלי התוספות הוסיפו דברים חדשים לתלמוד או המשיכו בדרכו והשלימוהו. ועל כך יעידו המקומות המרובים בתוספות שאפשר להכניסם לגוף הסוגיא התלמודית מבלי שיוודע, כי באו אל קרבה ומבלי שירגש, כי אינם חלק בלתי נפרד ממנה

במקום האחר (עמ' 678 – 680) הוא מדגיש את המישור הפילולוגי, התהוותן ועריכתן של הטקסטים בשתי הספרויות, ואמנם שם השוואה היא כמעט לכל ספרות חז"ל, אלא שתוך כדי הדברים הוא גם עובר להשוואת שיטות הלימוד:

דרך התהוותה והתגבשותה של הספרות הרבנית באשכנז ובצרפת דומה אפוא לנהוג בימי הביניים בכלל, אבל לפחות בה במידה יש להדגיש גם בתופעות חיצוניות הללו את

¹² דברים כמעט זהים כתב אורבך, שם, עמ' 22: 'ר"ת ושאר בעלי התוספות הוסיפו דברים חדשים לתלמוד או המשיכו בדרכו והשלימוהו. ועל כך יעידו המקומות המרובים בתוספות שאפשר להכניסם לגוף הסוגיא התלמודית מבלי שיוודע, כי באו אל קרבה ומבלי שירגש, כי אינם חלק בלתי נפרד ממנה',

הדמיון לדרך ההתהוות וההתגבשות של הספרות התלמודית הקדומה, קובצי המשניות והברייתות, התלמודים והמדרשים, שגם היא לא היתה מנותקת כלל וכלל מדרכי החיבור והפצת ה'ספרים' המקובלות בעולם העתיק, שהמשכן ניכר גם בספרות ימי הביניים הכללית. וכאן אנו עדים למעין פסיחה על תקופת הביניים, זו של הגאונים ושל ראשוני חכמי אשכנז וצרפת עד לרש"י. שונה בהרבה היה תהליך התהוותם של חיבורי הגאונים על סוגיהם השונים¹³ ושל חיבורי המפרשים, שקדמו לבעלי התוספות. ההבדלים בין סוגי החיבורים קבועים ועומדים: פירוש, תשובה ופסק הלכה הם סוגים נבדלים שהתכונות ברורות להם. בעלי התוספות החלו במקום שהתלמוד הפסיק וחיבוריהם היו ליתלמודים חדשים. כמותו קלטו כל מה שהתרחש בבית המדרש: משא ומתן בשעת הלימוד, מעשים ופסקים של מורי הוראה שניתנו בעל פה, איגרות ופסקים והלכות שנכתבו.

דמיון חיצוני זה הוא פרי דרך לימודם של חכמי התלמוד, שנתחדש בבית המדרש של בעלי התוספות ... בעלי התוספות סיגלו לעצמם את דרך הדיון של האמוראים והטכניקה המיוחדת לבטאם. הם משתמשים באותם היקשים פשוטים ומורכבים, באינדוקציה המכינה את הדדוקציה, באנאלוגיה ובסברה...¹⁴

¹³ ברם, ירחמיאל ברודי, רב סעדיה גאון, עמ' 136 – 137, עמד על כך, שמבחינת הסוגה הספרותית ניתן למצוא דמיון רב בין חיבורים שקדמו לרס"ג, כמו השאילתות, הלכות פסוקות והלכות גדולות, לבין היצירות הקלאסיות מתקופת חז"ל, דמיון שבא לידי ביטוי בקולקטיביות של המחברים, חלקם עלומי שם. בנקודה זו אם כן בעלי התוספות לא פוסחים עד המשנה והתלמוד אלא רק עד תקופת הגאונים, וראה בהערה להלן את בקורתו הדומה של חיים הלל בן ששון. ברם, וודאי שמבחינת הפרשנות לתלמוד התופעה שכמעט כל תקופת הגאונים אין פירוש מקיף (על כל התלמוד) דורשת הסבר, עיין אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 429 – 436.

¹⁴ בניגוד לסעיפים האחרים בפרק זה, ולפרקים האחרים של הספר בהם מובאות ראיות ודוגמאות לרוב לכל קביעה ואמירה, כאן הסתפק המחבר בפירוט המונחים הטכניים ותו לא. אמנם בהערת שוליים (15) מפנה המחבר לספרו של ברגמן 'מבוא לתורת ההגיון' וזאת לצורך 'הסברת המונחים הנ"ל והבעיות הכרוכות בהן'. אין צורך לומר שאין בספר הנ"ל קישור בין המונחים הנ"ל לספרות התוספות (אם כי הוא

בדרך האנאליזה האכסגטית שאפו בעלי התוספות להמשיך בבניינה של ההלכה

ולהוסיף על המפורש בתלמוד...

בהמשך הפרק (עמ' 717 – 720) מציג אורבך דוגמאות לקושיות המצויות בתלמוד בסוגיות מסויימות שבעלי התוספות השתמשו בהם כדי להקשות באותה צורה בסוגיות אחרות, ומסיים: 'יכל עמוד ועמוד בתוספות מעיד על המידה, שבה סיגלו לעצמם את דרך התלמוד הבבלי עד שעשאוהו לדרכם הסי'.¹⁵

ההשוואה של אורבך היא אם כן הן מבחינת ההתהוות של ספרות התוספות והן מבחינת טכניקות הלימוד.

מזכיר את הלוגיקה התלמודית, ראה בהקדמתו), וראה גם דבריו כ"ץ, עמ' 12, שהצביע על הבעייתיות בקטע זה מן נוסף: 'מה יועילו לנו הכרת כללי ההיגיון הפורמאליים כשהמדובר בשיטת מחשבה מסוימת המתנית בתנאים היסטוריים ודתיים מסוימים והמוגבלת על ידם', אך ראה בסמוך מה שפרט אורבך בהמשך הפרק.

¹⁵ דומה שאורבך השתמש בהשוואה זו בעיקר כדי להגדיר את שיטת התוספות, אך יש לציין שעצם השוואת שיטה לרעותה אינה תחליף להבהרת השיטה גופא, וכלשונו של יעקב כ"ץ ('על בעלי התוספות לא"א אורבך', עמ' 12): 'אין הם יכולים לפטור עצמם מהגדרת שיטת התוספות ע"י זהות דרך לימודם עם שיטת הלימוד של התלמוד. מותר אפילו לטעון שזיהוי זה של שיטת בעלי התוספות עם דרך לימוד התלמוד הוא בחינת "תלי דלא תניא בדלא תניא". כי את שיטת לימוד התלמוד מי הגדיר לנו?'. גם יצחק טברסקי ביקר השוואה זו ('א.א. אורבך: בעלי התוספות', עמ' 223): 'לא די לפסוק שהתחילו בעה"ת במקום שהפסיקו בעלי התלמוד, ואין אישור או אימות בהכרזה נוספת ש"בעה"ת סיגלו לעצמם את דרכי הדיון של האמוראים והטכניקה המיוחדת לבטאם" ... סגולות אלו הן נחלת רבים, בעוד שכאן מדובר בתכונות המיוחדות לבעלי התוספות'. ראה גם ח"ה בן ששון ('הנהגתה של תורה', עמ' 42 – 46) שיצא לערער על 'קפיצת דרך' זו בין התלמוד לתוספות, וטען שדווקא הרציפות ובייחוד פירושו של רש"י הם שהביאו לשיטת הלימוד החדשה. לכל אלה הגיב יעקב זוסמן, 'מפעלו של פרופסור א"א אורבך', עמ' 45 (עיין שם, שהסכים לדברי כ"ץ, אלא שהצדיק את 'חסרונו' זה של אורבך בכך ש'מקומה של הגדרה זו איננו כאן, אגב דיון בתוספות, אלא במחקר התלמוד גופו', ראה לעיל בסוף המבוא ציטוט מלשונו).

תא שמע בספרו הספרות הפרשנית לתלמוד (חלק א, עמ' 71-72), משווה את עצמתו של החידוש בשתי הספרויות:

בזה המשיכו בעלי התוספות לאחר הפסקה וניתוק של מאות שנים את סגנון הלימוד האמוראי הקדום הטעינו משמעות חיה ודינמית במונח העתיק והנדוש 'חידוש', שהפך בידיהם לפסגת ההישג ולמבוקש העיקרי של כל לומד תורה ... שיטות קלאסיות אלו נכוחות וכשרות למהדרין הן, לכאורה, שהרי כולן ממורשת בתי המדרש האמוראים ... אלא שהשימוש המחודש בשיטות הישנות העלה עמו את שאלת מקור הסמכות שנטלו לעצמם בני הדורות שלאחר חתימת התלמוד לעשות כמעשי האמוראים.

בהמשך בדיון על הפלורליזם הפרשני של בעלי התוספות הוא חוזר ומציין כי:

גם בזה המשיכו בעלי התוספות סגנון תלמודי סטנדרטי, מתוך הנחה כי זו היא דרך הלימוד הנכונה המסורה לנו במורשתנו וכי זכויות השימוש בשיטה ובפירוטיה לא תמו ולא נסתלקו מן העולם עם חתימת התלמוד.

כאמור, השוואה זו, על היבטיה המגוונים, בין ספרות התלמוד לספרות התוספות, מהווה תמיכה באפשרות שספרות התוספות היא מעין המשך לספרות התלמוד וממילא המונח תוספות מתפרש בהוספה על התלמוד. אלא שלפי זה ההוספה אינה רק תוספת אלא תוספת שהיא מעין העיקר. לדעתי טמון כאן מאפיין יסודי בספרות התוספות שעדיין לא עמדו עליו כראוי. בעלי התוספות לא ראו את קבצי התוספות שנתחברו על ידם (בניגוד לספרי ההלכה שלהם) כספרים חדשים העומדים בפני עצמם, אלא כמוספים או הערות שוליים לספר המרכזי שהוא התלמוד הבבלי.¹⁶ הם בקשו

¹⁶השערה זו תואמת כמובן לצורת הדפוס המקובלת של קבצי התוספות – מאז מסכת ברכות דפוס שונצינו, רמ"ד, עד היום – תמיד התוספות בשולי הגמרא. לגבי כתבי היד, אורבך, בעה"ת עמ' 29 הערה *72, מונה ששה כתבי יד בהם התוספות נכתבו על שולי דף הגמרא, אך כותב כי הם המועט. מכל מקום ברור שבתקופת כתבי היד, אילוצים כלכליים מנעו בדרך כלל מלהצמיד את התוספות לדף הגמרא, כשם שרש"י שמבחינת תפקידו ואופיו בוודאי נכתב כהערות שוליים לגמרא, מצוי לרוב בכתבי יד עצמאיים, ולא בשולי כתבי יד של התלמוד. וראה עוד מה שכתב אורבך (עמ' 748-749) על ההתפתחות החיצונית של ספרות הגלוסות של המשפט הרומי והקאנוניסטי: 'הגלוסות היוריסטיות הן בעיקר לשוניות ודקדוקיות ... הן נכתבו על גליונותיו של הקודקס או בין השורות ... האוסף הראשון של המשפט הקאנוני שנתחברו עליו גלוסות ... במשך המאה הי"ב נרשמו בגליונות כתבי היד פירושים והוספות של גלוסטורים שונים...!'

להיטמע בתלמוד, וכך להפוך לחלק ממנו, ולאור זאת נדמו לו הן בתהליך ההתהוות, הן באופן הלימוד ובסגנון הכתיבה. לכן לא כתבו את שמותיהם כמחברי הקבצים,¹⁷ לא הקפידו על בידול ספרותי של התלמיד מרבו,¹⁸ ואף לא 'זכו' לשלב של חתימה כמו שהיה לתלמוד עצמו,¹⁹ ומבחינת התוכן והסגנון: פתחו כמעט תמיד בקושיא,²⁰ כתבו בתמצות רב, חידשו כמותו ועוד מאפיינים חשובים שנעמוד עליהם בעבודה.

אמנם באופן פרדוקסאלי, דווקא בתכונתם זו של בעלי התוספות, ההטמעות בתלמוד, דווקא כאן נעוץ לדעתי ההבדל העיקרי בין ספרות התלמוד לספרות התוספות. כיוון שאחד האפיונים

¹⁷ יפים לכאן הם דבריו של יעקב זוסמן, ' "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה', עמ' 350-351, על הקולקטיביות של יצירת חז"ל: 'אנו ניצבים כאן בפני תופעה תרבותית מיוחדת במינה: מאות חכמים ... פעלו... שלא כמקובל בתרבויות הסביבה איש מן החכמים המרובים שלנו לא חיבר חיבור כלשהו, כשם שלשום חיבור מעשרות החיבורים של ספרות חז"ל אין לו מחבר... כל הספרות העצומה שהורישו לנו חז"ל ... היא כל כולה יצירה קולקטיבית ואנונימית – קולקטיבית בהתהוותה ואנונימית בהתגבשותה'. דומה שאם נחפש דמיון לכך, יצירות קולקטיביות, אנונימיות, גדולות הכמות והאיכות, בתקופה מאוחרת לחז"ל, לא נמצא אותו בצורה מובהקת כל כך אלא ביצירתם הפרשנית (לאפוקי יצירתם ההלכתית הפסקנית) של בעלי התוספות.

¹⁸ עיין רא"ם ליפשיץ, כתבים, כרך א, עמ' קכה: הארעיות לא חדלה והצורה הספרותית היתה הפקר, כשם שבדור הקודם היה קונטרסו של כל אדם קבץ חדשים לעצמו, כך כתב כל תלמיד כעת תוספות לעצמו; העתיק מתוספות רבו, סדר והרכיב תוספות, ברר את כל הנאה בעיניו והוסיף את כל החדושים שחדש ושמע כל ימיו'.

¹⁹ ליפשיץ שם (עמ' קכו): 'לא נמצא חותם גאון שיחתום את כל התוספות כשם שחתם רש"י את הקונטרס', אך לדברינו לא נמצא כי לא חופש, דהיינו לא נצרך. על החתימה של התלמוד וזמנה המדוייק נשברו קולמוסים רבים, ואין כאן מקומם של הדברים כמובן, אך עצם החתימה היא דבר מוסכם עוד מאיגרת רב שרירא גאון (עמ' 97): 'ואיסתתים תלמודא', וכך בבאים אחריו, ראה ש"ז הבלין, 'על החתימה הספרותית' כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', עמ' 155-156.

²⁰ ראה רמ"א עמיאל, המדות לחקר ההלכה, מבוא, עמ' קמב.

המרכזיים של ספרות התוספות הוא הדמיון לתלמוד הרי שיש לבחון אם ספרות התלמוד עצמה מקיימת יחס שכזה עם ספרות קודמת לה. ציטטנו לעיל את דברי הרב עמיאל כי 'כשם שהתלמוד הוא המשך המשנה, כך התוספות הוא המשך התלמוד, ובכל אותם הדרכים שבאה הוספת התלמוד על המשנה בכל אותם הדרכים באו התוספות על התלמוד', והוסיף על כך צירנוביץ, תולדות הפוסקים, ח"ב עמ' 20:

ולא עוד אלא שיותר משבעלי הגמרא דומים ברוחם ובסגנונם לבעלי המשנה, שלא היתה בפניהם הפסקה של דורות, דומים בעלי התוספות לבעלי הגמרא, אעפ"י שביניהם היתה הפסקה הסטורית גדולה בין בזמן בין במקום

ברם, לדעתי בהסתייגות זו נעוצה הבחנה מהותית בין יחסים אלו. היחס בין התלמוד למשנה כלל וכלל אינו יחס של טקסט עיקרי ופרשנותו. התלמוד אמנם יוצא מהמשנה אך מפתח גם דיונים הלכתיים עצמאיים חלקם יוצאים מהלכות חדשות שלא מוזכרות במשנה ואף לא בברייתא, דיונים שמתחילים בדרך כלל ב'איתמר', וחלקם מעלים שאלות שאמנם קשורות למשנה אך לא מקשות עליה, כמו 'איבעיא להו'. גם השאלות שהתלמוד מקשה על המשנה אינן מצויות תמיד בתוספות, שאלות כמו 'מנלן', 'מנא הני מילי', לא יופיעו כלל בתוספות, ועדיין לא דברנו כלל על כל ספרות האגדה העצומה, שלא נובעת כלל מהמשנה.²¹ ולכן יש לומר בפירוש שהתלמוד הוא חיבור עצמאי העומד לעצמו, ואילו את בעלי התוספות ניתן לראות בעיקר כהערות, השלמות והארות לתלמוד,²² אלא שכאמור תפיסה זו לא באה חלילה להמעיט בערכה של ספרות זו, וכפי שנטען בהמשך דווקא היא נותנת לה את כוחה העצום לחדש וליצור בדומה לתלמוד גופו.

²¹הריגים מסויימים - שלש דרשות שמחדשים בעלי התוספות ראה אצל א"ה וייס, תולדות ר' יעקב איש תם (בית תלמוד), עמ' 195, הערה 8. י"ד גילת, 'מדרש הכתובים בתקופה הבתר תלמודית', מציין דוגמאות שונות למדרש הכתובים הבתר תלמודי, אך לא מציין דוגמאות מבעלי התוספות, לבד דוגמא אחת (עמ' 224 – 225) מהיראים והסמ"ג בעניין הירידה למצרים.

²²אמנם א"ה וייס (תולדות רבינו יעקב תם, סוף פרק שלישי, בית תלמוד עמ' 134) הסתייג מהשוואת התוספות לתלמוד בצורה מינורית: 'אך באחת סר ר"ת ממנהג האמוראים בעלי הגמרא. הנה במקומות הרבה מצאנו בתלמוד שאם יקשה עליהם לפתור סתירה בין שמשנה והברייתא או גם ברצותם דברי אמורא אשר סתירתם מן המשנה לא הקפידו להגיה במשנה ולאמר חסורי מחסרה והכי קתני, או תני כך

האפיון המרכזי של השיטה הנובע מהדברים דלעיל הוא עצם השימוש העצום בצמד הספרותי - הקושיא והתירוץ, שמנוסחים אצל התוספות במונחים שהפכו לסימן ההיכר של ספרות זו: 'ואם תאמר', 'ויש לומר'. כאן אנו מגיעים ל'דיאלקטיקה', מונח שרווח בספרות המחקר המאוחרת יותר.

3.א ה'דיאלקטיקה' של בעלי התוספות

את הפרק הי"ד, של ספרו של א"א אורבך בעלי התוספות, פרק ששמו: 'דרכם של בעלי התוספות בפירוש התלמוד ובפסק ההלכה והיצירה המשפטית בסביבתם', פותח סעיף שמהווה מעין מבוא לפרק כולו, ודבר זה בא לידי ביטוי באמירות הכוללניות שבסעיף זה, אלא שמכל מקום, ואולי דווקא מתוך אופיו הכללי, סעיף זה הוא היותר קרוב לדיונינו כאן. אורבך פותח באמירה החשובה כי למרות האישים המרובים, המקומות השונים, ואורך התקופה הנידונה, בסופו של חשבון שיטתם של ר"ת ורה"י, של הראב"ן והריב"א, של ספר התרומה ו'ספר ייחוס תנאים ואמוראים', של הסמ"ג וספר הרוקח, בפירושה וליבונה של הסוגיא התלמודית, וביורור פסק ההלכה בתשובות על שאלות שנתעוררו – היתה אחת ויחידה, והיא: השיטה הדיאלקטית-ביקורתית.

בהמשך הוא מבחין בין המגמה המעשית של פסיקת הלכה והמגמה העיונית של פרשנות הסוגיא אך מדגיש את יחסי הגומלין ביניהם: 'גם כשהיו עסוקים בפירוש הסוגיא התלמודית, לא אבדה להם לבעלי התוספות הזיקה למציאות ולשאלותיה, וכשבאו להשיב עליהן או לסכם פסק הלכה, לא יכלו להינתק מהשיטה הדיאלקטית ביקורתית הן בדרך הדיון והן בהרצאת העניינים'. הוא מציין את המסגרת של 'משא ומתן' הקיימת בתוספות, ומבחין בין סוגים צורניים: 'לפעמים הצורה היא צורת דו-שיח, שבו מופיעים הנושאים והנותנים, אבל בדרך כלל ההרצאה היא בדרך "וקשה לר"ת... ותירך ר"י..." או בדרך מונולוג דיאלקטי "ואם תאמר ... ויש לומר ...". בכך הוא גם מוצא את הזיקה בין חכמי הסכולסטיקה מהאומות לבין בעלי התוספות:

כגדולי האסכולסטיקאים של המאה הי"ב ... סברו גם בעלי התוספות שהספק והשאלה שיקולם של דעות שונות והנמקות שונות, הם שבילי החקירה שדרכם

וכך ועוד לשונות אחרות כאלו אבל ר"ת הקפיד מאד אף הגהת אות או מילה בדברי הגמרא'. ברם, חילוק

זה הוא רק ביטוי להבדל מהותי הרבה יותר באופיין ומהותן של שתי היצירות כנ"ל.

משיגים את האמת²³ ... היו מאמציהם של בעלי התוספות מכוונים לקביעתו ובירורו של נוסח התלמוד, ועניינם המדעי היה בפירוש מונחיו ואוצר מיליו ומושגיו, בחיבורם של כללים על יסוד עניינים המפוזרים במסכתות שונות, ביישובן של סתירות בין סוגיות שונות על ידי העלאת חילוקים'. על ה'חילוק' - *distinctio*, כמיתודה דיאלקטית נאמר, שהוא אחד היסודות של המדע הביניימי בכל התחומים: בתיאולוגיה, פילוסופיה, מדע המשפט הרומי והקאנוני. מגמתה של המיתודה לקבוע הבחנות ותת הבחנות במושג, בעובדה בכלל וביחס משפטי. בדרך האנליזה האכסגטית שאפו בעלי התוספות להמשיך בבניינה של ההלכה ולהוסיף על המפורש בתלמוד'.²⁴

כאמור, מטרתנו היא לנסות לברר את פשרו של מונח זה: 'דיאלקטית ביקורתית'. יעקב כ"ץ בבקרתו על בעלי התוספות (עמ' 11) העיר: 'המושג המרכזי שאורבך משתמש בו לציון שיטת הלימוד של בעלי התוספות הוא הבטוי "דיאלקטי-ביקורתית" או "דיאלקטי וכחני" אולם מה משמעותו של המושג המורכב הזה לא התברר די הצורך'. כ"ץ מוסיף ומבקר את השימוש במונח 'ביקורתית' שהרי 'רגילים' אנו לייחד מושג זה לדרך המחקר המודרני, להוציא דוקא את שיטת הלימוד המסורתית ואין זה ענין לשמוש הלשון בלבד ... לא רק בציון הלשוני אלא אף בבירור הענייני משאיר אורבך את הגבול בין שיטת בעלי התוספות ובין שיטת המחקר ההיסטורי-הפילולוגי מטושטש. זוסמן במאמרו ענה על ביקורתו זו של כ"ץ בטענה כי יש כאן אי הבנה בדבריו של אורבך, 'שכן אורבך אכן התכוון במונח ביקורתית לדרך המחקר המודרני: בפרק הנידון הוא בא להדגים את דרכם הביקורתית של בעלי התוספות ... בביקורת נוסח הטקסט, בביקורת המקורות והמקבילות, בהשוואת הבבלי והירושלמי, וכל כיוצא בזה' (זוסמן, מפעלו, עמ' 45). ברם, נראה שתגובתו זו של זוסמן אינה תואמת את מטרותיו והיקפו של פרק זה, ובייחוד לא את

²³ יש לערער על קישור זה ל'ספק' של ה'אסכולסטיקאים', שהרי ספקותיהם נבעו מעולמות שונים של אמונות ודעות שנתערבבו זה בזה בבתי המדרש הנוצריים במאה הי"ב, ומה לספקות תיאולוגיים אלו ולעולמם ההלכתי של בעלי התוספות? ומוצדקת ביקורתו של בן ששון ('הנהגתה של תורה', עמ' 50): 'ספק לא התגב ללבם של חכמי צרפת ואשכנז. הסכולאסטיקאים עסקו בשני עולמות והשתדלו לפשר ביניהם; אלה עולמם אחד הוא ועוסקים בפירוש, כפי שאורבך עצמן חוזר ומדגיש בכך'.

²⁴ בעה"ת, עמ' 678 – 679.

ההצהרה בפתיחתו, שצוטטה לעיל בשלימות, הצהרה שבאה להגדיר את מהותה של השיטה: שיטתם של ר"ת והר"י ... בפירושה וליבונה של הסוגיא התלמודית, ובירור פסק ההלכה בתשובות על שאלות שנתעוררו – היתה אחת ויחידה, והיא: השיטה הדיאלקטית-ביקורתית.²⁵

שאלה יסודית העולה מהדיון היא האם הדיאלקטיקה מזוהה עם השוואה של מקורות סותרים דווקא, או שהיא באה לידי ביטוי גם בטיפול פנימי בסוגיא עצמה. במקום אחר (עמ' 715-716) כתב אורבך:

עם כל החשיבות, שאנו מייחסים להבאת המקורות המקבילים שבתוספות לטובתם של מדרשי ההלכה, התוספתא, הירושלמי והמדרשים, אין לראותם אלא כטובת הנאה ותופעת לוואי בלבד. מגמתם העיקרית של בעלי התוספות, בעמלם להקיף את כל החומר הידוע להם, היתה לברר את השאלות הנידונות בסוגיות שבבבלי לכל צדדיהן, לבחון את הסברות וההבחנות שהעלו בדברי התנאים והאמוראים, להעלות חילוקים והגדרות, למצוא אישור וסעד למסקנות שהסיקו ולכללים שכללו ולהגיע לכלל ראית הנושאים והבעיות בשלימותם ובכל פרטיהם. כוונתם היתה לבדוק בדיקה ובחינה מדוקדקת את כל המקורות, אבל עיקר עיונם היה הסוגיא המתפרשת והמאמר המשמש נקודת מוצא. מה שניתן לדייק מהסוגיא במקומה, קודם למה שניתן לדייק ממקום אחר, ואין צריך לומר ממסכת אחרת, ומה שניתן ללמוד מהבבלי קודם לכל לימוד ממקום אחר.

²⁵לגבי החלק הראשון של הביטוי, המונח דיאלקטיקה, הרי שאף הוא זכה לפרשנויות שונות במהלך ההיסטוריה, ראה שלום רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, עמ' 120 ואילך. אגב, בעמ' 121 מובאת שם האטימולוגיה של אברהם אביגדור לפיה 'דיאה בלשונם ר"ל שנים וליטיקא ר"ל דיבור', מה שמדגיש את הקשר בין תורת ההגיון לזיכרון בין שני דוברים. ברם, מעיון בכתיב היווני עולה כי: *διαλέγω* (לברור) ו-*διαλέγομαι* (לשוחח) במילון: H. G. Liddell and R. Scott, Greek-English Lexicon (revised ninth edition Oxford, 1996) s.v. וה'דיאה' היא במשמעות של 'בין' (אני מודה לד"ר אסף בן טוב על העזרה בנקודה זו). על המשמעות 'לברור בין' שעולה כאן ראה בתלמוד בבלי, ברכות, לג ע"א: 'הבדלה בחונן הדעת מאי טעמא אמא רב יוסף מתוך שהיא חכמה קבעה בברכת חכמה'.

מהו היחס אם כן בין הדיאלקטיקה המאפיינת כל כך את שיטתם לבין הטיפול המקומי בסוגיא, שהרי 'מה שניתן לדייק מהסוגיא במקומה, קודם למה שניתן לדייק ממקום אחר?' האם הדיאלקטיקה 'מתעוררת' רק כשנמצא מקור סותר?

תא שמע, בדיונו על היחס בין בעלי התוספות לסביבתם, התמקד בפן הדיאלקטי של השוואת הסוגיות (הספרות הפרשנית לתלמוד א, עמ' 75), וזאת בהתבסס על דבריו של חוקר ימי הביניים סותרן (Southern) אשר טען כי ייחודה של המאה הי"ב 'טמון היה ביכולתה לטפל בטקסטים סותרים ... סתירות בקרב בעלי הסמכות היו מזונה העיקרי של המחשבה ... חיכוך הכרחי היה כדי להשיג התקדמות אינטלקטואלית'. לאחר קביעתו של תא שמע ש'תיאור זה הולם להפליא את מפעלם ההלכתי של בעלי התוספות', הוא מוסיף את 'ההנחה היסודית העומדת מאחורי כל זה, ולפיה הסתירות נמצאות שם ... בכוונה תחילה כדי למקד את עיונינו אליהן, כציוני דרך סמויים, שתפקידם לעורר ולזרז את המחשבה ולרמוז לה על הכיוון הנכון בדרך פיתוחה של ההלכה ... השקפה זו אחוזה וסבוכה בחברתה... ולפיה בספרות העתיקה ... עיקר המסר טמון בין המילים ולא במילים עצמן ככתבן וכמשמען'. עם זאת במקום אחר (שם, עמ' 92) הסתייג תא שמע והדגיש כי בעלי התוספות הקדישו גם מאמץ לא מבוטל לטיפול בסוגיא עצמה:

הרחבת האופקים שאנו עדים לה בתלמודם של בעלי התוספות לא באה על חשבון הבנת דף הגמרא באופן סולידי ... אלא כקומה נוספת על גביו. אין זה נדיר כלל למצוא דבור של תוספות קצר או ארוך, המוקדש למשא ומתן בשאלות של סדר ושיטה בסוגיא המקומית, בעניינים של מוקדם ומאוחר בתוך הסוגיא, בדקדוק לשוונותיה ותחבירה בשלביה השונים, ובדיוק דרשותיה. כידוע מצויות סוגיות שלמות לא מעטות העוסקות בכגון זה, ושקלא וטריא כזו תופסת בהן את רוב השטח. כך מצוי הדבר, דרך משל, בסוגיות פתיחה למסכתות מסוימות ולפרקים בתוכן; במקומות אלו הולכים התוספות בעקבות הסוגיא ומהלכיה ובונים את משאם ומתנם בדרך דומה. דיבורים ברוח זו נמצאים גם בכל יתר דפי התלמוד, אלא שהתוספות שלנו ערוכים, כאמור, עריכה אחר עריכה, ובחתימתם הסופית, על ידי ר' אליעזר מטוך ואחרים, כבר עובד החומר, נתמייך וזוכך, והועמד על מבחרו ועל עיקר עיונו הקלסי. בתוך כך הושמטו דיבורים רבים שרוח של פשטנות דקדוקית שורה עליהם, ונותרה מציגה בלתי פרופורציונלית בין חלקי הפשט והסברא. אולם בקבצים מקוריים יותר של תוספות שנשתמרו פה ושם בידינו, שנכתבו בפני ר"י הזקן או הר"ש משאנץ – קדומים מהם לא הגיעו לידינו

- ... יכולים אנו לראות את היחס בצורה נכונה יותר. אדרבה מקבצים מוקדמים אלו מתקבל הרושם כי חידושיהם של רבנו תם וחביריו הוסמכו על ידי ר"י הזקן והר"ש משאנץ, בלימוד הישיבה, אל הערות פשטיות דווקא, והוצגו כמועילים ליישב את פשט הסוגיא במקומה ולא דווקא את קשייה ההשוואתיים החיצוניים.

על ציר זה של שאלות פרשנות, סדר ושיטה בסוגיא המקומית מצד אחד וסברות מחודשות ופיתוח מושגים משפטי מצד שני מתאר תא שמע הן את תהליך העריכה של התוספות, והן את היחס בין גדולי בעלי התוספות לאורך הדורות, ועל כך מיוסד עיקרו של הפרק השני בכרך השני של ספרו. כך הוא רואה במפנה המאות הי"ב והי"ג את המעבר מ'פיתוח מושגי, עיוני ומשפטי, של הסוגיא התלמודית' אל 'הפיכת היסודות המשפטיים והעיוניים הללו לחומר לימודי, פרשני מסודר ויעיל, שיוכל להדריך את תלמידי הישיבה בעת לימודם השיטתי, הרצוף והשוטף בסוגיות התלמוד. את ר"ת הוא רואה כמייצג בולט של החדשנות הנועזת של בעלי התוספות, אם כי גם אלמנטים של פרשנות שוטפת, פשוטה ומסורתית היו אצלו, אלא שלא הובלטו אצל תלמידיו שערכו את ספר הישר. ר"י הזקן, תלמידו ואחיינו מייצג את איש הביניים שינטל לראשונה את עקרונות השיטה, והפכה לטכניקה לימודית מפורטת ושיטתית, המשלבת את יפי החידוש ההלכתי המקורי והמהפכני (לעתים) – שקרקע נביטתו היא הסברא המשפטית היוצרת – עם מאמץ פרשני, עקב בצד אגודל, הפורט על פי מיטב המסורת של רש"י וקודמיו, כפי המתחייב מן הלימוד המשותף בצוותא בין כתלי בית המדרש'. ברוח זו הולך תא שמע ומתאר את שיטתם של הר"ש משאנץ ור"י שירליאון (תלמידיו של ר"י הזקן), תוספות איוורא (בהם מורגשת 'אווירה' אשכנזית ברוח חסידי אשכנז' המדגישה את הלימוד המכוון לפסק ההלכה), ר' יחיאל מפריז (תלמיד הר"ש משאנץ והר"י שירליאון), ותלמידו רבינו פרץ.

חיים סולוביצ'יק במבוא לספרו 'ינים', נוטה לזהות את הדיאלקטיקה של בעלי התוספות עם השוואת הסוגיות. הוא קובע כי שיטת בעלי התוספות היא הדיאלקטיקה, היינו יישוב סתירות העולות בש"ס בדרך כלל על ידי הבחנה ("חילוק") בין הסוגיות הסותרות, אלא שהוא מבחין ביסוד מתודולוגי העומד בין שיטתם של בעלי התוספות לטיפול בסתירות המצוי בבתי מדרש קדומים (כמו הגאונים) ושונים (כמו רש"י והרמב"ם). אצל האחרונים יישוב הסתירות הוא רק לכתחילה, במקום שהדבר מתבקש ביותר, ואילו בדרך כלל מתמקדים בסוגיא המרכזית ('סוגיא דשמעתא') של הנושא הנידון, ואם תימצא לו סתירה באחת הסוגיות המשניות, ניתן להתעלם מהן. לעומת זאת אצל בעלי התוספות, בעלי השיטה הדיאלקטית, 'רק זימון של הסוגיות

הרלוונטיות לאכסניה אחת ומתוך ראייה כוללת של מלוא הנתונים אפשר להבחין מהו הפירוש האמיתי של הסוגיא.²⁶ להנחות אלו יש השלכות מעשיות על אופן הלימוד, שכן 'אי אפשר ללמוד מסכתא מן התלמוד בצורה "אנכית", כלומר דף אחר דף ... אלא מן ההכרח ללמוד את התלמוד בצורה "אפקית" בדרך השוואתית מעשה הלימוד לפי הדיאלקטיקה מורכב איפוא משלוש פעולות: איסוף מקבילות (collatio), גילוי סתירות (contradictio), וכן יישובן, בדרך כלל באמצעות הבחנה (distinctio) ... הלימוד ההשוואתי הוא הדיאלקטיקה והוא מופיע כשיטה רק במאה השתים – עשרה בעשייתו התורנית של רבנו תם.

שתי נקודות מרכזיות, המייחדות את שיטת בעלי התוספות משאר בתי המדרש, עולות בדבריו, האחת נוגעת להנחות היסוד של בעלי התוספות בדבר 'טיב דיוני התלמוד', והשנייה לדרך לימוד התלמוד. הראשונה רואה את דברי התלמוד הן כאחידות שיטתית, והן כדברים 'העניים במקומן ועשירים במקום אחר'. השנייה רואה את השוואת הסוגיות כמשימה של 'לכתחילה', כשלב חיוני בהבנת מכלול שיטת התלמוד. הדגש אם כן הוא על הדיאלקטיקה של השוואת הסוגיות.

לדעתי יש לפרש את המונח דיאלקטיקה במשמעותו הרחבה יותר כך שיכלול לא רק את השוואת הסוגיות, אלא את כל המשא ומתן המצוי בתוספות. דיבורים רבים לא טובים כלל על השוואת סוגיות. לעיתים המוקד הוא קושיא ו/או מחלוקת על שיטת רש"י, ולעיתים קושיא על שקלא וטריא בסוגיא. כאמור, הנקודה המאפיינת בצורה המובהקת ביותר את בעלי התוספות היא השכיחות של הצמד קושיא ותירוץ. כיוון שדיאלקטיקה מצביעה על תנועה לוגית בין שני קצוות, ההגדרה הרחבה שלה תוכל אם כן להתמקד בצמד זה, כך שהתואר 'השיטה הדיאלקטית של בעלי התוספות' יבטא את מכלול עבודתם ואת הייחודית שלהם על פני האחרים. כל זאת כמובן על רקע

²⁶ דברים אלו על ה'אידיאל' שבהשוואת הסוגיות מזכיר את התיאוריה של תא שמע שהובאה לעיל בדבר נחיצותן של הסתירות להתפתחות אינטלקטואלית. אמנם בהבדל מתא שמע שהתמקד בסתירות דווקא, וזאת על פי השוואה לחכמי התקופה, הרי שסולוביץ'יק 'סוליד' יותר, ומדבר על הצורך שבהשוואת הסוגיות (ולא בחיפוש אחר סתירות), וזאת מן הטעם שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. בנוסף כפי שכבר הערנו לעיל, את השאלה אם תוספות ראו בסתירה אידיאל או הכרח קשה מאד לברר, בעוד שעל השאלה אם יש צורך חיוני להשוות סוגיות כחלק מביור הסוגיא, ניתן לענות בחיוב מהתבוננות קלה בתוספות שבכל סוגיא וסוגיא.

הדברים שנאמרו לעיל בדבר תפיסת מפעלם כהערות שוליים לתלמוד, ומתוך כך ההיטמעות בתלמוד.

פרק שני: הקושיא במשנתם של בעלי התוספות

1.ב. שאלות מול קושיות

בפרק הראשון עסקנו בהרחבה בבזיקה ההדוקה או בתלות שבין בעלי התוספות לתלמוד. את מידת ואופי תלותם של התוספות בתלמוד ניתן לבחון בין השאר לפי הגורם המניע אותם לדיון מסוים. דיונים המבוססים על העלאת שאלות חדשות, אף אם שאלות אלו נוגעות לטקסט מסוים, תלותם בטקסט פחותה כמובן מדיונים שכל כולם לא באו אלא לישב טקסט מוקשה. היטיב לבטא את החילוק בין שני סוגי הבעיות הרב אהרן ליכטנשטיין:

תוך כדי לימוד נתקלים אנו בשני סוגי בעיות: האחד טומן בחובו שאלות שיש בהן מן ההכרח: 'מאי טעמא', 'מנא הני מילי' – שאלות שכל העוסק בסוגיה חייב להתמודד עמן. בצדן, עומדות שאלות מסוג אחר לגמרי: 'ורמינהו' – סתירה בין ברייתא אחת למשנה, קושיא הבוקעת ועולה מרובד סמכותי אחד על רובד אחר, אי התאמה בין דברי תנאים ואמוראים, בין אמוראים וראשונים, או לעתים בין דעת מי מהראשונים לגישת אחד מפוסקי ההלכה האחרונים.¹

הרב ליכטנשטיין, אגב ניתוחו את שיטת בריסק, מפתח חלוקה זאת להבדל שבין שאלות יסודיות יותר (הסוג הראשון) לשאלות משניות, כאשר בשיטה הנ"ל מתמקדים בשאלות מהסוג הראשון. אני מבקש להוסיף לחלוקה הנ"ל את החילוק בין המונחים שאלות וקושיות. הסוג הראשון אינו מקשה, הוא שואל: מניין, מה האופי, מה מקור הסמכות וכדומה. לעומתו הסוג השני עוסק בקושיות. בעוד שהשאלה משקפת העדר מידע מסוים שהשואל מודע אליו, ולכן הוא מבקש ממושא השאלה את תוספת המידע, הרי שהקושיא משקפת מצב עניינים ידוע של המקשן, אלא שמצב עניינים זה יוצר סתירה פנימית, קושי כל שהוא, וסיטואציה זו מובילה לטענה שאחד הנתונים אינו נכון. החילוק הוא אם כן בסימן התחבירי שבסוף המשפט: אם בסוף השאלה יופיע סימן השאלה, כך שבעצם אין כאן טענה או אמירה של השואל, הרי שבסוף הקושיא יופיע סימן הקריאה או התמיהה, המציין שהמקשן בעצם בא לטעון טענה, טענת שלילה לכפי מושא קושייתו. מהפן הארגונומנטטיבי החילוק הוא מהותי. אנו מגיעים כאן לשאלה יסודית בתחום היחס שבין הקושיא לתירוץ, שאלה הנוגעת להגדרתם כישויות ארגונומנטטיביות נפרדות או כישות אחת. האם הקושיא והתירוץ אכן מייצגים שני אירועי טיעון שונים, שניים העומדים בניגוד זה לזה, או שמא

¹ 'כך היא דרכה של תורת "הרב": לדרך לימודו של הגרי"ד סולובייצ'יק', עמ' 108.

הם מהווים שני רכיבים במסגרתו של טיעון אחד, דהיינו שהקושיא מובילה בעצם לפיתוחו של התירוץ, כך שבסופו של דבר היא מהווה חיזוק לתקפותו של התירוץ. גם מהבחינה ההרמנויטית, דהיינו היחס בין הטקסט נשוא הפרשנות לבין פרשנותו, ההבדל יסודי: בעוד שהעלאת שאלות יוצאת מגבולות הטקסט, ובוחנת אותו לאור הקשרים רחבים יותר (כגון השאלה אם דין מסוים הוא דאורייתא או דרבנן), הרי שהקושיא הינה טקסטואלית הרבה יותר: כיצד מתיישב הטקסט הנ"ל עם הטקסט האחר, או כיצד מתיישבת יחידה פלונית בטקסט מסויים עם יחידה אלמונית באותו טקסט גופו.² כעת, אם הטענה היא ששיטת בריסק התמקדה בסוג הראשון אין ספק ששיטת התוספות הפוכה.

² הבחנה קולעת בין שאלה לקושיא, כולל שימוש במונחים אלו, מצויה בספרות האחרונים, בערוך לנר לסוכה ב ע"ב תוד"ה כר' זירא. תוספות שם עוסק בהשוואה בין קושייתו של אביי על רבא לקושייתו של אביי על רבי זירא. והנה, ר' יונה לנדסופר בשו"ת מעיל צדקה (סימן י"א) יצא לערער על ההשוואה בטענה הבאה: 'דודאי קושיא דאביי אר' זירא לא הוי כי אם לברר דינו בעושה סוכתו ביני עשתרות קרניים דאל"כ קשה דה"נ שהיא פסולה אבל האי קושיא דאביי שעל רבא קושיא אלימא היא דמנ"ל דמיעוט רחמנא עושה סוכה למעלה מן' אמה...! הנקודה שנוגעת לעניינינו היא הדרך שבה ציטט דבריו בספר ערוך לנר (ההדגשות שלי):

'בשו"ת מעיל צדקה (סי' י"א) כתב ליישב קושיא זו דהקושיא על ר"ז אינה קושיא אלא שאלה איך הדין לפי טעמך בעשה סוכה בעשתרות קרניים דקושיא ודאי אינה דהא יכול להשיב דבאמת לא הוי סוכה וכיון דלא הוי קושיא לא שייך דלא ס"ל כן לאמוראי כדר"ז משום קושיית אביי דגם אם לא ס"ל כתי' ר"ז אכתי יכולים לתרץ דטעם דמתניתין משום צל ובעשתרות קרניים באמת ג"כ אינה סוכה אבל הקושיא על רבא ודאי קושיא היא מנ"ל דעראי וקבע תלי בגובה דלמא תלי בחוזק המחיצות ולכן שפיר קאמר דלא ס"ל כרבא משום קושיית אביי דאם לא ס"ל כתי' רבא על קושיית אביי אי אפשר לפרש טעם דמתניתין משום קבע עכ"ד'. החילוק הוא אם כן בין שאלה – העדר מידע, בה השואל מוכן לקבל אפשרויות שונות כתשובה: האם סוכה בעשתרות קרניים כשירה? לבין מצב עניינים ידוע שיוצר סתירה פנימית בין הנתונים, מצוקה ואי נחת, בה טוען המקשן שאחד הנתונים במצב זה אינו נכון: הרי לא ייתכן שהתורה באה לפסול כל סוכת קבע ולהכשיר כל סוכת עראי! [אגב, עיקר הטיעון של המעיל צדקה, מבוסס על

הדגמה יפה של ההבחנה בין שאלה לקושיא ניתן למצוא בסוגיא בתחילת בבא קמא :

ב.1.1 ב"ק בע"א תוד"ה השור והבור

השור והבור - פי' בקונטרס כסדר שנכתבו בפרשה סדרן במשנה ואע"ג דלמ"ד תנא שור לרגלו לא הוי כסדר הפרשה דרגל נפקא לן מושלח את בעירה דכתיב בתר בור מ"מ שם שור כתיב קודם בפרשה דהיינו נגיחה דקרן ולמ"ד מבעה זה אדם אע"ג דלבתר הבערה כתיב בפרשת אמור מכה בהמה ישלמנה דהיינו אדם דאזיק שור לא חש לשנותו כסדר הפרשה לפי שרחוק כל כך ושנאו כסדר לא הרי דסיפא שמבעה קודם להבער ור"ת פי' דשם אדם כתיב בפרשה קודם כי יגנוב איש שור והוא אחד מאבות נויקין דקתני לה בברייתא בגמרא.

הבעיה הנדונית היא סדר האבות שבמשנה. רש"י פירש בקצרה: 'כסדר שהן כתובין בפרשה סדרן במשנה דפרשה ראשונה נאמרה בשור שניה בבור'. בשלב שני עוררו התוספות קושיא על פרשנותו של רש"י, אך הדיון שבשלב הראשון נובע משאלה. על פניו, המניע לדיון היא שאלה ולא קושיא: מהו סדר האבות שמשנה? ברם, ממקורות שונים עולה כי המניע המרכזי, אף לדיון של רש"י היא הקושיא. זה לשון תוספות רא"ש (מובא בשיטה מקובצת על אתר):

האי דלא תנינהו כסדר לא הרי דסיפא פירש רש"י ז"ל דכסדר שהם כתובים בפסוק שנאן במשנה ולמאן דתנא שור לרגלו אף על גב דושלח את בעירה כתיב בתר פרשת בור מכל מקום שם שור וכו'

הרא"ש דן בקושיא שהקשו התוספות 'שלנו', אך אם נדייק בציטוטו את רש"י נלמד כי אף רש"י, לפחות מנקודת ההצגה של הרא"ש, התמודד עם קושיא, דהיינו מה פשר הבדל הסדר בין הרישא לסיפא. וביתר ביאור בתוספות שניץ (מובא שם):

עוד כתבו בתוספות ולמאן דאמר מבעה זה אדם וכו' עד לא חש לשנותו כסדר הפרשה לפי שרחוק כל כך. פירוש דאין להקפיד אלא משום שהיה ראוי לשנותן כסדר לא הרי דסיפא השור המבעה הבער והבור לפיכך צריך ליתן טעם למה שינה הסדר הילכך שור ובור הסמוכים בפרשה שנאן כסדר המקרא אבל מבעה והבער לא חש לשנותן כסדר המקרא לפי שרחוקים כל כך ושנאן כסדר המשנה. תוספות שאנץ

הטענה, המובאת בסוף דבריו והושמטה בערוך לנר, שאם כל סוכת עראית כשירה הרי שאף למעלה מ'אמה,

באופן שהיא עראית, הסוכה כשירה, ואילו המשנה סתמה שלמעלה מ'אמה פסולה תמיד. [

והנה מאלף לגלות שבתוספות הרב ישעיה (מובא שם) מתואר, שהדיון בין רש"י לשואליו היה בדיוק על היחס שבין קושיא לשאלה:

וזה לשון הרב ר' ישעיה פירש רש"י ז"ל דשנאן כסדר הכתוב בפרשה. והקשו לו תלמידיו דהכא לאו בשור הממית מיירי אלא בשור המזיק מדקאמר נזיקין אלמא בשור המזיק מיירי וכו'. ועוד קשה למאן דאמר מבעה זה אדם המזיק וכו' ככתוב בתוספות. וליכא לפרושי מבעה זה אדם הגונב דכתיב אחר שור המזיק דהא רבי אושעיא מוסיף להו גנב וגזלן על הנהו דמתניתין. ותירץ להם רש"י ז"ל דהאי דפירש דשנאן כסדר הכתוב בפרשה לאו דוקא קאמר דאין דרך התלמוד לחוש לסדר המקרא כדאשכחנא גבי ארבעה צריכים להודות דלא חשיב להו תלמודא כסדר המקרא אלא משום דהוי קשיא ליה למה שינה בתחילת המשנה מסדר השנוי בסופה דבסופה קתני גבי לא הרי שור כהרי מבעה ואש ובור דודאי בסיפא לא מצי למיתני סידרא דרישא לא הרי השור כהרי הבור דלא הוי מצי למיתני לא הרי שניהם דהא אמרינן בגמרא דמבור ומשור אתו כולהו אלא הא הוה קשיא ליה ליתני ברישא סידרא דסיפא והיינו דפירש דהואיל דאקדמיה קרא אקדמיה מתניתין ומכל מקום לא אקדמיה לכולהו הואיל ותנא ליה בסיפא בתר כולהו.

תלמידי רש"י למדו את פירושו כפי שהוא לפנינו, והבינו ששאלת הסדר היתה המניע לפירושו. ממילא הוקשה להם בשניים: ששור המזיק (בניגוד שור שהרג אדם) נזכר בתורה לאחר בור, וכן קושיית התוספות 'שלנו'. תשובתו של רש"י לתלמידיו מתבסס על החילוק שבין שאלה לקושיא. שאלת הסדר כשאלה לא הטרידה את רש"י, כמו שמשניות אחרות לא מונות את פרטיהן כסדר הכתוב. מה שהטריד אותו זה חוסר ההתאמה בין הרישא לסיפא, וכאן אנו עוברים למודל של קושיא: כיוון שהסדר שבסיפא מוכרח (לצורך ה'לא הרי') מדוע הסדר שברישא לא תואם אליו? כעת פירושו של רש"י שלפנינו מקבל תפקיד של 'תירוץ', כך שכל מטרתו היא רק להסביר את החרیגה של הרישא מהסיפא, דהיינו הקידום של הבור מהמקום הרביעי בסיפא למקום השני ברישא.

למדנו אם כן שמעבר לתוכן של אמירה כל שהיא יש חשיבות להבין את תפקידה הארגומנטטיבי. תפיסת התפקיד של הטענה משנה את הבנת המשמעויות הנלוות לה. במקרה שאנו דנים בו כעת לחילוק שבין קושיא לשאלה יש משמעויות מקומיות, כפי שראינו עתה, אך גם מתודולוגיות כלליות יותר, כפי שנרחיב להלן.

אין צורך בבדיקה סטטיסטית כדי לראות שרובו ככולו של הדיון בתוספות מבוסס על המודל של קושיא ותירוץ ולא של שאלה ותשובה, אך גם ללא שיטת בדיקה זו ניתן למצוא דוגמאות מופת בהן בולט היחס העדיף של תוספות למודל זה.

ב.1.2. סוכה ל"א תוד"ה משום

משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה - והדתניא לקמן פ' לולב וערבה (ד' מג.) לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול משום שאול איצטריכא דבלאו לכם נפקא לן גזול משום מצוה הבאה בעבירה דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב הוא הדין בכל מצות דהוי דאורייתא כדמוכח בריש הגזול קמא (ב"ק ד' צד.) גבי הרי שגזל סאה של חיטין וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה דאין זה מברך אלא מנאץ

נבחין בין צורת הדיון לתוכנו. טענתם המרכזית של תוספות מבחינת תוכן הדיון היא שמצווה הבאה בעבירה היא פסול דאורייתא. לטענה זו ישנה ראייה ממסכת בבא קמא. לטענה זו ישנה השלכה על פרשנות הברייתא בפרק רביעי, השלכה המצמצמת את משמעותה הפשוטה של הברייתא. השלכה זו מגלמת בתוכה את הצמד קושיא-תירוץ, שכן פשוטה של הברייתא קשה לאור הטענה שבראשית הדברים, ולאור זאת יש להוציא את הברייתא ממשמעותה הפשוטה.³ סידור זה של טענה – ראייה – השלכה תואם את ההיגיון אם אנו נותנים את הבכורה לטעינת הטענה. אף המשך הדבור עוסק בהגנה על טענה מרכזית זו מפני הפרכות אפשריות, כך שתוספות עצמם ראו בטענה זו את מרכז דיונם. אלא שלמרות זאת אם נעבור לצורת הדיון, הרי שהצגת הדברים בתוספות מתמקדת דווקא בהשלכה, בכך פותחים התוספות וכל השאר מובא כהסבר לקביעה שבפתיחה. לכאורה היה ניתן לצפות לפתיחת הדיון על ידי שאלה (בניגוד לקושיא): האם פסול מצוה הבאה בעבירה המוזכר בסוגייתנו הינו דאורייתא או דרבנן? אך תוספות בוחרים דווקא לפתוח את הדיון בקושיא ותירוץ הפרשניים בברייתא לקמן.

דוגמא זו מבליטה את התלות הגבוהה שיש לתוספות בטקסט של הגמרא. אין הם באים לפתוח דיונים חדשים, ואף לא דיונים משלימים, לסוגיות הגמרא. עיקר עניינם בפרשנות. גמרא קשה

³ אמנם יש לבאר שאין כוונת הדברים, שתוספות פשוט הפקיעו את האמור בברייתא. משמעות תירוצם

הוא, שאמנם התורה נצרכה לכתוב 'לכם' רק משום שאול, אך סוף סוף אחר שנכתב 'לכם' הרי שגם פסול גזול נכלל בו, כך שבסופו של דבר בגזול יש שני פסולים, ודברי הברייתא קיימים. עם זאת לא יצאו הדברים מכלל חידוש.

צריכה יישוב, וכל מה שמעבר לכך הינו השלכות של מטרה זו. אם נחזור לדברי הרב ליכטנשטיין, דומה שאנו נוגעים כאן בהבדל מרכזי בין אופייה של ספרות התוספות ואולי ספרות הראשונים בכלל לספרות הרבנית החל מהמאה הי"ח, דוגמת קצות החושן וממשיכי דרכו באחרונים. דיון דומה בספר קצות החושן לדוגמא היה פותח בשאלה אם מצווה הבאה בעבירה היא דאורייתא או דרבנן. בעל ה'קצות' לא תפס עצמו כפרשן של השולחן ערוך אלא כיוצר. אמנם וודאי שיצירתו תלויה ביצירות הקודמות, אותם היא באה להשלים, אך בסופו של דבר היצירות הקודמות הן חומר גלם בו הוא משתמש ליצירתו הוא. אין כך פני הדברים בנוגע לתוספות. כאן אין מדובר בהעלאת דיונים, בפתחת שאלות אלא בתיקון או ביאור הדרוש ביצירה הגדולה של התלמוד.⁴ לאור זאת מקבל המונח 'תוספות' משמעות מדויקת.⁵

אם נמשיך בכיוון זה נוכל לקשור הבחנה זו ליחס שבין היצירות הללו עצמם. משל למה הדבר דומה? לשני בעלי מלאכה הנדרשים לעבוד בבית מסוים. לראשון נאמר כי עליו לחזור אחר כל הקלקולים ולתקנם, ולשני נאמר כי עליו לשדרג את הבית לאור הנתונים הקיימים, להרחיב במקום המתאים, להוסיף ארונות וכדומה. וודאי שחיוני במקרה זה שהראשון אכן יהיה הראשון, ורק אחריו תהיה אפשרות לשני לעבוד. כך בנמשל: ראשית כל יש להסיר את כל המוקשים (כמובן: מוקשים לכאורה) מהתלמוד, ורק לאחר מכן ניתן לדון בשאלות חדשות המתעוררות מתוכו.

יש להעיר כי בהמשך הדברים הרב ליכטנשטיין מצביע על צורת הדברים בספרו של הגר"ח הלוי, שעלולה להטעות בנקודה זו כיוון שנקודת הפתיחה שלו היא הקושיא המקומית דווקא, למרות שעיקר כוונתו היא לשאלה היסודית. לפי זה אף בספרות התוספות יש לבחון אם צורת הדברים אינה מטעה. ברם, מסתבר שאין כלל מקום להשוואה, וזאת מכמה סיבות. ראשית, שלא כמו

⁴ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד ב', עמ' 210 – 213, מונה שלושה הבדלים מרכזיים בין הראשונים לאחרונים: היקף הטקסט הנלמד (האחרונים הצטמצמו בטקסטים החז"ליים שפורשו ע"י הראשונים, דהיינו בעיקר תלמוד בבלי; עיסוק בנוסחאות (רווח בראשונים); חותם האסכולה (עד תקופת הדפוס היה לאסכולה ממנה בא הפרשן משקל מכריע). המכנה המשותף למאפיינים אלו הוא שאין בהם אפיון פנימי של שיטת הלימוד, ודומני שיש מקום להוסיף מאפיינים בתחום זה בדומה למה שכתבתי כאן בפנים.

⁵ ראה לעיל בפרק הראשון סעיף א.3 דיון נרחב על משמעותו של המונח.

האחרונים, לא היתה בפני התוספות מסורת של סגנון כתיבה אליו הם הרגישו מחויבות כלשהיא, כך שקשה להניח שהם נמנעו מלהציג את דבריהם באופן ישיר. מעבר לכך, ישנו הבדל מהותי בין ספרות בריסק לספרות התוספות, והוא נוגע לתירוצים. בספרות בריסק לא תעלה קושיא כאשר התירוץ הסמוך לה אינו בא לייסד יסוד ראשוני. וודאי שלא תעלה קושיא ללא כל תירוץ, שהרי התירוץ הוא העיקר ולא הקושיא, מה שאין כן בספרות התוספות, כאן רבים הם התירוצים המקומיים, המשנים נוסח, דוחקים מעט בפשט או אף מותירים את הקושיא ללא כל תירוץ. במקומות אלו עולה הרושם שהקושיא היא עיקר לא פחות מהתירוץ. נדגים זאת.

ב.1.3 סוכה ב ע"ב תוד"ה כרבי זירא

כרבי זירא לא אמרי - הא דלא קאמר משום קושיא דאביי כדקאמר על רבא משום דרבי זירא שני לאביי שפיר.

קושיא טקסטואלית: מדוע אין עקביות בין שלבי הגמרא. והתירוץ אף הוא מקומי טקסטואלי: תירוצו של רבי זירא שנזכר לעיל בסוגיא מבטל את קושייתו של אביי. אין כאן כלל פילולוגי או יסוד הלכתי, וודאי לא נפקא מינה למעשה. הקושיא והתירוץ מכוונים כל כולם לפרשנות מהלכה של הסוגיא.

ב.2 קושיות ללא תירוצים

דוגמא לקושיא ללא תירוץ מצויה בסוף התוספות שציטטנו לעיל:

ב.1.2 סוכה ל ע"א תוד"ה משום:

ומיהו תימה בפרק כל שעה (פסחים ד' לה): דתניא אין יוצא ידי מצה בטבל ודריש ליה מקרא תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה.⁶

⁶ בתור"פ ובתורא"ש ליתא לקושיא זו. יש להעיר על קושיא זו כי הטענה המרכזית בדבור היא שמצווה הבאה בעבירה הוא פסול דאורייתא, ותוספות מתמודד עם טיעונים שונים הנוגדים לכאורה טענה זו. לאחר שהוא מצליח להגן על טענתו שוב ושוב הוא מסיים במקור אחד הנשאר בקושיא, המקור הנ"ל מפסחים. יוצא מכך, שתוספות היה מודע לתירוץ הפשוט, שניתן היה לתרץ קושיא זו, דהיינו שמצווה הבאה בעבירה היא מדרבנן, ולכן היה צריך את המקור בפסוק, אלא שבעקבות ראיות אחרות העדיף תוספות את השיטה החולקת, שמצהב"ע היא דאורייתא [יש לציין כאן שתוספות לעיל בדף ט ע"א ד"ה ההוא נקטו להיפך, שמצהב"ע היא דרבנן והוכיחו זאת מהסוגיא שם. עוד עולה משם, שנחלקו בכך בעלי התוספות: ר"ת

דוגמאות נוספות :

כתובות מה ע"ב תוד"ה אימור ; שם, מו ע"ב תוד"ה השתא ; שם, פז ע"א תוד"ה אמר רבא.⁷ עוד דוגמאות הביא היד מלאכי בכללי התוספות סימן יב: 'מצינו וא"ת בדברי התוספות שלא כתבו שום תירוץ לקושיא עיין בפרק איזהו נשך ס"א א' ד"ה אלא ובפ"ק דמנחות ט' ב' ד"ה אין מיעוט ושם פ"ב א' ד"ה במילואים וצ"ג ב' ד"ה ידו ...'

גם בנקודה זו בא לידי ביטוי ההבדל שבין המודל של קושיא ותירוץ למודל של שאלת ותשובה. בזה האחרון אין מקום לשאול שאלה כאשר אין לה תירוץ. השאלה אינה אמירה בפני עצמה אלא בקשה למידע נוסף. אם אני חותר למציאת מקור להלכה מסוימת כל עוד איני מוצא אותו לא אמרתי דבר. בניגוד לכך הקושיא היא אמירה בפני עצמה. כשיש סתירה בין שני מקורות וודאי שיש צורך חשוב לתרצה, אך אף אם לא נגיע לתירוץ יש חשיבות בציון הסתירה. עצם חשיפתה של הסתירה היא וודאי אמירה בעלת משמעות. הקושיא, בניגוד לשאלה, יוצרת מצוקה, ולמצוקה זו יש מקום בפני עצמה גם קודם לפתרונה.

יש להוסיף עוד תובנה חשובה: תופעה זו מהווה ראייה לתפיסה שהקושיות אצל בעלי התוספות, לפחות במקרים מסויימים, אינן מדומות. אין זה נכון שהדפוס קושיא-תירוץ הינו דידקטי בלבד, אלא יש קיום אמיתי למצב של קושיא גם במקרים שאחר כך נמצא לה תירוץ. ועל כך נרחיב מיד בסמוך.

סבור שזה דין תורה (כתוספות כאן בדף ל), ואילו סתם התוספות שם (הר"ש משנץ או ר"י הזקן) חולק. המעניין הוא, שהוכחת ר"ת שונה מהוכחת התוספות כאן, וכן ראייתו של סתם התוספות שם להיפוך אינה הקושיא המופיעה כאן בסוף התוספות מהסוגיא בפסחים]. ניתן אם כן לומר, שתוספות ראו לנכון לציין, שלמרות שהם מודעים לקושי שיש מהסוגיא בפסחים, בכל זאת הם נוקטים שמצהב"ע היא דאורייתא [מעין דברי המשנה (עדויות א:1) 'אמר רבי יהודה אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה שאם יאמר האדם כך אני מקובל יאמר לו כדברי איש פלוני שמעת', ובפירוש הרמב"ם שם: ואמר כי טעם הזכרת דבר זה לפי שאם שמע אדם אותה הסברא ויחשוב שהיא לדברי הכל, ויראה כי המעשה בהפכו ויסתפק בדבר, לפיכך נודיע לו שהסברא הזו ששמע היא דעת יחיד וכבר נדחית].

⁷ אורבך ציין לתופעה זו (של קושיא הסרת תירוץ) ללא דיון נוסף, בעה"ת, עמ' 717: 'לא תמיד מוצאים בעה"ת תשובות מניחות את הדעת על קושיותיהם ותמיהותיהם, ובמקרים רבים הם מסתפקים בשאלות', וראה הערה 88 שם.

3.ב קושיות מדומות

שאלת קיומה של הקושיא היא וודאי חיונית וקודמת לכל ניתוח דיאלקטי. התפיסה הפשוטה רואה בקושיא שלב בו המקשן חווה את הקושיא כאירוע טיעוני, היה כאן רגע של מצוקה אינטלקטואלית, וחוויה זו הובילה לחיפוש אחר התירוץ, כך שאמנם מדובר על שני אירועים עוקבים מבחינה כרונולוגית. אך יש לבחון שמא צורה זו של קושיא ותירוץ הינה רק דרך להעברת מסר, שמתחילתו לא עורר כל בעייתיות, שהרי תיאורטית, כל תוספת פרשנית לטקסט ניתנת להצגה על ידי קושיא ותירוץ. כך לדוגמא הצבעה על יוצא מן הכלל, יכולה להיות מוצגת בצורה של חיווי: ישנו כלל [א] אך [ב] יוצא ממנו מטעם כלשהוא, ולעומת זאת ניתן לומר: כיצד מתמודד כלל [א] עם תופעה כ[ב], ועל כך לתרץ שהוא יוצא מן הכלל מסיבה מסוימת. ההבדל בין הצורות מתמצה בהצגתן, ואילו קיומן של אירועים טיעוניים, אירוע של קושיא המוביל לאירוע של תירוץ יכול להיות שחסר בשתייהן. לאור זאת נשאל כעת: האם הצורה הנפוצה כל כך בתוספות של קושיא ותירוץ מעידה על דיאלקטיקה חיה, על קיומן של אירועי קושיא ותירוץ ללא מספר בהווית הלימוד של בעלי התוספות, או שמא הם בחרו בדרך זו להצגת דבריהם, גם במקומות בהם מלכתחילה לא התעורר כל קושי, כפי הנראה מפני שראו ערך דידקטי במודל זה.⁸ כמובן שסביר להניח כי נמצא משני הסוגים, אך השאלה אם נדע להבחין ביניהם. כפי שראינו לעיל התופעה השכיחה בתוספות של קושיות ללא תירוצים מלמדת על קושיות אמיתיות. לעומת זאת במקרים רבים ניתן לראות בבירור שהתירוץ המופיע בתוספות הינו כה פשוט עד שהיה אפשר לקרוא על תוספות את קושיית הגמ' 'ודקארי לה מאי קארי לה', מה שמטה לכיוון של קושיא מדומה. כך בדוגמא הבאה:

3.ב.1 סוכה בע"א תוד"ה אמר רבה

אמר רבה אמר קרא למען ידעו כו' קצת קשה ללישנא קמא דבריש עירובין (דף ג) גבי מקצת סוכה בתוך עשרים דאמר רבה הסוכה פסולה הא שלטה בה עינא כיון דאין חללה עשרים ורבה גרס התם כי הכא דהא רבא פליג התם ואמר זה וזה כשר חלל סוכה תנן חלל מבוי תנן ויש לומר דהא מפרש התם טעמא משום דסוכה דביחיד קא הוי' לא קא מדכר וזימנין דמיתשקיל מלתחת עובי הסכך הנכנס לתוך עשרים וקיימא כולה

⁸ לדרכו של התלמוד בעניין זה, ראה רש"י, שבת קד ע"א: 'שכן דרך התלמוד המקשן מהפך הסברא כאן

כדי שיקשה ובמקום אחר מהפכו לפי הקושיא'.

למעלה מעשרים ורבינא נמי דמשני סוכה דאורייתא אחמירו בה רבנן מ"מ משמע

דמדאורייתא כשרה⁹

הקושיא לכאורה תמוהה, שהרי מרכז הדיון בסוגיא בעירובין הוא פשר ההבדל לשיטת רבה בין סוכה למבוי, דהיינו שברור לסוגיא שם שפסול הסוכה הוא החידוש שצריך יישוב. ואכן הגמרא שם מציעה שני הסברים, המובאים כאן בתוספות, שהמשותף להם הוא שאף רבה מודה שמעיקר הדין כשרה, אלא שיש כאן חשש וגזירה דרבנן. תוספות לא היה זקוק לדבר מעבר לתיאור מהלך הסוגיא שם. פשוט אם כן שהמעין בשתי הסוגיות לא ייתקל כלל בסתירה, ומכאן עולה תמיהה על עצם העלאת הקושיא כאן.¹⁰ מסתבר אם כן לומר שאכן מעולם לא עלתה קושיא גם בבית מדרשו של ר"י הזקן או הר"ש משנץ, אלא שמטרת הקטע הוא להעביר ללומד את המסר, הנלמד מסוגיא אחרת, שלמרות שיטתו העקרונית של רבה המתוארת כאן בסוגיא, הלכה למעשה ישנה הסתייגות כל שהיא, הגורמת לחומרא אף לשיטת רבה. המיוחד הוא הצורה שבה בחרו תוספות להעביר זאת, צורת הקושיא והתירוץ.

לתופעה זו יש צד שני של המטבע. מקרים רבים ישנם בהם תוספות לא משתמשים במונחים 'וא"ת ... וי"ל', אלא כותבים בדרך חיווי, ובכל זאת ניתן לזהות בבירור 'קושיא נסתרת', דהיינו שדבריהם באו לתרץ קושיא, ואף כאן יש לבחון עד כמה הקושיא עמדה בפני עצמה ועד כמה ה'קושיא' וה'תירוץ' הינם בעצם 'באין כאחד'. תופעה זו מצויה כמעט בכל דף בתלמוד, ומכל מקום נתאר דוגמא אחת, שחשיבותה לא בעצם חשיפת הקושיא הנסתרת אלא בדרכים בהם ניתן לאשש את עצמאותה של הקושיא:

ב.2.3 סוכה לע"א תוד"ה משום

משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה - והדתניא לקמן פ' לולב וערבה (דף מג). לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול משום שאול איצטריכא דבלאו לכם נפקא לן גזול משום מצוה הבאה בעבירה דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב הוא הדין בכל מצות דהוי דאורייתא כדמוכח בריש הגזול קמא (ב"ק ד' צד). גבי הרי שגזל סאה של חיטין וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה דאין זה מברך אלא מנאץ

⁹ בתור"פ ובתורא"ש חסר כל הדיבור.

¹⁰ ראה פני יהושע: 'ולכאורה יש לתמוה שאפילו קצת קושיא ליכא כיון דבהאי מימרא גופא דריש עירובין קאמר בסוכה פסול ובמבוי כשר...!', וראה מה שתירוץ שם, ועל מה שדנו עוד בעניין ראה אוצר מפרשי התלמוד הערות 3-162.

הקושיא ה'נסתרת' כמעט וגלויה: כיוון שמצאה הגמרא מקור לפסול גזול בשאר הימים, מצווה הבאה בעבירה, הרי שמקור זה טוב גם לפסול גזול ביום הראשון, מה שמייתר את המקור שהובא לעיל בסוגיא לפסול גזול ביום הראשון - 'לכם'. ואם בסוגייתנו ניתן עדיין להסכים ולומר שמה שהובא לעיל היה רק בגדר הוה אמינא שכעת דחווה, הרי שפרק הבא מובאת ברייתא המלמדת כך במפורש. אף תירוץ של תוספות מלמד על עצמתה של הקושיא: למרות שבברייתא מפורש שמ'לכם' נלמדים שני פסולים הן גזול והן שאול, תוספות מחדש, מחומר הקושיא, שהצורך במקור הוא רק לשאול שהרי גזול מכל מקום פסול.¹¹ ראייה נוספת למעמדה העצמי של הקושיא יש בתוספות לדף ט ע"א ד"ה ההוא, שם מעלים תוספות קושיא זו בנוסח מלא: 'ובהיה שמעתא גופא קשיא דקאמר בשלמא ביי"ט ראשון בעינן לכם משלכם אלא ביי"ט שני אמאי ומשני משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה והשתא אם כן ל"ל לכם משלכם', ולא זו בלבד אלא שתוספות מציעים שם לבסוף תירוץ השונה מהתירוץ כאן. עם כל זה, אין כאן בדף ל ע"א ניסוח המעמיד את הקושיא בפני עצמה.¹²

העולה מהאמור: צורת הצגת הדברים בתוספות אינה משקפת תמיד את היותן של הקושיות אמיתיות או מדומות, יש מצבים בהם הקושיא והתירוץ מוצגים במלוא הדרם, 'וא"ת ... וי"ל', למרות שנראה כי הקושיא מדומה, ולאידך גיסא לעתים משפט חיווי תמים של תוספות טומן בחובו קושיא אמיתית שגררה תירוץ מחודש. נראה אם כן שאם אכן יש דרך לחשוף את ההווה הדיאלקטית כפי שנתרחשה בבית מדרשם של התוספות, הרי שדרך זו אינה יכולה כלל וכלל

¹¹ אמנם יש לבאר שאין כוונת הדברים, שתוספות פשוט הפקיעו את האמור בברייתא. משמעות תירוצם הוא, שאמנם התורה נצרכה לכתוב 'לכם' רק משום שאול, אך סוף סוף אחר שנכתב 'לכם' הרי שגם פסול גזול נכלל בו, כך שבסופו של דבר בגזול יש שני פסולים, ודברי הברייתא קיימים. עם זאת לא יצאו הדברים מכלל חידוש.

¹² דוגמא יפה להצגה 'מעובדת' של צורת הדברים בתוספות יש בספר שב שמעתתא, שמעתתא א פרק ג, ביחס לתוספות יבמות פ ע"א ד"ה ונעשה: 'נעשה סריס למפרע - ולקי על חלב שאכל דלא חשיב התראת ספק אע"ג דבשעת התראה היה ספק' וכו', ואילו הצגת הדברים בשב שמעתתא שם היא: 'וביבמות איתמר ... והקשו התוספות דהא ה"ל התראת ספק וכתבו' וכו'. התוספות אם כן לא ניסחו דבריהם בלשון קושיא ותירוץ אך היה ברור לו לש"ש שקושיא היא זו שעמדה בבסיס דבריהם.

להסתמך על צורת ההצגה בתוספות אלא היא צריכה להזדקק לכלים אחרים. ננסה לשרטט כאן מספר כלים, שחלקם מודגמים בניתוח הדוגמאות לעיל:

א. מהי עוצמתה של הקושיא, האם ללומד הסביר אכן מתעוררת מצוקה בשלב לימוד הקושיא?

ב. מהו אופיו של התירוץ? האם לאחר קריאת התירוץ הקושיא נעלמת לחלוטין (מה שמטה לכיוון 'הקושיא המדומה') או שהתירוץ מחודש, ומעורר ספק בדבר נכונותו הבלעדית?

ג. האם מופיעים תירוצים אחרים בתוספות או בראשונים אחרים (מה שמטה לכיוון הקושיא האמיתית), האם הקושיא נותרת ללא כל תירוץ (מה שוודאי מכריע לכיוון זה), או שמא ישנו רק תירוץ אחד ויחיד בכל הספרות (בדומה לצד הראשון בסעיף הקודם)?

ד. האם ניסוח הקושיא נוקב בשמות של המקשן והתוצן או אחד מהם (קושיא אמיתית כמובן) או שהדיבור אנונימי?

4.ב תוספות פרשניים

אמנם מצוי גם שהקושיא נעדרת לחלוטין מדבריהם של התוספות, לא קושיא מדומה ולא קושיא אמיתית. שתוספות מציעים דבריהם כפרשנות ולא כקושיא ותירוץ. בעיקר הדברים אמורים בחלק מהמסכתות, כמו לדוגמא נדרים ונזיר, שם רבים הדבורים בתוספות המהווים בעצם תחליף לרש"י החסר על מסכתות אלו.¹³

להלן נעיין בכמה דוגמאות שתוספות סתמו דבריהם וקשה לדעת האם תוספות באו לתרץ קושי נסתר או לפרש בפשיטות.

¹³ עיין אורבך, בעלי התוספות, עמ' 636. צ'רנוביץ, תולדות הפוסקים, ח"ב עמ' 21 – 23 דן בפרשנות של בעלי התוספות, רק מהפן של היחס לרש"י, דהיינו המקומות שתוספות מקשים על רש"י וחלוקים על דבריו או לחילופין מיישבים את דבריו ('רוב פירושי התוספות סובבים על פירושי רש"י ... כל עיקרם לא באו אלא לבקר את פירושי רש"י ואגב דרך המשא ומתן שלהם עם רש"י הם מבררים את פשט הסוגיות...'), ולא ציין כמדומני לפרשנות הרבה המצויה בדבריהם דווקא במקומות שחסר בהם פירוש רש"י.

ב.1.4 סוכה דף ב עמוד ב תוד"ה בשלמא

בשלמא דר' יאשיה דרב חנן ודרב הונא לא פליגי אדר' יאשי' דלא יהיב שיעורא למשכא כו' - וכתב רבינו חננאל ויש שגורסין פליגא.

המדובר בסוגיא הוא על מחלוקתם המשולשת של שלושה אמוראים, שכל אחד מהם מסר בשם רב על הגבלה אחרת בשיטת תנא קמא, שפסל סוכה שלמעלה מעשרים אמה: רבי יאשיה מסר שאם דפנות מגיעות לסכך כשר, רב הונא מסר שאם יש בה ארבע אמות על ארבע אמות (ומעלה) כשר, ורב חנן בר רבה מסר שאם מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו כשר. לאחר הצגת המחלוקת קובעת הגמרא, לפי הנוסח שלפנינו:

בשלמא דרבי יאשיה פליגא אדרב הונא ורב חנן בר רבה, דאינהו קא יהבי שיעורא במשכא, ואיהו לא קא יהיב שיעורא במשכא. אלא רב הונא ורב חנן בר רבה, נימא בהכשר סוכה קמיפליגי; דמר סבר: הכשר סוכה בארבע אמות, ומר סבר: הכשר סוכה במחזקת ראשו ורובו ושולחנו? - לא, דכולי עלמא הכשר סוכה ראשו ורובו ושולחנו. והכא בהא קמיפליגי; דמר סבר: במחזקת ראשו ורובו ושולחנו פליגי, אבל יותר מראשו ורובו ושולחנו - דברי הכל כשרה. ומר סבר: מראשו ורובו ושולחנו עד ארבע אמות פליגי, אבל יותר מארבע אמות - דברי הכל כשרה

לפי נוסח זה גם ר' יאשיה חלוק על רב הונא ורב חנן וגם שני האחרונים חלוקים בינם לבין עצמם. נקודה זו קשה מבחינה סגנונית, שכן הגמרא רוצה להציג ניגוד בין שני יחסים: היחס בין רב יאשיה לאחרים, ומנגד היחס שבין שני האחרים לבין עצמם. כנראה שמכאן נוצר הנוסח הייפה יותר: 'בשלמא דרבי יאשיה לא פליגא...'¹⁴ כך שהניגוד מתבהר: רבי יאשיה לא חלוק על שני האחרים, אך הם חלוקים בינם לבין עצמם. גם מבחינת תוכן הדברים יש בכך הגיון, שכן רבי יאשיה כלל לא דן במשך הסוכה, ויכול להיות שהוא יודה, שברוחב מסויים, כרב הונא או כרב חנן, אכן תהיה הסוכה כשרה. מאידך ניתן גם להעלות השערה הפוכה: הנוסח הקדום היה 'לא פליגא', והוקשה ללומדים מכך שהסוגיא מציגה את דבריהם כמחלוקת משולשת, שכן כל אחד מציג קריטריון שונה, ולכן יתוקן הנוסח לפליגא' כפי שהוא לפנינו.

ברבינו חננאל כאן הציג את שני הנוסחים:

¹⁴ בדקדוקי סופרים מובא שבשני כתבי יד מצוי נוסח זה (עיי"ש הערה צ).

ואמרינן בשלמא שמועה דרבי יאשיה לא פליגא אשמעתא דרב הונא ורב חנן, משום דלא אורי אלא הכשר בדפנות אבל בשיעור משך לא אורי. ויש מי שגורס פליגא ופשוטה היא.

נראה מדבריו שהנוסח הרווח יותר היה 'לא פליגא'. כך גם היה הנוסח לפני בעלי התוספות, ולכן ציינו שיש נוסח אחר המובא בר"ח. בריטב"א האריך להצדיק דווקא את הנוסח 'פליגא':

גירסת הספרים דבשלמא רבי יאשיה פליגא אדרב חנן בר רבא ואדרב הונא, וכן גירסת רש"י וכן היא בספרים ישנים. ואיכא דקשיא ליה וכי משום דלא איירי רבי יאשיה במשך סוכה משום הכי פליג עלייהו, דלמא מודה הוא להם במשך סוכה ומודה הוא גם כן דכל שהוא יותר מארבע אמות כשרה אע"ג שאין דפנות מגיעות לסכך אלא דאיהו אמר הכשרא אחריתי אף בסוכה קטנה, ומשום הכי גרסי דרבי יאשיה לא פליגא אדרב הונא ואדרב חנן, וליתא, והפירוש הנכון דודאי הני מימרי דרבי יאשיה ודרב הונא ודרב חנן פליגי אהדדי לגמרי שאם מחלוקת רבי יהודה ורבנן כדברי זה אין מחלוקתן כדברי חברו, תדע דהא אוקימנא חד כרבה וחד כרבי זירא והוה ליה [רב חנן] דלא כחד וזה פשוט, אלא משום דכולהו אמרו מימריהו בשם רב ופליגא דרב אדרב אתי למימר דודאי מימרא דרבי יאשיה בשם רב פליגא אאידיך דאמרי הני בשם רב והוה אמוראי אליבא דרב, דהא רבי יאשיה לא איירי כלל במשך סוכה כי היכי [דכמה] [דנימא] ששמע שמועה מרבו ועשה בה פירוש מעצמו דפליג אפירושא דאידיך אלא שמועתו כמו ששמעה מרבו היא לדבריו ולא הוסיף ולא גרע ולא פירש בה כלום, אבל רב הונא ורב חנן בר רבא אפשר דלא פליגי אהדדי אליבא דרב אלא תרווייהו מודו דרב הכי קאמר מחלוקת בשיש בה הכשר סוכה אבל יש בה יותר מכדי הכשר סוכה דברי הכל כשרה אלא דאינהו פליגי אליבא דנפשייהו דמר סבר הכשר סוכה בארבע אמות כרבי ומר סבר הכשר סוכה בכדי ראשו ורובו כרבנן וכל חד מינייהו פירש דברי רב לפי דעתו, ומהדרינן דלכולי עלמא הכשר סוכה בכדי ראשו ורובו ושולחנו כרבנן ובמימריה דרב גופיה הוא דפליגי מר אמר הכי אמר רב ומר אמר הכי אמר רב.

לריטב"א הנוסח הקדום יותר הוא 'פליגא', ורק משום הקושיא שהעלינו לעיל 'תיקנו' את הנוסח ל'לא פליגא'. הוא טורח להסביר, שכיוון שרבי יאשיה מציג קריטריון אחד להכשר הסוכה, דפנות מגיעות לסכך, הרי שכל עוד קריטריון זה הוא שלילי, הסוכה פסולה לדבריו, ולכן וודאי שהוא

חולק על שני האמוראים האחרים.¹⁵ את סגנון הניגוד שיש בגמרא בין שני היחסים במחלוקת המשולשת הוא מסביר יפה: בעוד שרבי יאשיה וודאי מוסר על מסורת אחרת בשם רב, הרי שאצל שני האחרים ניתן להסביר שהן מוסרים על מסורת זהה, שסוכה הגדולה מהשיעור המינימלי כשרה מעל עשרים אמה, ורק נחלקו בינם לבין עצמם מהו השיעור המינימלי.

בן דורו מפרובנס, רבי מנחם המאירי, מצדיק בעזרת אותה פרשנות את הנוסח ההפוך:

יש בסוגיא זו בלבול נוסחאות ופירושים שצריך להעריך עליהם דרך קצרה אע"פ שאין בה צורך לענין פסק והוא מה שאמרו בשלמא דר' יאשיה לא פליגא אדרב הונא ורב חנן דלא יהיב שיעורא למשכא כלומר בודאי אין בדבריו עם דבריהם מחלוקת תלויה בדבר אחר אלא בדבר זה בלבד ר"ל על איזה צד יש להכשיר בגובה יותר מ' שלר' יאשיה אינו תלוי באורך ורוחב כלל אלא בין ארוכה בין קצרה כל שדפנות מגיעות לסכך כשרה וכדרבה ולרב הונא תלוי בד' אמות אבל ביותר מד' כשרה וכדר' זירא ולרב חנן כל שמחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו כשרה אפי' שלא בדפנות מגיעות לסכך ודלא כרבה ואע"פ שמ"מ אין כאן צל סכך ודלא כר' זירא ולא נתברר טעם לדבריו אלא שאפשר שהוא סובר שכל שהיא רחבה כשיעור זה אפשר שלא להיות שם צל סכך וכעין טעמו של ר' זירא אלא שאמר דלא כחד על מה שהוספנו עליו ר"ל על ר' זירא שתלינו את דבריו בשיעור ד' אמות ומ"מ אחר שלא הזכיר ר' יאשיה שיעור של משך כלל אי אפשר לתלות בין ר' יאשיה ובין רב הונא ורב חנן מחלוקת בדבר אחר אלא בענין זה ר"ל על איזה צד מכשירין סוכה בגבוהה למעלה מ' אלא רב ורב חנן נימא בהכשר סוכה קא מפלגי כלומר שהם בעצמם חולקים מצד אחר על הכשר סוכה שלרב הונא אינה כשרה אלא בד' אמות על ד' אמות ולרב חנן כשרה במחזקת ראשו ורובו ושולחנו ומתוך שהם חולקים בזו הם מפרשים מחלוקת משנתנו כל אחד לטענתו...

לדבריו המונח 'לא פליגא' אין כוונתו שהם מודים בפסיקה, אלא שהם חולקים רק במפורש בסוגיא, דהיינו הכשר הסוכה מעל עשרים אמה, וזאת בניגוד למחלוקת רב הונא ורב חנן שבהוה אמינא טענה הגמרא שהיא נעוצה בנקודה אחרת: השיעור המינימלי של סוכה.

¹⁵ עיין בפני יהושע ובערוך לנר, שהציעו לפרש אחרת.

לסיכום: הפרשנות המוסכמת בהו"א של הסוגיא היא, שרבי יאשיה והאחרים לא נחלקו בעניין משך הסוכה וכן נחלקו בעניין הכשר סוכה מעל עשרים אמה. לפי זה אין מחלוקת בין שני הנוסחים: הנוסח 'לא פליגא' מתייחס למחלוקת על משך הסוכה, והנוסח 'פליגא' מתייחס למחלוקת על הכשר סוכה מעל עשרים אמה.¹⁶

את העובדה שבעלי התוספות חרגו כאן ממנהגם, הציגו נוסח הפוך לזה שלפניהם ללא כל תוספת דיון וללא שהכריעו ביניהם, נראה לי להסביר בכך שהם קבלו את פרשנותם של הריטב"א והמאירי, כלומר, שניתן לפרנס את שני הנוסחים עם אותה פרשנות, ואת הקושיות שהעלינו על כל אחד מהצדדים ניתן ליישב. אולי בעה"ת לא ראו צורך להאריך בקושיות ובתירוצים כיוון שהיו הדברים פשוטים בעיניהם. מכל מקום לפנינו דוגמא לתוספות 'תמים' שאינו פותח בקושיא, אך ברקע שלו עומד ככל הנראה הדיון שפרשנו לעיל.

ב.2.4 סוכה דף ג עמוד א תוד"ה בית

בית שאין בו ד' אמות - בירושלמי חשיב שאין טובל למעשר והנודר מן הבית מותר ליכנס בו ועוד הוה ליה למימר לענין פתח בית אב של נערה המאורסה.

במהר"ם פירש את דברי התוספות שבאו להקשות על הירושלמי, שבשלמא לבבלי לא קשה מפתח בית אב, דתנא ושייר, כשם ששייר את אלו המוזכרים בירושלמי, אך על הירושלמי קשה, ובערוך לנר יישב שאף הירושלמי לא הזכיר מהני דתני בבבלי, וציין לר"ש משנץ עצמו שהעיר על כך בפירושו למשנה מעשרות (ג:ו). שם הוא מצטט ברייתא זו כפי שהיא מופיעה בירושלמי שם ומעיר: 'כולה הך ברייתא מייתי לה בפ"ק דסוכה ולא קתני התם ולא טובל למעשרות [אגב, העובדה, שבפירוש המשנה הר"ש מציין רק את השמטת המעשרות מהבבלי ולא את השמטת הנודר מן הבית, ואילו בתוספות על הדף מצויים שניהם (וכן בירושלמי, מעשרות ג:ג, דף נ ע"ד = מהד' האקדמיה, ג:ו עמ' 275), תואמת את השערתו של אורבך (עמ' 611, ויש להוסיף מקור זה להערה 63 שם) על קדימתו של פירוש המשנה לתוספות לסוכה] ואיכא מילי התם דלא תני הכא'. ומתוך כך מסיק הערוך לנר על מטרתו של הדיבור שלפנינו: 'א"כ ליכא קושיא לא אכאן ולא אירושלמי אלא שהתוספות העירו דהוי מצי למיחשב גם הך דפתח בית אב אלא דתני ושייר'. לפי

¹⁶ עיין בהערת המהדיר על רבינו חננאל, הערה 26, שתמצת את הדברים, ושיער שכל כיוון ר"ח בהצגתו

פרשנות זו הרי שמטרת התוספות אינו פירושו של הטקסט אלא העשרת ידיעותיו של הלומד על פרטים רלוונטיים לסוגיא שאינם מופיעים בטקסט המקומי.

ב.3.4. כתובות דף צג עמוד ב תוד"ה מאי

מאי לאו בשור לחרישה ועומד לטביחה איירי - מכח קושיא אדתני סיפא דייק הכי.¹⁷ כאן מלמד תוספות על הנחת הגמרא השכיחה 'מאי לאו', שאין הכוונה (כפי שניתן לדייק מהסגנון, ומכך שהגמרא דוחה אותה ללא הסבר נוסף) להצעת נסיונית שאין לה בעצם על יתרון על הצעה אלטרנטיבית, והגמרא רק רצתה להוכיח שצריך לשלול הנחה זו לפי אחת השיטות, אלא יש כאן קושיא של הגמרא על אחד הצדדים, שכן להצעה זו יש עדיפות על ההצעה האלטרנטיבית, וזה שהגמרא דוחה אותה ללא הסבר נוסף זה אכן דחיה שיש בה מן הדוחק, אלא שההכרח גורם.

בסכומם של דברים אי אפשר לומר, כי בכל מקום ניתן למצוא בדבריהם קושיא נסתרת או גלויה, וכנראה הם גם גלשו לא פעם לפרשנות הראשונית, 'תחומו של רש"י', וודאי במסכתות בהם רש"י נעדר, אך גם במקומות אחרים. כאן אנו מגיעים לנקודה חשובה בהבנת מפעלם של בעלי התוספות. בהמשך מאמרו עוסק הרב ליכטנשטיין ב'יחס שבין שני מרכיביו של לימוד התורה, ובעצם של כל לימוד, בין הטקסט לנשואו':

בשעה שאדם פותח את המסכת, הוא עוסק בשני דברים בו זמנית. הוא לומד את

המסכת, אבל בה בשעה עוסק הוא בהכרת הנושא כולו, מרחב המחיה של הנושא אותו

הוא מבקש ללבו [...] גישה כזו מחייבת התפרסות מעבר לטקסט המונח לפניך

לכאורה הנקודה בה מסתיימת הפיסקה הולמת את שיטת התוספות. הם פיתחו ושכללו מאד את הכלי של השואות הסוגיות ועשו את הש"ס 'ככדור'. אך ברצוני דווקא להדגיש נקודה הפוכה. טענתי היא, שהתוספות התמקדו ראשית כל בפרשנות הטקסט המונח לפניהם. אמנם לאחר עבודתו היסודית של רש"י כבר לא היה מקום לפרשנות מילולית או תחבירית של הטקסט, אלא

¹⁷ כאן מלמד תוספות על הנחת הגמרא השכיחה 'מאי לאו', שאין הכוונה (כפי שניתן לדייק מהסגנון, ומכך שהגמרא דוחה אותה ללא הסבר נוסף) להצעת נסיונית שאין לה בעצם על יתרון על הצעה אלטרנטיבית, והגמרא רק רצתה להוכיח שצריך לשלול הנחה זו לפי אחת השיטות, אלא יש כאן קושיא של הגמרא על אחד הצדדים, שכן להצעה זו יש עדיפות על ההצעה האלטרנטיבית, וזה שהגמרא דוחה אותה ללא הסבר נוסף זה אכן דחיה שיש בה מן הדוחק, אלא שההכרח גורם.

להעלאת קושיות ותירוצים. אך משימה אחרונה זו לא נעשתה במסגרת של יצירה ספרותית חדשה כשהתלמוד משמש לה חומר גלם. אין כאן ספר דוגמת ספרי ההלכות של הגאונים, הלכות הרי"ף או ספר המאור, אלא מבחינה זו הם היו קרובים יותר ליצירתו של רש"י. ההבדל ביניהם הוא כאמור באופייה של הפרשנות. לאחר שרש"י עשה את הצעד הראשון, עלתה כעת הדרישה לעבור לשלב הבא של פרשנות דיאלקטית יותר, דהיינו חשיפת קשיים, הן בטקסט המקומי גופו והן ע"י השוואת סוגיות, ויישובם. בעלי התוספות ראו עצמם כהערות שוליים לטקסט התלמודי, וכשם שפרשנותו של רש"י הינה כלי עזר והשלמה לתלמוד, אף מפעלם של התוספות, כך, וממילא לא תמוה הוא שנראה אותם חורגים לעתים מהקושיא והתירוץ ומשלימים את עבודתו של רש"י. עלה בידינו שאם נתווה ציר דמיוני שצדו האחד פרשנות טקסט קדום וצדו השני יצירה עצמאית, ולצורך העניין נמקם את רש"י בקצהו האחד של הציר ואת משנה תורה בקצהו האחר, הרי שהסמוכים ביותר לרש"י על ציר זה יהיו בעלי התוספות.

פרק שלישי - התירוץ: כוחו של חידוש

במסגרת ההשוואה בין ספרות התוספות לספרות התלמוד, עמדו החוקרים על גולת הכותרת של מפעלם של בעלי התוספות: כוח הסברא והחידוש. א"ה וייס¹ חילק על פי על פי קריטריון זה בין כל הגאונים והראשונים עד ר"ת, שלשיטתם 'התלמוד נחתם ועם חתימת התלמוד הייתה גם חתימת חכמת התלמוד ולא נשאר לבאים אחריו כי אם לפרש דבריו...!', לבין ר"ת שחידש שיטה הגורסת כי לא נחתמה חכמת התלמוד ומתוך כך

על משאו ומתנו של התלמוד שת נוספות והן הן תוספותיו בהן עשה הוויות וקושיות ופירוקים אשר כל אלה יחד כהמשך אל התלמוד יחשבו, והאמת כן הוא כי אין בין התוספות אשר הכין ואשר יסד רבינו תם ובין פלפולו של התלמוד מאומה בבחינת הענין ואין הבדל ביניהם כי אם בבחינת הלשונות.²

¹תולדות רבינו יעקב תם', סוף פרק שלישי (בית תלמוד עמ' 134).

²במקום אחר, בספר דור דור ודורשיו ח"ד, עמוד 300, ציין לדברי ר"ת בספר הישר (חלק התשובות סימן נו): 'כלל זה יהא [בידך] כי מתוך הילוך השמועה ופשוטה אני מפרשה והקושיות סעד כי אפילו כשיש בתלמוד חייב במקום אחד ופטור במקום אחר אנו מתרצים יפה כ"ש קושיות אחרות', ומתוך כך יצא בתחילה לבקר: 'הן אמנם לא יוכחש כי בדבר אשר גנה בו אחרים הוא עצמו נוקש בו, הלא גם הוא במקומות אין מספר לקח מדת הפלפול למדתו, משתדל לפרש הסתירות בגמרא בדרך החדוד ובהמצאה חדשה מבהילים הלומדים הפשוטים ... ומי לא יודה כי פשרות והשוואות כאלה לא ייתכנו רק במדת חריפות הפלפול והחדוד', אך מיד בסמוך לבקורת זו, נראה שחזר בו: 'אבל לא דבר ר"ת על הפלפול ההגיוני לפי דרכי העיון של התלמוד כי הפלפול הזה הוא חכמת התלמוד ומי אשר לא ידעהו לא יבין לעולם סוגיא על בוריה והיה לו התלמוד כספר חתום, אך הפלפול אשר גנה ר"ת הוא הפלפול של הבל אשר בעליו סומכים רק על חדוד סברתם (פרש"י סנהדרין מב) ועל ידי זה משבשין הפירושים (פרש"י חולין פא) אמנם פלפולו של ר"ת היה דרך פלפולו של רבא ורבא אשי וצחות שכלו ועומק עיונו ובקיאותו הנפלאה עמדו לו כי הצליח דרכו אשר היה הולך'. והקורא אינו יודע מעיקרא מאי קסבר, והעיקר: בכל אריכות לשון זו אין אפילו קצה חוט להסבר החילוק בין שני סוגי הפלפול, מלבד הקביעה שהאחד הוא חכמת התלמוד והשני הבל הנסמך על הסברא. ואמנם המחבר מציין בהערה לחיבורו 'תולדות רבינו יעקב תם' פרק שלישי, ושם אכן מוצגים הדברים כקושיא (על ר"ת המגנה את הפלפול ומפלפל בעצמו) ותירוץ

כשהשווה אורבך (בעלי התוספות, עמ' 678 – 679) את דרכי התהוותן הדומות של שתי הספרויות הנ"ל, כתב: 'וכאן אנו עדים למעין פסיחה על תקופת הביניים, זו של הגאונים ושל ראשוני חכמי אשכנז וצרפת עד לרש"י ... בעלי התוספות החלו במקום שהתלמוד הפסיק וחיבוריהם היו ל"תלמודים" חדשים'. בהמשך הוסיף את הרעיון הבא:

דמיון חיצוני זה הוא פרי דרך לימודם של חכמי התלמוד, שנתחדש בבית המדרש של בעלי התוספות. והתחדשות זו באה בעקבות רוח החופש ששלטה בהם. ... בעלי התוספות סיגלו לעצמם את דרכי הדיון של האמוראים והטכניקה המיוחדת לבטאם. הם משתמשים באותם היקשים פשוטים ומורכבים, באינדוקציה המכינה את הדדוקציה, באנאלוגיה ובסברא, והם עוקבים אחר אופני השימוש במתודות אלו על ידי חכמי התלמוד ובקרים אותם בשעת הכושר. גדולה מזו הם משלימים מה שהחסיר התלמוד ואומרים מה שיהיה יכול לומר'.

אם אצל אורבך המדובר הוא על 'תלמודים' חדשים, הרי שאצל תא שמע נוכל למצוא הבדל קל בניואנס. בספרו הספרות הפרשנית לתלמוד (א, עמ' 71–73) אף הוא הדגיש את 'השימוש בכוח 'הסברה היוצרת', אך העלה את הקושי המתודולוגי שלכאורה כרוך בכך:

בזה המשיכו בעלי התוספות לאחר הפסקה וניתוק של מאות שנים את סגנון הלימוד האמוראי הקדום הטעינו משמעות חיה ודינמית במונח העתיק והנדוש 'יחידוש', שהפך בידיהם לפסגת ההישג ולמבוקש העיקרי של כל לומד תורה ... שיטות קלאסיות אלו נכוחות וכשרות למהדרין הן, לכאורה, שהרי כולן ממורשת בתי המדרש האמוראים ... אלא שהשימוש המחודש בשיטות הישנות העלה עמו את שאלת מקור הסמכות שנטלו לעצמם בני הדורות שלאחר חתימת התלמוד לעשות כמעשי האמוראים.

בהמשך בדיון על הפלורליזם הפרשני של בעלי התוספות הוא חוזר ומציין כי 'גם בזה המשיכו בעלי התוספות סגנון תלמודי סטנדרטי, מתוך הנחה כי זו היא דרך הלימוד הנכונה המסורה לנו

(המחלק בין פלפול לפלפול), אלא שגם שם לא מצאתי הגדרה לחילוק בין הפלפולים, וכבר הגיב אופטוביצר לדברים אלו במבוא לראבי"ה (עמ' 359): 'ודאי שיש לחלק בין הגהה להגהה ובין פלפול לפלפול, אבל בזה כבר מתקרבים אל הפלפול'.

במורשתנו וכי זכויות השימוש בשיטה ובפירוטה לא תמו ולא נסתלקו מן העולם עם חתימת התלמוד'.

אמנם מעבר לטענה כי זו הייתה הנחתם המתודולוגית של בעלי התוספות, תא שמע מטעים זאת על רקע תפיסת התלמוד כקורפוס אחדותי אצל בעלי התוספות. לטענתו

כדי לקיים הלכה למעשה תפיסה הרמונית קיצונית ורחבת היקף שכזו, פיתחו בעלי התוספות ושיכללו, במאמץ קיבוצי רב משתתפים, ארוך ומשותף, עולם משפטי מורכב, מסובך וחדש משלהם, והעמידוהו כמעין סופר-אימפוזיציה על התלמוד הקיים, במעין ניסיון לכתוב את התלמוד כולו מחדש.

במקום אחר, בחלק ב של ספרו, אגב דיונו בשם הספר 'חידושי הרמב"ן' מעמיק תא שמע במושג ה'חידושי' ומעלה תמיהה על עצם הלגיטימיות של דרך זו:

מן הצורך הוא להתבונן באופן מעמיק יותר במושג ה'חידושי' ובמתבקש ממנו: חידוש הוא כל אמירה הלכתית, כל קביעה של עקרון משפטי – הלכתי חדש, שניתן לבססה בסברה אשר אפשר למצוא לה תימוכין עקיפין – אך בעלי כח שכנוע – מפלפול סוגיות שבתלמוד. על פי עצם ההגדרה החידושי הוא אמירה שלא נשמה ולא נודעה דוגמתה בעבר, שאם לא כן שוב אינה חידוש. ממילא נשאלת השאלה מה היה מעמדו של החידוש הזה בעבר – האם טעו חכמי העבר כשלא הבחינו באפשרות קיומה של אותה סברה מחודשת שיש בה כדי להגביל את תוקף הדין? ואולי חשבו אף הם על אותה אפשרות מחודשת אלא ששללו בשתיקה? ומי זה נתן בידינו את הסמכות ההלכתית לחדש עקרון הלכתי שלא נודע בעבר, ואולי אף נשלל בשתיקה? ההכרה הזאת בזכות החידוש בהלכה היא הישגם הגדול של בעלי התוספות ...

מפתיע הדבר כי תא שמע אינו מיישב את תמיהותיו, ואנו ננסה להשיב עליהם, לכל הפחות מנקודת המבט של בעלי התוספות. לשם כך נעיין במקרים בהם כנגד החידוש אצל בעלי התוספות קיימת אלטרנטיבה החולקת על חידוש זה או מפרשת אחרת את הסוגיא, ודרך כך נגדיר יותר את

מהותו של החידוש. לאור זאת נעמוד על מקור התוקף שלו אצל בעלי התוספות. בדוגמאות הבאות נעסוק בעיקר בחידושו של ר"ת, ראש בעלי התוספות.³

ג.1 סוכה ג ע"ב ד"ה ואין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות

תימה האי בית מאי עבידתיה לרבי מאיר דאמר פרק כיצד מעברין נותנין קרפף לזו וקרפף לזו בלא בית כך היא וכן לרבנן אאליבא דרב הונא דבגמרא ולחייא בר רב דאמר קרפף אחד לשתייהן אותו קרפף אינו צריך בית ואי כשיש יותר ממאה ואבעים ואחת אמה ושליש אמה בין שתי עיירות דהוא שיעור שני קרפיפות שעכשו מצטרף בית זה לצרפן דכשיש בו ד' חשיב למעט האויר ולצרפן ואי לית ביה ארבע אמות לא חשיב והוי כמאן דליתא ואין העיירות מתחברות בין לרב הונא בין לחייא בר רב א"כ מה לו להזכיר שתי עיירות הוה ליה למימר ואין עושין אותו עיבור לעיר אחת כיון שאין בו ד' אמות דאי הוה בו ד' אמות וקאי לתוך שבעים אמה ושיריים הוה מתעבר עם העיר למדוד מן הבית דשל עיר אחת יכולין לעשות בורגנין ללכת במקום שירצו כדאמרין בפרק עושין פסין אתיתו מברניש לבי כנישתא דדניאל דהוי תלתא פרסי אמאי סמיכתו אבורגנין הא אבוה דאימך אמר אין בורגנין בבבל נפק אחוי ליה מתוותא דמבלען בשבעים אמה ושיריים ואומר רשב"ם דגרסינן הכא ואין עושין עיבור לעיר וכן משמע בירושלמי דגרסינן ואין עושין אותו עיבור לעיר ור"ת מקיים גירסת הספרים ומפרש דאין נותנין לזה הבית דין עיבור שבין ב' עיירות דלרבנן לעיר אחת בפני עצמה אין לה קרפף כדאמרין לא אמרו קרפף אלא בין שתי עיירות ואם היה לזה הבית ד' אמות היה לו דין עיר אחת לתת לו קרפף כמו לעיר והיינו נותנין לבית זה ולעיר שאצלו ב' קרפיפות כמו בשתי עיירות לרב הונא ולחייא בר רב קרפף אחד לשתייהן דעל כרחך לאו דוקא נקטי רבנן שתי עיירות דהוא הדין עיר ובית אלא אגב דנקט ר"מ עיר נקטי רבנן שתי עיירות דהא לחייא בר רב דאמר קרפף אחד לשתייהן על כרחך לא נקטי רבנן שתי

³ אם אכן היה ר"ת מיסד השיטה, או שמא מקורה בגרמניה דווקא אצל הריב"א, נחלקו אורבך ותא שמע כחלק ממחלוקת עקרונית ביניהם על היחס בין גרמניה וצרפת ביצירתם של בעלי התוספות, ראה תא שמע, הספרות הפרשנית א', עמ' 65 – 71, עיין בפרק על יסודות השיטה.

עיירות דווקא דהוא הדין עיר ובית דע"י בורגנין המובלעים בתוך שבעים אמה ושיריים

הולך כדמוכח פרק עושין פסין

קושיית התוספות על דין הברייתא יסודית: לשם מה נצרך בית בן ד' אמות לדין הקרפף, והרי לשם החלת דין זה אין כלל צורך בבית, בין לשיטה (רבי מאיר ורבנן אליבא דרב הונא) שבין שתי עיירות יש שני קרפפות, ובין לשיטה (רבנן אליבא דחייא בר רב) שבין שתי עיירות יש רק קרפף אחד. במהלך הקושיא מעלים תוספות את האפשרות, ללא שהזכירו כי כבר רש"י נקט בה, כי הבית נצרך למצב בו יש מרחק גדול מדי בין שתי העיירות (למעלה ממאה ארבעים ואחת ושליש אמות לשיטה הראשונה, ולמעלה משבעים אמה ושתי שלישי לשיטה השנייה), כך שהבית שבאמצעו של מרחק זה ממעט אותו, וממילא ניתן להחיל את דין הקרפף, ומה שמדגישה הברייתא הוא שגדלו המינימלי של בית זה הוא ד' אמות. אלא שאפשרות זו נתקלת בבעיה, שכן מיעוט זה שהבית גורם אינו שייך לדין קרפף אלא נובע מדין בורגנין, דהיינו, שכל עיר שסמוך אליה עד שבעים אמה ושתי שלישי יש מבנה כל שהוא הראוי לדירה הרי שמבנה זה שייך לגבולות העיר, ורק ממנו ואילך מודדים את תחום השבת. ממילא אף מדידת הקרפף את העיר הסמוכה מתחילה רק ממבנה זה ואילך, וכך נוצר המצב שיש מרחק קטן בין שתי העיירות. יוצא אם כן שאין כל צורך לצייר סיטואציה של שתי עיירות וביניהן בית מסוג זה כדי לקבוע שרק בית בן ד' אמות מחיל דין בורגנין, ומדויק יותר היה לצייר מציאות של עיר ובית סמוך לה במרחק של פחות משבעים אמה ושתי שלישי.

תירוצו של הרשב"ם חוזר לאפשרות שנדחתה, על ידי שהוא מסיר את הקושיא שגרמה לדחייה. אכן מדובר על בית שסמוך לעיר, ועל כך שגבולות העיר נמדדים ממנו והלאה בתנאי שיהיה בן ד' אמות, ובנוגע לקושיא מדוע ציירה אותו הברייתא כעומד בין שתי עיירות, התירוץ אמנם מתקן את נתוני הקושיא: במקום 'אין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות', יש לגרוס בברייתא 'אין עושין אותו עיבור לעיר'. חיזוק לתיקון הנוסח מוצא תוספות (אולי הרשב"ם עצמו) בירושלמי,⁴ שם מופיע: 'ואין עושין אותו חיבור לעיר'.

תירוצו של ר"ת משמר את הנוסח ישן 'אין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות'. חידושו הוא בפרשנותם של מילים אלו: אין המדובר בבית העומד בין שתי עיירות, אלא בעיירה אחת ובית אחד, וכוונת הברייתא היא שבית הקטן מד' אמות אין מחשיבין אותו לעיירה בפני עצמה כך

⁴ מעשרות ג:ג, דפוס ונציה נ ע"ד [= מהד' האקדמיה ג:ו, עמ' 275 = כ"י ליידין (ירושלים, תשל"א), עמ'

שבצירוף העיירה הסמוכה לו יהיה להם דין קרפף שבין שתי עיירות. החידוש הוא וודאי באמירה כי 'שתי עיירות' שבברייתא (וכן בלשון המשנה בעירובין, נז ע"א: 'לא אמרו קרפף אלא בין שתי עיירות') אינם דווקא עיירות אלא אף בית, אם רק גודלו מדי' אמות ומעלה, יכול להיחשב כעיירה לצורך הקרפף. ביסוס לחידושו זה מוצא ר"ת בשיטת רבנן אליבא דחייא בר רב שנותנים קרפף אחת לשתייהן, והרי וודאי שהוא יודה שאף לבית הסמוך לעיירה נותנים קרפף זה מדין 'בורגנין', ומכאן שאף לחולקים שנותנים שני קרפפות אין חילוק בין דין העיירה לדין הבית.⁵

מהו היחס בין שני התירוצים? לכאורה שניהם מעלים טענה דומה: למרות שפשטות הלשון בברייתא עוסקת בבית העומד בין שתי עיירות אין כוונתה אלא לבית הסמוך לעיירה אחת, אלא שרשב"ם עושה זאת בדרך של שינוי הנוסח ואילו ר"ת מפרש באופן מחודש את המונח שתי עיירות, כך שאחת מן העיירות היא הבית עצמו. ברם, המחלוקת מהותית יותר. לפירושו של רשב"ם הברייתא עוסקת רק בדין 'בורגנין' דהיינו הגדרת הבית שראוי להסתפח אל העיר הסמוכה לו בפחות משבעים אמה ושתי שליש האמה. לעומת זאת לפירושו של ר"ת שהבית עצמו מוגדר כעיירה הרי שיחס בינו לעיר הסמוכה אינו נגזר רק מדין 'בורגנין' אלא מדין 'קרפף', ודין קרפף שבין שתי עיירות, הן לשיטת רבי מאיר והן לשיטת רבנן אליבא דרב הונא (שהלכה כמותו!), הוא שנותנים שתי קרפפות בין העיירות, דהיינו שעד מרחק של מאה ארבעים ואחת אמה ושליש האמה העיירות מצטרפות, כך שבית זה יכול להצטרף לעיר הסמוכה לו עד שיעור זה. המחלוקת ביניהם היא אם כן היא להלכה ולמעשה, עד לאיזה מרחק ניתן לצרף בית לעיר הסמוכה לו.⁶

⁵ חידושו זה של ר"ת מצוי גם בספר הישר, חלק החידושים, מהד' שלזינגר סימן שכב (=מהד' וינה סימן רפ"ח).

⁶ מחלוקת זו מוכרעת בסופו של הדיבור לטובת רשב"ם. העורך, הר"ש משנץ, אינו מנמק את הכרעתו מעבר לסברא בעלמא: 'מיהו אין נראה שיחשב בית כעיר לגמרי ליתן קרפף לבית אחד בפני עצמו לר"מ ולרב הונא אליבא דרבנן ליתן לשני בתים בלא עיר קרפף לזו וקרפף לזו'. קשה להניח כי הר"ש עצמו יכריע כנגד ר"ת מסברא בעלמא, ואמנם, בתוספות מקביל, עירובין נז ע"א ד"ה רב הונא, ישנה הכרעה מנומקת כנגד חידושו של ר"ת (אם כי שיטתו של ר"ת לא מוזכרת בו במפורש), והמכריע הוא הר"י הזקן. שני הנימוקים מיוסדים על דיוקים ודקדוקים בלשון הסוגיא. הראשון מתבסס על ההנחה כי המקור של ר"מ 'מקיר העיר וחוצה' תקף גם לרבנן, והרי מפורש כאן בפסוק 'עיר', והשני מהסוגיא בדף נז ע"ב שבהקשר לשתי עיירות מופיע השיעור קמ"א אמה ושליש ואילו בקשר ל'אטמהתא דשורא' הנסמכת לעיר

כעת נבחן את היחס בין שני התירוצים מבחינה מתודולוגית, על ידי שנתמקד במעבר שבין הקושיא והתירוץ, ונבדוק את ההבדל בין השיטות. ראשית ננתח שוב את הקושיא, ניתוח המשותף כמובן לשתי השיטות. בקושיא מתגלע פער בין הדינים הידועים עד כה (ממסכת עירובין) לבין הטקסט. הדינים הידועים הם: דין 'בורגנין' או דין 'עיבור העיר' (עירובין נב ע"ב ואילך) העוסק במרחק שבו ניתן לצרף לתחום העיר מבנה הסמוך לה, ודין 'קרפף' (עירובין נז ע"א ואילך) העוסק (לשיטת רבנן) במרחק שבו ניתן לאחד שתי עיירות סמוכות לתחום אחד. הבעיה בטקסט נעוצה בעובדה, שהוא מצייר תמונה של בית העומד בין שתי עיירות, כך שממה נפשך יש כאן נתון מיותר, אם נדון מצד הבורגנין אין צורך בעיירה הנוספת, ואם נדון מצד הקרפף אין צורך בבית עצמו! הן הרשב"ם והן ר"ת פתרו את הבעיה על ידי שהעלימו כל אחד בדרכו את העיירה השנייה מן התמונה, אלא דרכיהם השונות מבטאות מתודות שונות. הרשב"ם אינו נרתע מתיקון הטקסט כך שהבעיה נעלמת, לעומת ר"ת שמעדיף פרשנות מפתיעה (הבית עצמו הוא ה'עיירה' השנייה), ואולי אף דחוקה, כדי שהטקסט יעמוד על מקומו. וודאי שיש לראות כאן ביטוי לשיטתו המפורסמת של ר"ת בהקדמתו לספר הישר.⁷ עמדנו אם כן על הבדל מתודולוגי – פילולוגי בין שני התירוצים.

מופיע השיעור שבעים אמה ושיריים. המאירי בעירובין שם מוסיף נימוק יסודי, שלאחר שהציע את שיטת 'הרב רבי' יעקב בעל התוספות ז"ל כתב: 'וימשך מזה שיהא נפקע דין שבעים אמה ושירים שהוזכר בכלה מסכתא, שהרי בין עיר לבית יכול לילך קמ"א אמה ושליש וכן מבית לבית ולזה כתבו המפרשים דודאי לדעת חכמים וכמילתיה דרב הונא כי נותנין שני קרפפין דוקא בין שתי עיירות או שני כפרים, אבל בין עיר לבית לא'. כך גם נקטו הפוסקים, ראה טור או"ח סימן שצ"ח, ובשו"ע שם בהגהת הרמ"א סוף סעיף ז.

⁷ בהקשר זה מתבקש לצטט את דבריו שם (בהקדמה לחלק החידושים) על אחיו הגדול הרשב"ם:

ואם חס ושלום נשתבשו הספרים והגיהום לא ידענו עוד אמיתת הדברים. ושרא ליה מריה לרבינו שמואל כי על אחת שהגיה רבינו שלמה הגיה הוא עשרים ולא עוד אלא שמחק הספרים. וידעתי כי מגודל לבו ועומק פלפולו עשה זאת וראיתו במקומות מספרים ישנים. ואינה ראייה כי גם ספרים ישנים אכתוב לך בזה הספר אשר חיסרו [מאשר] לפנינו וקודמי קדומין ישנים ומיושנים לא יעידום ולא פירושי רבינו הננאל נאמנין. ויהיו דברי אלה קרובים לכל יראי השם לבלתי ישבשו הספרים למחקם ולא לעשות לאו הין והין לאו. וכ"ש שמתוך

ברצוני להצביע על פן נוסף המאפיין את החילוק בין שני התירוצים, מזווית ארגומנטטיבית. לצורך כך יש להדגיש שאין זה מקרה של סתירה קלאסית בין סוגיות, שהסוגיות בעירובין סותרות לברייתא שלפנינו, שכן עיקר מקומן של הדינים הללו, דיני בורגנין וקרפף, הוא כמובן במסכת עירובין, שם המשניות והגמרות עוסקות בהרחבה בדינים אלו, ואילו הברייתא שלפנינו מאספת דינים שונים הנוגעים לגודלו של בית, ואגב זאת היא נוגעת בדיני עירובין. מדויק יותר יהיה אם כן לנסח זאת כעיונות בין יסודות הדין הידועים לבין טקסט מוקשה, שאינו תואם ליסודות אלו. לאור הצגה זו של הבעיה נוכל לראות באור חדש את ההבדל בין התירוצים. הרשב"ם אינו נוגע בדינים הידועים והמקובלים, ואם הטקסט אינו תואם אותם הרי שניתן לשנותו, בעיקר אם יש לכך סיוע בירושלמי, כך הברייתא המתוקנת תתאים לגמרי לדינים המקובלים. בניגוד אליו ר"ת, אם כי אף הוא משנה את ההבנה הפשוטה של הברייתא, הוא מוסיף לכך חידוש גדול באותם דינים ידועים ומקובלים. כדי ליישב את הברייתא שלפנינו, אף לפי פרשנותו המחודשת, הוא מוכרח לפתח מושג חדש, דהיינו שדין הבית זהה לדין העיירה ואותו מרחק שאפשרי בין שתי עיירות אפשרי גם בין בית לעיירה. יש לשים לב לכך שחידוש מושגי זה 'נולד' מעיונות, מברייתא מוקשה, שפירוש מחודש ודחוק מעט שלה מוביל לחדש הלכה.⁸ כך יוצא שאם לפי רשב"ם העיונות הוביל 'בסך הכל' לתיקון נוסח, ולא מעבר לכך, כך שמי שלא הכיר מעולם את הברייתא, לא התקשה בעיונות הנ"ל ולא התוודע לתירוץ, לא יחסר לו דבר בידע ההלכתי בהלכות עירובין, הרי שלפי ר"ת אי היכרות עם המהלך הנ"ל יגרום להבנה שגויה בהלכות קרפף. חשיבותו של העיונות אינו מסתכם בעצם הסרתה של הקושיא אלא בלקח החדש שמתקבל בתירוץ של הסתירה.

ג.2 סוכה ט ע"ב תוד"ה הא קא מצטרף

סברת האדם לא יסתור שמועתו וסברת התלמוד כי מתוך שלא נודע טעמם [של ראשונים] לא

עמדו האחרונים בשמועתם כאשר אפרש לך בזה הספר ...

⁸ אמנם ר"ת בתוספות סוכה ג ע"א, מזכיר ראייה נוספת לשיטתו, מההקבלה לשיטת חייא בר רב, אלא שהקבלה זו איננה מוכרחת, וכפי שמוכח מהתוספות בעירובין נו ע"א, שם מניח ר"י הזקן בפשיטות שאין הקבלה בין רב הונא וחייא בר רב, כך שנראה שנתון זה לא היה 'מוליד' את שיטת ר"ת, אלא שלאחר ששיטה זו עלתה הרי שמעין סיוע יש בדבר.

ורבינו תם מפרש דלמעלה מעשרים לא חשיב סכך פסול מאחר שאין הפסול אלא מחמת גובה שקשה לו הא דקאמרינן תחתונה כשרה ועליונה פסולה איצטריך ליה מהו דתימא נצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר שדחק בקונטרס לפרש דאע"ג דקיימא עליונה בתוך כ' מהו דתימא ניגזר למיפסל תחתונה משום דזימנין דקיימא עליונה למעלה מעשרים דלא מסיק אדעתיה למיחש אתחתונה משום צירוף פסול עם כשר ומדחזי לעליון כי חמתו מרובה סבר כמאן דליתיה דמי ולא פסיל לתחתונה קא משמע לן דלא גזרינן הא אטו הא ודוחק הוא זה ועוד דמהאי טעמא הוה מצי למימר שתיהן כשרות אצטריך ליה וגריס ר"ת תחתונה כשרה והעליונה פסולה היכי דמי כגון דעליונה חמתה מרובה מצלתה ותחתונה צלתה מרובה מחמתה וקיימא תחתונה בתוך כ' כלומר אבל העליונה לא חיישינן בכל ענין דקיימא ואפילו למעלה מעשרים לא מיפסלא התחתונה בהכי והיינו דקאמר הש"ס מהו דתימא ליצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר כלומר שיחשב סכך פסול מחמת דקיימא העליונה למעלה מעשרים קמ"ל דכי האי גוונא לא חשיב סכך פסול ובריש עירובין (דף ג. ושם) משמע קצת כפירוש ר"ת גבי מקצת סכך בתוך כ' ומקצת למעלה מעשרים אף על גב דאי שקלת לההיא יהא חמתה מרובה מצלתה משמע התם דכשרה משום דעכשיו הויא לה צלתה מרובה מחמתה ומיהו גבי הוצין יורדין פירשנו לעיל דאפילו חשיב סכך פסול כשרה דמיירי כשצלתה מרובה מחמתה מה שבתוך עשרים והא דקאמרינן (שם) אי קלשת לה ויהא חמתה מרובה מצלתה היינו לפי שלא יכול להתקיים הסכך שבתוך עשרים דמחמת קלישותו יבא הרוח ויפזר או יפול.

במקום אחר (נספח א) עסקנו בהרחבה בבירור שיטתו של ר"ת מצד תוכנה. כאן נתבסס על מה שהעלינו שם,⁹ ונתמקד ביחס בין שיטתו לשיטת רש"י. הקושי שעמד ביסוד שיטתו, על פי עדותו של בעל התוספות 'שלנו' הר"ש משנץ, הוא מהגמרא לקמן בסוף דף ט ע"ב ותחילת י ע"א:

פעמים שתחתונה כשרה והעליונה פסולה, היכי דמי - כגון שהתחתונה צלתה מרובה מחמתה, ועליונה חמתה מרובה מצלתה, וקיימי תרוייהו בתוך עשרים. ... פשיטא! - תחתונה כשרה ועליונה פסולה איצטריכא ליה; מהו דתימא ניגזר דלמא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר - קא משמע לן.

⁹ תמצית הדברים: לא זו בלבד שסכך הגבוה מכ' אמה אינו פוסל כנגדו כאשר הסכך התחתון צילתו מרובה, אלא אף כשהסכך התחתון חמתו מרובה, הרי שהסכך שמעל כ' אמה (אם חמתו מרובה) מצטרף להשלים לתחתון, כך פירש המהרש"א את שיטת ר"ת, וכך גם ברבינו ירוחם ובמרדכי.

המקרה המחודש מבין ארבעת המקרים של רבי ירמיה הוא כשהסוכה התחתונה כשרה והעליונה פסולה, וזה כאשר התחתונה צילתה מרובה והעליונה חמתה מרובה, ושתייהן בתוך כ' אמה: 'מהו דתימא ניגזר דילמא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר קמ"ל'. הוה אמינא זו אינה פשוטה. רש"י פירש:

מ"ד ניגזר למיפסל תחתונה, משום זמנין דקיימא עליונה למעלה, דלא מסיק אדעתיה למיחש אתחתונה משום צירוף פסול עם כשר, ומדחזי לעליון חמתה מרובה סבר כמאן דליתיה הוא, ולא פסיל לתחתונה, קא משמע לן דלא גזרינן הא אטו הא.

פשוט דבריו, שההוה אמינא היא שנחשוש למצב בו הסכך העליון יהיה למעלה מכ', והיושב בסוכה יקל מהסיבה שהסכך העליון חמתו מרובה. כדי שלא יקרה מצב זה היתה הוה אמינא שנפסול אפילו אם הסכך העליון בתוך כ' אמה. העולה מהדברים, שהמקרה בו הכשירה הגמרא את הסוכה התחתונה הוא רק כשיש 'תלתא לטיבותא': התחתונה צילתה מרובה, העליונה חמתה מרובה והעליונה בתוך עשרים, ולמרות כל זאת היתה הוה אמינא לפסול את התחתונה מהטעם הנזכר.¹⁰ על פירוש זה העיר ר"ת ש'דוחק הוא', ועוד הקשה שאותה הוה אמינא קיימת גם במקרה של שתייהן כשרות. הריטב"א (עמ' צט) הקשה מעין זאת בחריפות: 'ולי נראה דאכתי פשיטא דלא גזרינן כשהיא למטה מעשרים אטו למעלה מעשרים, דאי גזרינן אין לך סוכה כשרה בעולם'. בעקבות קשיים אלו פנה ר"ת לפרשנות אחרת בסוגיא הכרוכה בשינוי גירסא, שינוי המציב את הסוכה העליונה מעל כ'. ההוה אמינא, וממילא גם החידוש, מובנים כעת: היה מקום לומר שכיוון שסכך העליונה מעל כ' הרי הוא נחשב לסכך פסול והוא מצטרף לסכך הכשר של התחתונה ופוסל

¹⁰ הבנה זו ברש"י מניחה כי רש"י סובר כריב"א (עיין בנספח א בהרחבה), שאף אם סכך התחתונה צילתו מרובה וסכך העליונה (הפסול) חמתו מרובה הוסכה פסולה (אא"כ יש די סכך בתחתונה שלא כנגד סכך העליונה). מעבר לכך רש"י גם לא מקבל את החילוק בין סכך פוסל סתם לסכך הגבוה מכ', ולכן שלושת החומרות הללו נדרשות. כבר הראשונים הבחינו בסתירה בין דברי רש"י בנוגע לשיטת ריב"א, וכתבו כי רש"י חזר בו (ראבי"ה סימן תרי"ג, הגהות מיימוניות, סוכה ה:יב אות ע). אמנם היו שרצו לפרש פירושים שונים ברש"י שלפנינו כדי ליישב את הסתירה (עיין באוצר מפרשי התלמוד עמ' רמו-רמה, ושם בהערה 20 דברי העיטור, שלשיטתו מיושבות לכאורה גם קושיותיו של ר"ת על רש"י), אך דומה שדברינו הראשונים הם הפירוש הפשוט בדבריו.

את הסוכה. החידוש של רבי ירמיה הוא שסכך הגבוה מעשרים אינו בגדר סכך פסול, וזאת משום, וכאן משתלבת הסברא החדשה, שאין הפסול בעצמותו של הסכך אלא רק מפאת מיקומו.¹¹ אמנם מתברר כי חידושו זה של ר"ת אינו מקורי, שכן הראב"י (סימן תרי"ד) מביא בשם הריב"א מעין חידוש זה: 'דאפילו למעלה מעשרים אם המקום פסול מכל מקום הסכך כשר ואינו פוסל בצירופו, ויש מקום לומר, שר"ת קיבל זאת מריב"א, ולא חידש זאת מדעתו, אך בין כך ובין כך יש ללמוד מכאן על הכרעתו של ר"ת לטובת פרשנות אחת על פני חברתה.

השאלה העומדת במוקד המחלוקת הפרשנית שבסוגיא היא כיצד להבין את החידוש בדברי רבי ירמיה. דרישה זו לחידוש עלתה על ידי הגמרא עצמה, כך שהפרשן במקום זה מבטא בעצם, מדעת או שלא מדעת את גישתו הוא ביחס להגדרת החידוש. מידת החידוש תלויה ביחס הפוך באופייה של ההוה אמינא, ככל שזו האחרונה הגיונית ופשוטה כך עצמתו של החידוש גדולה יותר, וההיפך. לפירושו של רש"י ההוה אמינא נראית קשה למדי, למרות שלושת התנאים שמתקיימים היה מקום שנחשוש שאחד מהם יתערער, הסכך העליון יהיה מעל כ' אמה מה שפוסל את הסוכה, ולכן אף כעת היה צד לפסול. החידוש ממילא מינורי, לא חוששים לאותו תרחיש, ולכן חוזר הדין הפשוט שהסוכה כשרה. העיקר - לא התחדש בעצם כל דין שלא היינו יודעים אותו ללא רבי ירמיה, לא נוצרה כל סברא חדשה, ורק לאחר שהתוודענו לאותה הוה אמינא רחוקה נוצר צורך בחידושו של רבי ירמיה. לא נתוסף דין מחדש אלא הורחקה סברא מוטעית. באופן תמוה יוצא שעיקר החידוש טמון דווקא בהוה אמינא ולא בדינו של רבי ירמיה.

לעומת זאת אצל ר"ת ההוה אמינא הגיונית: סכך מעל כ' דינו כסכך פסול, ומכאן שמצטרף לפסול את הסוכה שתחתיו. החידוש אכן מערער על מה שידוע עד כה. לא שמענו לפני כן על חילוקים בתוך דיני הסכך הפסול, שיש סכך הפסול בעצם ויש הפסול מחמת מיקומו. סברא זו התחדשה כעת, וממנה למדנו על דין חדש, שסכך הגבוה מכ' אינו מצטרף לפסול, בניגוד לסכך פסול אחר. נראה כי רש"י היה מודע לבעייתיות של פירושו, אלא שנמנע מלחדש דינים שלא מפורשים להדיא בגמרא. סוף סוף חידושו של זה של ר"ת - כוונתי לחידוש בהגדרה: החילוק בין סכך פסול בעצם לסכך גבוה מכ' - אינו מפורש אף לפי גירסתו, אלא רק נגזר מתוך הדין, שהסוכה כשרה. בניגוד

¹¹ בנספח הרחבנו בשתי האפשרויות לפרש את דברי ר"ת, אם אף כשהתחזונה חמתה מרובה מצילתה הוא מכשירה או דווקא כשצילתה מרובה ללא העליונה, אך מכל מקום המשותף ביניהם הוא ההגדרה החדשה של סכך מעל כ' אמה, 'שאינו פסול מחמת עצמו'. להמשך דברינו כאן נוכל להסתפק בכך, אמנם אם אכן הצד הראשון הוא הנכון, כפי שנטינו לומר בנספח, המשך הדברים כאן מקבילים משנה תוקף.

אליו, ר"ת לא זו בלבד שלא נמנע אלא דווקא חיפש את המקומות בין השורות מהם ניתן ללמוד חידושים מושגיים, בין אם זה סתירות שלשם יישובם יש לחדש מושג, כמו בדוגמא הקודמת, ובין אם הלכות שהגמרא עצמה מגדירה אותם כ'חידוש', הגדרה שמזמינה פיתוח וחידוש מושגי.

ג.3 כתובות, נב ע"א, תוד"ה והיו מבקשין

בסוגיא שלפנינו ר"ת לא מוזכר במפורש בתוספות, אך הריטב"א מייחס את דברי התוספות שלפנינו לר"ת. עסקנו בסוגיא זו בהרחבה בפרק 'אחידות התלמוד במשנתם של בעלי התוספות' (סוגיא ב), וכאן נציג את עיקרי הדברים לצורך הדגשת עקרון החידוש.

גיטין מה ע"א:

מתני'. אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם; ואין מבריחין את השבויין, מפני תיקון העולם; רשב"ג אומר: מפני תקנת השבויין. גמ'. איבעיא להו: האי מפני תיקון העולם - משום דוחקא דצבורא הוא, או דילמא משום דלא לגרבו¹² ולייתו טפי? ת"ש: דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב. אמר אביי: ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד? דילמא שלא ברצון חכמים עבד.

הגמרא מסתפקת אם הנימוק ל'תיקון העולם', שהמשנה מזכירה בהקשר לאי פדיון שבויים יתר מכדי דמיהן, הוא החשש מעומס כלכלי על הצבור או לחילופין החשש מהגברת המוטיבציה אצל השובים. נסיון הגמרא לפשוט את הספק נדחה, ובסופו של דבר הספק לא מוכרע. מנגד נראה שניתן לפשוט אותו מסוגיא בכתובות נב ע"א-ע"ב:

תנו רבנן: נשבית, והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה - פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך, רצה - פודה, רצה - אינו פודה; רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהם, מפני תקון העולם. הא בכדי דמיהן פודין, אע"ג דפרקונה יותר על כתובתה; ורמינהי: נשבית, והיו מבקשין ממנו עד עשרה בכתובתה - פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך, רצה - פודה, רצה - אינו פודה; ר"ש

¹² בחלק מעדי הנוסח והראשונים: 'ניגרו בהו', עיין דק"ס השלם, ובערוך, גרב א': 'נגרבו', ועיי"ש בערוך

בן גמליאל אומר: אם היה פרקונה כנגד כתובתה - פודה, אם לאו - אינו פודה!

רבן שמעון בן גמליאל תרי קולי אית ליה.

למסקנת הסוגיא רשב"ג מקל בשניים: הבעל לא חייב לפדות את אשתו הן אם דמי הפדיון עולים על דמי שווייה של האשה, והן אם דמי הפדיון עולים על דמי כתובתה. לעומת זאת ת"ק בברייתות מחמיר ומחייב את הבעל לפדות במקרים אלו. לכאורה המחלוקת בין ת"ק (הראשון) ורשב"ג תלויה בצדדי הספק בסוגיית גיטין מה. דעת ת"ק תואמת לנימוק של דוחקא דציבורא (כאן הבעל פודה ולא הציבור), ודעת רשב"ג תואמת לנימוק של לא ליגרבו. הקושיא אם כן היא מדוע הגמרא בגיטין לא תלתה ספק זה במחלוקת התנאים בכתובות. תוספות דן בדבר בשני המקומות ומפורש יותר בתוספות כתובות (נב ע"א):

והיו מבקשין ממנה עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה - וא"ת והא דבעי בפי השולח (גיטין דף מה. ושם) אהא דתנן אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם אי משום דוחקא דציבורא הוא או משום דלא ליגרו בהו טפי תפשוט מהכא דמשום דוחקא דציבורא דקתני דפודה עד עשרה בדמיה וי"ל דאפי' לטעמא דלא ליגרו וליתו טפי לא תקינו שלא יוכל לפדות אדם את עצמו יותר מכדי דמיו שהרי עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו (איוב ב) והכא אשתו כגופו והא דבעי התם למיפשט מהא דלוי פרקיה לברתיה עד תליסר אלפי דינרי היינו משום דאין בתו כגופו.¹³

חידוש התוספות, שעל אשתו לא חלה ההגבלה שאין פודין את השבויין וכו', חידוש כפול הוא, הראשון, שאדם יכול לפדות עצמו יותר מכדי דמיו (בהתבסס לכאורה על פסוק מאיוב, ראה להלן), והחידוש השני, המבוסס על הראשון, הוא, שכיוון שאדם יכול לפדות עצמו הרי שגם את אשתו הוא יכול לפדות, שכן אשתו כגופו.

עד כאן שיטת התוספות ליישוב הקושיא מכתובות. הרמב"ן פותח בקושיא הפוכה, בהמשך מרחיב את הקושיא, דוחה תירוץ עלום, ומעלה שתי אפשרויות חדשות:

¹³ שיטה זו מקורה בתוספות שנין לכתובות (התוספות 'שלנו' הוא כנראה תוספות טוך, אורבך עמ' 625 – 629, וראה שם על היחס בינו לבין תוספות שנין, וכן בעמ' 289 על ייחוס התוספות שנין), וכן הובאה בתוספות הרא"ש לכתובות. הריטב"א לכתובות ייחס שיטה זו לר"ת עצמו, וראה עוד בהערה הבאה.

וקשיא לן ותפשוט ליה מדתניא בפי נערה שנתפתתה נשבית והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה וכו' רשב"ג אומר אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תקון עולם ואוקימנא התם ואע"ג דפרקונה כנגד כתובתה אלמא אע"ג דליכא דוחקא דצבורא אין פודין, ואי אמרת משום דרבנן פליגי עליה תפשוט דתנאי היא, ויש שמחלקים בה אבל דברי הבאי הם וי"ל בטעמא דתקנתא פליגי התם והכא הלכה או אין הלכה קא מיבעיא לן, אבל מצאתי לר"ח ולרבינו יצחק ז"ל שפסקו שם הלכה כרשב"ג והשמיט רבינו בכאן בעיא זו, ומדבריהם למדנו דמתני' רשב"ג דהתם היא, וכן משמע מדקאמר התם כי האי לישנא דמתני' אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם ש"מ דת"ק לית ליה תיקון העולם כלל בזו ומתני' רשב"ג היא ואע"ג דפליג בסיפא לאו מכלל דרישא לאו רשב"ג, אי"נ רבנן נמי כרשב"ג ס"ל בהא ורישא דמתני' סתמא דרביס היא וההיא סתמא לאו סתמא היא אלא יחידאה הוא, אלא שמן התימה הוא שלא נפשטה בעיא זו בכאן, אבל מצינו כיוצא בה בתלמוד, שהרי בפרק זה (מ"ב ב') מעוכב גט שחרור אם אוכל בתרומה אם לאו בעיא ולא איפשיטא ובפי המביא אשם תלוי במס' כריתות (כ"ד ב') אסיקנא דרשב"ג סבר מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, וכן כתב הנגיד בהלכתא גברתא דמתני' סתמא כרשב"ג דהתם והלכתא כותיה

הפיסקה הראשונה עוסקת בהצגת הקושיא, וניתן לראות שהיא הפוכה מקושיית התוספות. בעוד שהתוספות רצו לפשוט את הספק של סוגיית גיטין מת"ק דכתובות, הרי שהרמב"ן מבקש לפשוט אותו דווקא מרשב"ג (וממילא שפשיטת הספק היא לכיוון ההפוך, דלא ליגרבו), אלא שמיד הוא מעלה אפשרות להרחיב את הקושיא ולפשוט דתנאי היא, כפי שהצגנו בתחילת הדין. אפשרות זו חיונית להבנת המשך דבריו בהם הוא רומז לחילוק מסויים ביו הסוגיות שיש שרצו להעלותו אך דוחהו בחריפות בלי שבאר את תוכנו. מסתבר שכוונתו לחילוק של בעלי התוספות, ולפי זה החילוק מתייחס רק להצגה האחרונה של הקושיא, שמתייחסת גם לאפשרות דנפשוט מרבנן (כחלק מה'כתנאי'), שהרי אם הקושיא היא דלפשוט מרשב"ג חילוקם של התוספות אינו מתרץ דבר.

האפשרות הראשונה שהרמב"ן מעלה ליישוב הסוגיות ממשיכה את ההתייחסות להצגה האחרונה של הקושיא, דהיינו שמחלוקת התנאים בכתובות מייצגת את שני צדדי הספק. הסיבה שהסוגיא

בגיטין לא פשטה משם את הספק היא, שבעוד התנאים בכתובות אכן נחלקו בנימוקה של הגזירה, הסוגיא בגיטין מסתפקת בפסיקת ההלכה, האם כצד שמשקף ת"ק או כצד שמשקף רשב"ג. אפשרות זו אינה נדחית במפורש, אך הרמב"ן אינו נוטה לאמצה, וזאת הן בעקבות פוסקים שקדמו לו, והן מתוך דיוק בלשון התנאים. הפוסקים שקדמו לו הם הרי"ף והרבינו חננאל שפסקו בכתובות כרשב"ג בניגוד לכלל יחיד ורבים הלכה כיחיד. כהסבר לכך מייחס להם הרמב"ן הבנה חדשה ליחס שבין הסוגיות. ההבנה החדשה היא בעצם קבלת הקושיא בהצגתה הראשונית: אכן ניתן לפשוט מרשב"ג את הספק שבסוגיית גיטין לצד של 'לא לגרבו'. לפני שהוא מתייחס לקושיא שבדבר (מדוע אכן לא פשטו אותו בגמרא) הוא מבסס את היחס הזה שבין הסוגיות על פי דיוק בלשון התנאים. המשפט 'אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהן' שמופיע במשנת גיטין חוזר מילה במילה בדבריו של רשב"ג בכתובות, מה שמוכיח שמשנת גיטין היא בעצם רשב"ג עצמו. אמנם הרמב"ן מודע לבעיה שבסיפא רשב"ג חולק, אך לכך הוא מציע שני פתרונות, או שהמחלוקת בסיפא אינה מוכיחה דבר על הרישא, כך שמבנה המשנה הוא: רשב"ג – רבנן – רשב"ג (הקושיא הוא מדוע ברישא דעתו מוצגת בסתמא, ולא כחלק ממחלוקת כמו ברישא). הפתרון האחר הוא שכיוון שבסיפא ישנה מחלוקת והרישא היא בסתמא צריך לומר שהרישא כוללת הן את דעתו של רשב"ג והן את דעת ת"ק דסיפא, אך עדיין אין זו דעת ת"ק דכתובות. מכל מקום המסקנה היא שמשנת גיטין תואמת את דעת רשב"ג דכתובות. מכאן שדברי רשב"ג בכתובות יש בהם כדי ללמד על פשרה של משנת גיטין, דהיינו שהנימוק לתקנה הוא דלא לגרבו, ואילו משנת גיטין, סתם משנה, מלמדת שבמחלוקת בכתובות הלכה כרשב"ג. כמו שפסקו הרי"ף והר"ח, שכן הלכה כסתם משנה.

כעת נותר ליישב את הקושיא מדוע לא פשטה סוגיית גיטין את הספק מדברי רשב"ג בכתובות. התירוץ המפתיע של הרמב"ן הוא שבעצם אין תירוץ! דהיינו ההנחה העומדת בבסיס הקושיא, הנחה שכה פשוטה לבעלי התוספות, שהגמרא לא יכולה להישאר בספק כשיש אפשרות לפשוט אותו מברייתא כל שהיא, הנחה זו לא מקובלת על הרמב"ן. הוא אף לא מוצא צורך להסביר מדוע היא אינה מקובלת עליו, אלא מסתפק בהצגת דוגמא נוספת ממסכת גיטין בה הגמרא נותרה בספק למרות שהיתה יכולה לפשוט מסוגיא בכריתות.

ב'תירוץ ללא תירוץ' זה בא לידי ביטוי הבדל יסודי בין שיטת התוספות לשיטת הרמב"ן. הנחת היסוד של בעלי התוספות היא כי התלמוד כולו הרמוני. הנחה זו כוללת שני מרכיבים: האחת, שיש עורך אחד לתלמוד כולו המודע באופן טבעי לתוכנו המלא, והשנייה, הנובעת מהראשונה אם

כי לא מחויבת ממנה, שעורך זה בדיונו בסוגיא אחת אינו יכול להתעלם מהאמור בחברתה. כך בדוגמה שלפנינו, לא ייתכן כי עורך הסוגיא בגיטין יתעלם מהאפשרות לפשוט את ספיקו מסוגיית כתובות. הרמב"ן לעומתם, אם כי אף הוא קובע בתחילה שימן התימה יש בדבר, בסופו של דבר הוא אינו נרתע להניח כי אין הרמוניה מלאה בין כל סוגיות התלמוד, ואין הוא נשאר ב'צריך עיון', אלא מסמיך לכאן תופעה זהה ממקום נוסף.¹⁴

כעת אנו מגיעים ליחסו החריף, הדורש הסבר, של הרמב"ן לתירוצם של התוספות (אם כי הוא לא נוקט בשמם): 'ויש שמחלקים בה אבל דברי הבאי הם'.¹⁵ דומה שההסבר לעניין הוא, שכשם שתירוצו של הרמב"ן מאפיין את שיטתו הוא ולא יכול להתקבל אצל בעלי התוספות, אף תירוצם

¹⁴ ראה בהרחבה על שיטת הרמב"ן בעניין יחס שבין סוגיות במקרה של ספק להלן בפרק השישי 'אחידות התלמוד במשנתם של בעלי התוספות'.

15 בספרו על דרך האמת, עמ' 85-86, כותב משה הלברטל כי במונח 'דברי הבאי' משתמש הרמב"ן דווקא כלפי דבריו של בעל המאור, אך אינו מביא ולו דוגמא אחת לשימוש כזה [ואמנם מצאתי במלחמות, שלושה מופעים כאלה: ברכות יב ע"א, ר"ה י ע"ב ויבמות לו ע"א (שני האחרונים מצאתי ע"י חיפוש במאגר אוצר החכמה, מאגר של ספרים סרוקים, והראשון משום מה נעדר בחיפוש הנ"ל, ואולי יש עוד)]. והנה, בדוגמא שלפנינו כמעט שאין ספק שביטוי זה מופנה כלפי בעלי התוספות, אך מעבר לכך: מחיפוש בפרויקט השו"ת בחידושיו של הרמב"ן לתלמוד ובפירושו לתורה (ספר המלחמות והזכות אינו כלול עדיין במאגר), מצאתי שהרמב"ן משתמש לא פעם בביטוי זה כלפי דבריהם של חכמים שונים, ואף לא פעם אחת כלפי דבריו של בעל המאור, ראה בפירושו לתורה ויקרא א:ט וכן דברים כו:יד ביחס לרמב"ם; שבת נז ע"א וקט"ו ע"א ביחס לספר התרומה; גיטין מה ע"א כנראה ביחס לבעלי התוספות עיי"ש; ב"מ לד ע"ב; ב"ב ל ע"א וחולין ל ע"ב ביחס לראב"ד; נדה נד ע"א ביחס לרמב"ם. (אמנם המחבר מציין בהמשך דבריו שהרמב"ן התמתן מעט עם הזמן בביטוי כלפי בעל המאור, וזאת על פי דברי הרמב"ן בהקדמתו למלחמות, אך מכל מקום מונח זה מופיע כאמור גם כלפי אחרים). גם לביטוי האחר שהמחבר כותב שהרמב"ן השתמש בו אך ורק כלפי בעה"מ, 'תשובה של הבל', לא מצויין שום מקור לכך, אך מצאתי בכל כתביו של הרמב"ן (מחיפוש במאגרים ממוחשבים, ואולי יש עוד) שימוש יחיד במונח זה, ואמנם כלפי בעל המאור, במלחמות לעירובין יא ע"ב.

של בעלי התוספות מאפיין את שיטתם ולא יכול להתקבל בבית מדרשו של הרמב"ן. כזכור חידושם היסודי של התוספות הוא, שאדם יכול לפדות עצמו יותר מכדי דמיו. חידוש זה מבוסס לכאורה על פסוק מאיוב, אך פשוט שפסוק זה לא איננו המקור לחידושם. ראשית, אין זה מקובל בראשונים לחדש הלכות מדרשות הפסוקים,¹⁶ וק"ו בעניינינו שהדובר הוא השטן בכבודו ובעצמו! אך מעבר לכך הרי פסוק זה אינו מלמד כלל על הנדון שלפנינו. המדובר שם הוא על קטרוגו של השטן על איוב, קטרוג הקובע כי העובדה שאיוב נשאר בתמותו למרות הצרות שעברו עליו נובעת מכך שלא נפגע בגופו, ואדם מוכן לתת כל אשר לו כל עוד נפשו מוצלת. אך יש לשאול מה לתופעה אנושית זו, ולחשש דלא ליגרבו, חשש שקיים גם כשאדם פודה עצמו. פשיטא אם כן שתוספות השתמשו בפסוק זה כמליצה בלבד, ובאו לבטא בכך את סברתם שלא ייתכן שתקנת חכמים תהיה כל כך מנוגדת לטבע האנושי הבסיסי, וגזירה היא שאין הצבור יכול לעמוד בה.¹⁷ חידושם זה של

16 עיין חידושי הרא"ה לכתובות, ס ע"א: 'אנן לית לן למידרש קראי דלא דרשי להו רבנן'; תוספות, חולין, פה ע"א ד"ה ורבי יהודה: 'אין לדמות הדרשות, אלא מה שהש"ס מדמה'. מקורות אלה ואחרים מובאים אצל: יצחק ד' גילת, 'מדרש הכתובים בתקופה הבתר-תלמודית'. למרות הדוגמאות החריגות הנדונות במאמר זה, בהן נעשה שמוש בדרשות חדשות בתקופה הבתר תלמודית, בנדון הזה אין ספק, מהשיקולים המפורטים בסמוך, שכאן לא הוציאו בעה"ת את ההלכה מדרשת הפסוקים. על דרשות פסוקים אצל בעה"ת, שלא הוצגו במאמרו של גילת, עיין א"ה וייס, תולדות רבינו יעקב תם, פרק שישי, בית תלמוד ג, עמ' 195, הערה 8.

17 אף החידוש השני של תוספות, שכיוון שאדם יכול לפדות עצמו הרי שגם את אשתו הוא יכול לפדות, שכן אשתו כגופו אינו פשוט. כלל זה (או: 'אשה כבעלה' או: 'בעל כאשתו') כיסוד הלכתי (לאפוקי האוהב את אשתו כגופו, יבמות, סב ע"ב וסנהדרין, עו ע"ב) מופיע בגמרא לעניין עדות (כתובות כז ע"ב, סנהדרין כח ע"ב, בכורות לה ע"ב), ובמקום אחד נוסף (ברכות כד ע"א) לעניין נגיעת הגופים בשעת קריאת שמע. הנדון האחרון הוא גדר מציאותי ('הרי גופן כגופו ואינו מרגיש בהן' - רמב"ם, הל' קריאת שמע ג:יח), ואין לו כמובן כל קשר לנדון דידן (ואמנם שם הוא הדין לעניין בניו ובני ביתו הקטנים, דלא כמו שכתבו התוספות בעניינינו). אך גם מהלכות עדות אין זה פשוט להוציא כלל לנדון אחר. בהלכות עדות יש צורך להגדיר את רמת הקירבה, ובעוד שכל קשרי הקירבה האחרים (חוץ מנישואים) תלויים בטבע, בילודה, כך שכל קשר בין מוליד לתולדתו מוגדר כיחידת מרחק, הרי שבנישואים אין לנו הגדרה

התוספות מתבסס אך ורק על הצורך ביישוב הסתירה, אך לפי הרמב"ן, גם לולא הכלל הנזכר, 'לא הכל מותר' כדי ליישב סתירה.

מסתבר אם כן שהתבטאותו החריפה של הרמב"ן: 'ויש שמחלקים בה אבל דברי הבאי הם', אינה על עצם הסברא אלא על חוסר הביסוס שלה במקורות (וזאת לעומת שיטתו שמעבר לכך שהיא מבוססת על הרי"ף הר"ח והנגיד, אין בה פיתוח של חידוש הלכתי, אלא הכרעה כאחת הסוגיות). להלן נעמוד על המענה שנשים בפיהם של בעלי התוספות למתקפה זו ששמנו בפיו של הרמב"ן.

4.ג מנחות לד ע"ב תוד"ה והקורא

זווית נוספת של מעמדה הייחודי של הקושיא בספרות התוספות ניתן לראות במחלוקת המפורסמת בין רש"י לר"ת בנוגע לפרשיות התפילין. מוקד המחלוקת היא הסוגיא במנחות, לד ע"ב:

ת"ר: כיצד סדרן? קדש לי והי' כי יביאך מימין, שמע והי' אם שמוע משמאל. והתניא איפכא! אמר אביי, ל"ק: כאן מימינו של קורא, כאן מימינו של מניח, והקורא קורא כסדרן.

רש"י פירש:

והקורא קורא כסדרן - כסדר שהן כתובין בתורה מוקדם מוקדם ומאוחר מאוחר הילכך הא דקתני לעיל קדש והיה כי יביאך מימין מימינו של קורא קאמר דהשתא

שבטבע, ולכן יש צורך להגדיר את הקשר בין בעל ואשתו באופן מיוחד, ומדרשת הפסוקים הוציאו שבעניין זה בעל כאשתו, דהיינו שאין דרגה של מרחק ביניהם, ומכאן שכל החישובים לעניין הבעל וקשריו למולידיו ולילדיו, שייכים באותה מידה לגבי אשתו. בקצרה: אשתו כגופו אינו מהווה סיבה להלכות עדות מסוימות, אלא הגדרה של חישובי הקרבה בהלכות אלו. ומכאן שלא פשוט ללמוד מכלל זה לנושאים הלכתיים אחרים, כשם שלא נאמר שבעל שאכל מצה אשתו פטורה, או שבעל שזרע כלאיים נלקה את אשתו תחתיו, וכיו"ב. ברם, מצינו בעניין תשלומי בשת שהבעל מקבל חלק מתשלומי הבשת של אשתו משום ש'אשתו גופיה היא' (כתובות סו ע"א), ויש לעיין אם ניתן לדמות זאת לקריאת שמע שנזכר לעיל. כמו כן מצינו בכמה מקומות שהשתמשו ראשונים בכלל זה (עיין אנציקלופדיה תלמודית ערך 'אשתו כגופו'), אך מכל מקום מכלל חידוש לא יצאנו.

כשהוא קורא כדרכו מימינו לשמאלו ונמצא קוראן כסדרן והא דתנא איפכא דמשמע קדש והיה כי יביאך משמאל אמניח קאמר דהוא ימין של קורא.

הנקודה החשובה לעניינינו היא מיקומן של פרשיות שמע והיה אם שמוע, שלרש"י המילים בברייתא 'שמע והיה אם שמוע משמאל' מכוונות לומר שוהיה אם שמוע היא השמאלית קיצונית, ובסמוך לה שמע, ואל ההיפך. הראיה לכך בהמשך הגמרא 'והקורא קורא כסדרן', שהרי פרשת והיה אם שמוע מאוחרת במקרא לפרשת שמע.

בתוספות על אתר מובאת שיטת ר"ת:

והקורא קורא כסדרן - פירש בקונטרס ... וקשה לר"ת דאמאי פלגינהו שקורא שתיהן הראשונות מימין וכל האחרונות משמאל היה לו לומר ראשונה מימין וכל אחרות משמאל או איפכא דג' ראשונות מימין ורביעית משמאל כמו גבי נר מערבי דפרק שתי הלחם (לקמן דף צח:). דיליף דנרות של מנורה מזרח ומערב מונחים מדכתיב בנר מערבי לפני ה' מכלל דכולהו לאו לפני ה' ולא אמרינן חצי הנרות לפני ה' וחצי האחר לאו לפני ה' ומפרש ר"ת קדש והיה כי יביאך מימין של קורא ומשמאל של קורא הוי שמע מבחוץ ואחריה והיה אם שמוע מבפנים וניחא השתא מה שחלקו וכן פירש רבינו חננאל בסנהדרין (דף פט.). כל בית החיצון שאינו רואה את האויר פסול כגון קדש ושמע וכן רב האי גאון והיה מניח סימן הויות להדדי פי' והיה כי יביאך והיה אם שמוע פנימיות זו אצל זו וכן בתשובת הגאונים שכתב ה"ר יוסף טוב עלם והאי דקאמר הקורא קורא כסדרן לאו כמו שפירש בקונטרס כסדר שכתובות בתורה אלא מפרש ר"ת דהוא סיום הברייתא דכיצד סדרן וקאמר שקורא כסדר שמונחין בתפילין מימינו לשמאלו דהיינו קדש והיה כי יביאך והיה אם שמוע שמע ואפילו לא יהא מן ברייתא אין קשה כלום ובמכילתא משמע כפירוש הקונטרס בפרשת והיה כי יביאך דקתני התם בדי' מקומות מזכיר פרשת תפילין קדש והיה כי יביאך שמע והיה אם שמוע מכאן אמרו מצות תפילין ארבע פרשיות כו' והדר קתני כותבן כסדרן ואם כתבן שלא כסידרן יגנוז משמע כסדר ששנאן ברישא ויש לדחות דבכתיבת הסופר קאמר אבל אין קובעין בתפילין כסדר זה ואין נראה כלל ובשימושא רבא תיקון התפילין משמע כפירוש הקונטרס וז"ל ומשוי פרשתא דקדש מימין בביתא קמא ופרשתא דבסמוך ליה בביתא תניינא והיה כי יביאך ופרשתא דשמע בשלישית ופרשה דוהיה אם שמוע ברביעית, מ"ר.

חשוב לבחון את סידור הדברים בתוספות:

א. קושיית ר"ת על סגנון הברייתא (לפי פירושו של רש"י) על בסיס ההשוואה לסוגיא לקמן צח ע"ב.

ב. פרשנותו של ר"ת בסוגיין.

ג. סיוע לשיטת ר"ת משלושה פרשנים קדומים: רבינו חננאל, רב האי גאון ורב יוסף טוב עלם.

ד. התמודדות ר"ת עם ראייתו של רש"י.

ה. סיוע לרש"י ממכילתא (ודחיית נסיון לפרשנות שונה במכילתא) ומשימושא רבא.

השאלה הנובעת מהיחס בין סעיפים (א) ו-(ג) היא מהו הגורם המכריע מבחינתו של ר"ת לסתירת פירוש רש"י, האם הסתירה הסגנונית מדף צח או המסורת הגאונית.¹⁸ בייחוד יש לבחון זאת לאור דקותה של הקושיא, וכבר ראשונים תירצו אותה בשופי.¹⁹ מכל מקום שימוש בראיה טקסטואלית דקה במחלוקת הטעונה כל כך במסורות, שימוש זה מלמד שלמרות מסורות הגאונים שהיו בידיו ר"ת ייחס חשיבות יתירה לגורם הקושיא. אף אם ניתן להתמודד עם הקושיא עדיין היא חיונית כדי להכריע בין מחלוקת, וכוחה ללמד על פשט הסוגיא גדול יותר ממסורות קדומות.²⁰

ג.5 סכום: הקושיא כבסיס לחידוש

¹⁸ ראה מקבילות בראשונים המצויינים בהערת המהדיר (הרב ראובן מרגליות) לשו"ת מן השמים, עמ' מה – מח הערה ד), בהערות המהדיר שבספר המנהיג כרך ב' עמ' תקצ"ב, ובמאמרו של יעקב גרטנר, 'האם רב האי גאון הניח תפילין של ר"ת', סיני קז עמ' רב-רג הערה 3, ועמ' רו. מלשון התוספות במנחות לא ברור אם ר"ת עצמו הביא את הראיות מהגאונים, אך רבי ישעיה די טראני בספר המכריע, סימן פ"ו, כתב: וכן שמעתי מפי רבינו יעקב ז"ל שקבלה היתה ביד רב האי גאון הוויות באמצע' (במאמרו של גרטנר הנ"ל עמ' רח, העריך שר"ת עצמו היווה את המקור למסורות אלו אצל חכמי צרפת).

¹⁹ עיין רא"ש הלכות קטנות, הלכות תפילין סימן ד, על אתר.

²⁰ תכונה זו של ר"ת מתבלטת לאור השוואה לראשונים אחרים בסוגיא זו. דוגמא יפה ניתן למצוא בתשובתו של רבי אברהם אב"ד בן דורו של ר"ת, שנתפרסמה ע"י א' קופפר בתרביץ לט (תש"ל) עמ' 356 – 358, הובאה במאמרו הנ"ל של גרטנר עמ' רה הערה 10.

מהו אכן הביסוס לסברות ולחידושים של התוספות מעבר לכוח הסברא עצמה? מהו מקור התוקף של החידוש? בנקודה זו יש למצוא את אחד המאפיינים המרכזיים של ספרות זו, דהיינו מעמדה החשוב של הקושיא כביסוס לחידוש. ההנחה היסודית העומדת בביסוס שיטתם של בעלי התוספות היא כי עצם הסתירה או העימות בין שתי הסוגיות, או אף קושי העולה משקלא וטריא פנימית בתוך הסוגיא עצמה, והעובדה שחידוש זה או אחר מיישב את הסוגיות, מהווים, להשקפתם של בעלי התוספות, ביסוס מספק לתקיפותו של החידוש, אף אם הוא מחדש הלכה.²¹ הנחה זו היא חלק מיחסם הכולל של בעלי התוספות לתלמוד וממילא לתפיסתם את מפעלם שלהם. תופעה זו יכולה להתפרש יפה על רקע התיאוריה שהצגנו בפרק הראשון של העבודה. כיוון שדבריהם של התוספות אמורים להשתלב בתלמוד עצמו, הרי שאף על בסיס קושייתם שלהם ניתן להסיק על חידוש דין. כביכול הם עצמם לא חידשו דין, אלא הסתירה שקיימת בתלמוד מעידה על נכונותו של החידוש, שכל מטרתו אינה אלא ליישב את דברי התלמוד זה עם זה. בעלי התוספות משולים לרצען המטיל אבזם בין שני חלקיה של רצועת עור כדי להשלימה. אין הרצען נחשב ליוצרה של הרצועה במקרה זה אלא רק למתקנה, ואף בעלי התוספות כביכול אינם מחדשים דבר אלא רק מתקנים את דברי התלמוד כך שיתקיימו בהרמוניה זה עם זה.

הדבר הפרדוקסאלי שנובע מכאן הוא, שמאותה תודעה ששררה אצל בעלי התוספות שהם מהווים הערות שוליים לתלמוד, נבעו מצד אחד תופעות שמלמדות לכאורה על שמרנותם של בעלי התוספות ביחס לראשונים אחרים, כמו צורת הכתיבה כהערות שוליים ולא כספר בפני עצמו, כמו שלילת הנחות ביקורתיות השכיחות בבית המדרש הספרדי, מאותה תודעה נגזרת גם נועזותם של בעלי התוספות לחדש חידושים, שרק בעלי התלמוד עצמו רגילים לחדש.

²¹ ראה י"מ תא שמע, 'סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד' [כעת בתוך: כנסת מחקרים ב', עמ' 219 – 236], עמ' 233-234: 'הנחתם היסודית של בעלי התוספות הייתה כי דברי תורה ניתנו ללמוד "ולחידוש", וכי החידוש הוא מעיקרי מצוות תלמוד תורה. ואין החידושים אלא העלאת פרטי הלכה חדשים – שאינם מפורשים בתלמוד – מתוך ההשוואות והחילוקים, המתבקשים תוך כדי הפלפול בסוגיות והניסיון להבינן כהלכתן', ומהעיון בסוגיית פדיון שבויים דומה כאילו תא שמע כיוון דבריו בייחוד אליה.

חלק שני

דע לפני מי אתה כותב: סגנונם של בעלי התוספות

שאלה יסודית בכל ניתוח טקסט היא מי הוא קהל היעד של הטקסט או ליתר דיוק של המחבר. אצל בעלי התוספות בולטת העובדה כי הם הציבו רף גבוה מאד בפני הבא ללמוד את כתביהם. על פי הרעיון שפיתחנו בפרק הראשון יש לקשור אף תכונה זו לתפיסתם של בעלי התוספות את כתיבתם כהערות שוליים. וודאי הוא שאין רמת הביאור, הפירוט וההסבר של מחבר הכותב יצירה עצמאית לזה הכותב הערות שוליים ליצירה אחרת. מה עוד שהערות שוליים אלו אין מטרתם דרך כלל לברר את הפשט הפשוט של הטקסט אלא להוסיף עליו קושיות ותירוצים. מסתבר הוא שלחיבורם של הערות מעין אלו מייעד הכותב קוראים שיכולים לעמוד ראשית כל בפיענוחו של הטקסט עצמו, לכל הפחות בסיועו של רש"י. לכן לא מפליא הוא שסגנונם של בעלי התוספות הוא מן הקשים שבספרות הראשונים בכלל ובפרשנות התלמוד בפרט.¹

ביטוי מאלף לתובנה זו מהווים פירושיהם של המהרש"א והמהר"ם לובלין שחלק גדול ממטרת חיבוריהם הוא לחשוף את כוונת התוספות בפני הלומד. תרומה נוספת של בחינה זו מתקבלת מהשוואת דברי התוספות לדברי ראשונים אחרים שביקשו להעביר מסר זהה, וכן השוואתם של

¹ אחד מראשי הישיבות בדור האחרון (אחיינו של רבי חיים סולוביצ'יק), הרב משה שמואל שפירא, ההדיר את תוספות הרא"ש לכמה מסכתות, וכך הוא מוסר בהקדמתו ל'תוספי הרא"ש' למסכת קידושין: 'רבתינו גדולי האחרונים ז"ל טרחו על כל קוצו של דבריהם [של בעלי התוספות] להבינם ולהסבירם ולדקדק בהם עד אשר דק להפליא, מה זה ועל מה זה ולא אחרת, וכמה מן החכמה תלו בקישור הדברים, ומבואר כל זה על ספריהם הלא המה בחי' [דושי] מהר"י בן לב בית יוסף מהרש"א וכו'. ואם בזמנינו מקצרים מלעיין בספרי המפרשים הגדולים והטובים האלה אין זה ח"ו [חס ושלום] כאילו מקילים בדבריהם אלא שדעתנו קצרה מלכת בדרכם הארוכה בכל כל, וכפי ששמעתי מכ' [בוד] הדרת רבינו הרב מבריסק זלה"ה [רבי יצחק זאב סולוביצ'יק בנו של רבי חיים הנ"ל] שאמר "וכי עתה לומדים תוספות אין אנו אלא מוציאים משהו מהתוספות!"

קבצים שונים אצל בעלי התוספות.² להלן נעסוק בשני אפיונים מובהקים של סגנון הכתיבה הייחודי של בעלי התוספות, 'הכיסוי והגלוי', והלכידות.

פרק רביעי: 'כיסוי וגלוי'

נציג ארבע דוגמאות ל'כיסוי' בדרך כתיבתם של התוספות, דהיינו רכיבי טיעון שאינם מופיעים כלל או מופיעים באופן סתום. הראשונה עוסקת בדחייה, השנייה בתירוץ, השלישית בקושיא, והרביעית בטיעון ניסיוני.

ד.1 סוכה, כט ע"ב תוד"ה לולב יבש (דחיה)

בריש פרק לולב הגזול כתבו התוספות:

והאי יבש דהכא אין לפרש כמו יבש דפרק אין מעמידין (ע"ז דף כט:) דתנן החרצנים של נכרים יבשים מותרים ומפרש בגמ' יבשים לאחר שנים עשר חדש דהא אמרינן לקמן (דף לג.) גבי הדס יבש יבשו רוב עליו ונשתייר שם שלשה בדי עלין לחין כשירין אלמא אין היבשות תלוי בשנים עשר חדש

הדיון הוא על דין המשנה הפוסל לולב 'יבש'. השאלה היא כיצד נגדיר מהו יבש. תוספות דוחים את הגדרת היבש כפונקציה התלויה בפרק זמן מסויים – שנים עשר חודש – למרות שכך הגדירה הגמ' בע"ז את היבשות הקשורה להלכות יין נסך.³ כנימוק לדחיה הם מצטטים ברייתא לקמן (לג ע"א)

² דבריו של צ'רנוביץ, תולדות הפוסקים ח"ב עמ' 22 – 23, כי בניגוד לרש"י ש'אינו הולך עם הלומד יד ביד מתחילת הסוגיא ועד סופה, אלא מניח לו להלומד מקום להתגדר בו בעצמו ורש"י גופא אינו אלא עוזר לו כלאחר יד בהסתר פנים', הרי שבעה"ת 'הולכים יד ביד עם הלומד, עולים ויורדים עמו בתוך עומק הסוגיות ומוליכין אותו מחדר לקיטון ומפרוזדור לטרקלין, עד שמגלין לו את כל המטמוניות שבסוגיה ונמצא הכל ברור לפניו כשמלה. במבחינת ההתכללות וההקפה יש בפירושי התוספות יותר שלימות ויותר בהירות מבפירושי רש"י נראים בעיני מפרזים. אמנם יש אצל בעלי התוספות דגש רב יותר לקשיים הנובעים ממהלך הסוגיא, אך דרך כתיבתם סתומה יותר כפי שעולה מהדוגמאות להלן, ודווקא אצל רש"י בהירות הכתיבה היא מהתכונות הבולטות של פירושו.

³ הראב"ד, ספר לולב הגדול, מהד' אוצר הפוסקים סעיף סב (= חבור הלכות לולב לראב"ד, מהדורת מוסד הרב קוק עמ' ריג), הובאו דבריו בר"ן על הרי"ף, קיבל את ההשוואה להלכות יין נסך, ופסק שהגדרת היבשות אכן תלויה בי"ב חדש, אם כי שילב גם הגדרות נוספות עיי"ש.

בעניין יבשותו של ההדס – 'יבשו רוב עליו ונשתתיר שם שלושה בדי עליו לחין כשרין' - ומסכמים 'אלמא אין היבשות תלוי בשנים עשר חודש'.⁴ והנה, הברייתא אינה עוסקת בהגדרה של יבשות. כיצד אם כן מוכח מהברייתא שהיבשות אינה מוגדרת כפונקציה של פרק זמן מסויים? חוליה זו מותירים התוספות ללומד. הנתונים לפניו, ועליו לחבר ביניהם בעזרת סברתו.

יש מן העניין לעמוד על השלכותיה של תופעה זו בקרב ראשונים אחרים שמסרו את דברי התוספות, ובעיקר בקרב האחרונים, פרשני התוספות. לפנינו דוגמא לאפשרויות השונות שנוצרות כתוצאה מעמימות זו של בעה"ת. הר"ן הוסיף מילים ספורות: 'שהרי הזמן שוה הוא לכל העליון'. אחד מגדולי פרשני התוספות, רבי מאיר ב"ר גדליה מלובלין (יהמהר"ם לובלין), מפנה המאות הט"ז והי"ז, האריך יותר בכיוון זה:

הוכיחו זה דאי תימא דפירושו של יבש הוא י"ב חדש א"כ ה"נ ע"כ (=אם כן הכי נמי על כרחן) מפרשי גבי הדס יבשו רוב עליו היינו שרוב עליו הן בני י"ב חדש ופירושו של ג' בדין לחין היינו נמי שאינן בני י"ב חדש וזה א"א להיות שקצתו של ענף אחד יהיה י"ב חדש וקצתו אינו י"ב חדש וק"ל.

לפי הסברם, הוכחת התוספות היא מעצם ההיתכנות של המקרה המופיע בברייתא: הדס יבש שנתרו בו עליו לחין, דהיינו חלק מן העלים יבשים וחלק לחין. אם הגדרת היובש תלויה בזמן שעבר מאז קטיפתו של הענף לא ייתכן שיהיה הבדל בין יובש של עלה אחד ליובש של עלה אחר. מכאן שהגדרת היובש אינה פונקציה של זמן אלא הגדרה הנובעת ממצבו העכשווי של העלה, ולכן ייתכן שעלה אחד הקדים להתייבש לפני חברו. מעין סיוע להסבר זה בתוספות ניתן לדייק מלשונו

⁴ בניגוד לנוסח המונולוגי שבתוספות שלפנינו, שנערכו על ידי רבי שמשון משנץ (אורבך, בעלי התוספות, כעמ' 611 – 612), הרי שרבי יצחק ב"ר משה מווינא (1180 – 1250) מציג בספרו אור זרוע (ח"ב סימן ש"ו) דיאלקטיקה דיאלוגית יותר, מה שמגלה לנו גם את מקורם של הדברים: 'יש שרצו לפרש יבש דלולב היינו שעברו עליו י"ב חדש כהיא דפרק אין מעמידין [...] והשיב עליהם רבי' יצחק בר שמואל דהא תנן הדס היבש פסול ותנו רבנן יבשו רוב עליו ונשתתירו בו ג' בדי עליו לחין כשר אלמא אין היבשות תלוי ב"ב חדש'. המקור לסברא זו אם כן הוא ר"י הזקן.

של תוספות הרא"ש⁵ שהתנסח מעט שונה מתוספות 'אלמא אין היבשות תלוי בזמן'.⁶ השימוש במושג 'זמן' מלמד על בעיה עקרונית שיש בהגדרה התלויה בזמן ולא דווקא בכמות של י"ב חודש, מה שהולם את פירוש המהר"ם.

אלא, שכאמור נראה שפירוש זה אינו מוסכם. רבינו דוד ב"ר לוי מנרבונא (פרובנס, המאה הי"ג), בעל המכתם,⁷ הבליע אגב ציטוטו את התוספות פירוש משלו: 'אלמא שאין היבשות תלוי בי"ב חדש דהיאך ישתירו בו עלין לחין לאחר שנים עשר חדש', נראה מלשונו כי הצורך ב'לחין' המופיע לגבי הדס אינו מתיישב עם אורך הזמן של י"ב חדש, שלא ייתכן שלאחר י"ב חדש יישארו עלים לחים.⁸ פירוש זה מופיע גם אצל בן מקומו הצעיר במעט, רבי מנחם המאירי בספרו בית הבחירה

⁵ בעוד התוספות 'שלנו' נכתבו כאמור בידי הר"ש משנץ במפנה המאות הי"ב והי"ג, הרי שתוספות הרא"ש נכתבו כמאה שנה מאוחר יותר, אם כי לעתים הם משמרים דווקא נוסחים קדומים, עיין אורבך, שם, עמ' 587 – 599, ומה שהשיג ר"א שושנה במבואו לתוספות הרא"ש לפסחים, עמ' 27 – 34.

⁶ אך בתוספות רבינו פרץ: 'דאין היובש תלוי בזמן די"ב חודש', וזה כעין מה שכתבו בנדפס, וראה בהערת המהדיר (נוסבכר).

⁷ ראה עליו: תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 156 – 157.

⁸ לעניין השאלה מדוע לא השתמשו בראיה הפשוטה שעולה מהברייתא, דברי המהר"ם (וקושיא זו קשה כמובן בעיקר על הראב"ד, שפסק שי"ב חדש אכן מהווים סימן), היה ניתן לתרץ על פי שיטת רבי ישעיה דטראני (הרי"ד) שהובא ברא"ש סימן י', שפירש בברייתא שהמלה 'עליו' מתייחסת ללולב, דהיינו שמדובר בלולב שאגוד יחד עם הרבה ענפי הדס, ורובם יבשים אך חלקם לחים, עיי"ש, אלא שהמכתם והמאירי לקמן לג ע"ב לא פירשו כך, ולכן נראה לתרץ בפשיטות, על פי העובדה, שהראב"ד שם לא נקט את הי"ב חדש כסימן בודד, אלא שיש סימנים מוקדמים יותר כמו נפרכה בצפרן (לגבי אתרוג) או שכלה מראה הירקות והלבינו (בשלושת המינים האחרים), והסימן המאוחר ביותר, גם אם לא התקיימו הסימנים הנ"ל הוא י"ב חדש עיי"ש. ממילא יכול להיות שחלק מהעלים התייבשו לפני י"ב חדש וחלק לא. כיוון שהמאירי מגיב בדבריו לשיטת הראב"ד יש כאן הוכחה שהמאירי לא כיוון לפרשנותו של המהר"ם, שהרי זו האחרונה כלל לא סותרת את דברי הראב"ד.

(ד"ה ומעתה ראוי).⁹ כמובן שלא ניתן להוכיח שחכמי פרובנס כיוונו כאן לפרש את התוספות דווקא, וייתכן שזוהי שיטתם בלבד. מכל מקום ראינו כי סתימת דבריהם של התוספות מעלה אפשרויות שונות בהבנתם.

מן הראוי הוא לנצל דוגמא זו כדי לעמוד על הבדל אופייני בדרכי הטיעון של הראשונים. עסקנו עד כאן בראשונים מצרפת- אשכנז ומפרובנס. נעיין כעת בדבריו של ראשון ספרדי, רבינו יוסף טוב בן אברהם אשכנזי, הריטב"א (1250 – 1320). לאחר שהביא את היש אומרים שסימן יבשותו [...] כל שעברו עליו י"ב חדש' על פי ההשוואה למסכת ע"ז כתב: 'והוא בורכא [=דבר שאינו הגון, רש"י כתובות סג ע"ב] כי מה ענין זה אצל זה דהתם כיון דכל י"ב חדש איכא שם לחלוחית יין הרי זה אסור אבל הכא תוך י"ב חדש הוא מתייבש ובטל הדרו'. גם הריטב"א דוחה את ההשוואה ליין נסך בדרך הדומה לחכמי פרובנס, דהיינו אורך הזמן של י"ב חודש הוא הבעיה. אלא שהשוואה מדוקדקת מעלה הבדל אופייני: בעלי התוספות וחכמי פרובנס משתמשים במקור שלישי כדי לחלק בין שני המקורות הראשונים, בין המשנה של לולב היבש לבין המקור של יין נסך. המקור השלישי הוא ברייתא המתארת הדס יבש שנותרו בו ג' עלין לחין, ומוכיחים על דרך השלילה את אי היתכנותו של הפירוש הנ"ל. הריטב"א לעומתם הרבה פחות 'סכולסטי' או אנליטי, הוא אינו מבקש להוכיח את השלילה, הוא מסתפק בשני המקורות הראשונים ואינו נזקק למקור השלישי, שכן הוא מערער על הדבר מתוכו, ולצורך כך נעזר בכח הסברא: לא מסתבר שרק לאחר י"ב חדש נגדיר את הלולב כ'יבש', וכיוון שהדבר לא מסתבר הרי שאין לו תוקף.

לסכום ראינו שלוש אפשרויות אופייניות לדחות את השימוש בהגדרת היובש של יין נסך (י"ב חודש) ללולב.

⁹ לשון המאירי כמעט זהה ללשון המכתם: 'שהרי בהדס אמרו יבשו רוב עליו ונשתיירו שלשה בדי עלין לחין ואם יבשות ההדס תלוי בשנים עשר חדש האיך ינשתיירו בו שלשה בדי לחין', ואם כי היה ניתן אולי לפרש שכוונתו ככאן כמהר"ם, הרי שמספרו האחר של המאירי על הלכות ארבעה מינים 'מגן אבות' (הערותיו לדבריהם של הראב"ד והרמב"ן) ניתן להוכיח כדברינו, שכן כתב שם (ללא שהביא את הברייתא): 'והגע בעצמך שהדס והערבה יעצרו בלחותם שנים עשר חדש שלא יהו נפרכים בצפורן או שלא יכלה מראה ירקות שבהם, ואנו רואים בהם כן לזמן קצר', ובעיקר לפי מה שכתבנו בהערה הקודמת, שכיוון שהמאירי בא לסתור את הראב"ד הוא לא יכל להשתמש בפרשנותו של המהר"ם.

- א. בעלי התוספות (לפי המהר"ם): מצינו בברייתא שיש הדס שחלק מעליו יבשים וחלק לחים, ולא ייתכן שעל ענף אחד יהיו עלים שנקטפו קודם לעלים לאחרים.
- ב. חכמי פרובנס (המכתם והמאירי): מצינו בברייתא שיש הדס יבש שיש בו ג' עלים לחים, ולא ייתכן מבחינה בוטנית שלאחר י"ב חודש יישארו עלים לחים.
- ג. הריטב"א: לא מסתבר שעד י"ב חודש לא נגדיר את הלולב כיבש.
- ניתן לראות בשלוש האפשרויות הדרגה מהאנליטי לסינטטי. בראשונה אין כלל שימוש בסברא או בנתונים בוטניים או לשוניים, ובצורה אנליטית טהורה, בעזרת הברייתא, מוכח כי לא ניתן להגדיר יבשות כ"יב חדש, שהרי כל העלים בענף אחד נקטפים יחד. האפשרות השנייה משתמשת כבר בדיעה לשונית-בוטנית אך מצרפת את הניתוח האנליטי בקישור לברייתא, וטוענת כי לא יכול להיות שיהיו עלין לחין על ענף שנקטף לאחר י"ב חדש. לעומת זאת האפשרות השלישית מסתפקת בסברא הבוטנית בלבד, שלא מסתבר שהיבשות מגיעה רק לאחר י"ב חודש. אופייני הוא שבעלי התוספות הם אלה הנצמדים לדרך האנליטית, ומסתייגים משימוש בסברא או בדיעה הכללית.

ד.ד סוכה, ד ע"א תוד"ה ואע"ג (תירוץ)

אם בדוגמא האחרונה הוצגה דחייה שאינה מבארת לחלוטין את תהליך הדחייה, בדוגמא הבאה נציג דוגמא קיצונית יותר, דוגמא לתירוץ שסותם לחלוטין ואינו מפרש אפילו טפח מהתירוץ גופו. המקור הוא סוכה ד ע"א תוד"ה ואע"ג. הגמרא דנה שם בסוכה שגבוהה מעל כ' אמה (גובה הפוסל את הסוכה), וכדי להכשירה יש אפשרות למעט את גבהה ע"י הנחת חפצים שונים על קרקעיתה, וכך להגביהה את תחתית הסוכה ולמעט את חללה. עם זאת לא כל חפץ יכול לשמש לצורך כך. כרים וכסתות אינם בטלים לקרקע ולכן הסוכה עדיין פסולה, ואף אם בעליהם בטל אותם אין בכך פתרון, שכן 'בטלה דעתו אצל כל אדם'.

סתירה לכאורה לקביעת הגמרא כאן עולה מהסוגיא בעירובין עט ע"א. שם קובעת הגמרא 'דאפילו ארנקי מבטל איניש'. תוספות לפנינו מעמת את שתי הסוגיות, אלא שאינו מציג זאת כסתירה: 'לא דמי לארנקי דפי' חלון דאיכא למאן דאמר דאפילו ארנקי מבטל איניש'. פתרון הסתירה הוא 'לא דמי'. מדוע לא דמי? את זאת מותר תוספות ללומד. אמנם כל המעיין בסוגיא דעירובין יראה מיד את הפתרון. הדיון שם הוא בהלכות עירוב חצירות, כשהכלל הוא שכל חצר צריכה עירוב בפני עצמה, אלא אם כן הם מחוברות באופן שהן נחשבות לאחת, שאז מערבים אותם עירוב אחד. בהקשר לכך קובעת שם (עח ע"ב) המשנה כי עפר, סתם עפר, הממלא חריץ שבין שתי חצירות הרי

הוא בטל ולכן מערבות שתיהן עירוב אחד. על כך מקשה הגמרא מהמשנה באהלות, העוסקת בעניין טומאת בית, שרק עפר שבטלו במפורש הרי הוא בטל, ועל כך היא מתרצת שלושה תירוצים. השני מביניהם, של רב הונא בריה דרב יהושע, הוא: 'טומאה אשבת קרמית? הנח איסור שבת, דאפילו ארנקי נמי מבטל איניש'. מבאר שם רש"י את החילוק, שכיוון שהעפר אינו ניטל בשבת (מוקצה) לכן 'סתמיה בטיל'. עפר של שבת אינו דומה אם כן לעפר סתם, שכן הראשון אסור בטלטול, מה שגורם לביטולו בעניין עירוב חצירות, מה שאין כן לעניין טומאה אינו בטל אלא אם כן בטלו במפורש. מובן אם כן שכרים וכסתות שאין עליהם איסור טלטול בחג אין להשוותם לארנקי בשבת, והם אינם בטלים אלא אם כן בטלם במפורש.¹⁰

נחזור אם כן לשאלה מדוע תוספות כתב מה שכתב ומדוע סתם מה שסתם? מסתבר שכיוון שהחילוק מפורש בסוגיא דעירובין, כך שלא ניתן לומר שמתעוררת כאן סתירה כלל, לא ראה תוספות צורך לפרש את החילוק בכתב, אך מ"מ ציין לסוגיא שם, כדי להזכיר ללומד שבמקום אחר בענין אחר דין הביטול שונה. הנחת התוספות אם כן היא שהלומד מכיר את הסוגיא שם או יכיר אותה, אף אם אינו מודע לה כעת, מה שמצד אחד דורש את התזכורת, אך מאידך לא מעבר לכך.

ד. סוכה ב ע"א תוד"ה ימעט (קושיא)

כעת נעסוק בדוגמא על רמת ניסוחה של קושיא. הדוגמא להלן היא ממסכת סוכה ב ע"א תוד"ה דאורייתא.

דין זהה מצינו בהלכות סוכה ובהלכות עירובין, בשניהם הגובה מוגבל לעשרים אמה, אלא שבעוד לשון המשנה בתחילת עירובין הוא 'מבוי הגבוה מעשרים אמה ימעט', הרי שלשון המשנה בתחילת סוכה הוא: 'סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה'. הגמ' בתחילת סוכה מתרצת שני תירוצים, הראשון, הנדון בתוספות, הוא: 'סוכה דאורייתא תני פסולה מבוי דרבנן תני תקנתא'. הגמ' מציינת את החילוק אך לא מבארת כיצד הוא גורם לשוני הלשוני. רש"י מבאר בדרך 'מילונאית': המונח 'פסול' מציין חוסר התאמה של נדון מסוים לכללים שנקבעו על ידי סמכות

¹⁰ ראה פני יהושע וערוך לגר שביאור כך כוונת התוספות, ולא הבנתי מדוע באוצר מפרשי התלמוד הציגו דברי שניהם כביאורים שונים בתוספות. בפני יהושע ציין שתירוץ זה של התוספות תואם את שיטת רש"י שהביטול הנדרש בסוכה הוא לז' ימים בלבד, וא"כ ה"ה בשבת שרק ליום א', מה שאין כן לשיטת הראשונים החולקים דבעינן ביטול לעולם, ראה אוצר מפרשי התלמוד עמ' נו ואילך.

הקודמת לזו שמשתמשת במונח. השימוש במונח ייעשה על ידי מי שמעמת בין קביעה הלכתית כל שהיא מצד אחד לבין מציאות קונקרטית מן הצד השני. מכאן, שאם תנא קובע על דבר מסוים שהוא פסול, הרי שהכרחי למצוא את גורם הפסול הזה ברמה מעל התנא, דהיינו פסול דאורייתא, לעומת זאת אם אמורא היה קובע את הפסול ניתן היה למצוא את מקור הפסול במשנה. סיבת הדבר במישור הלשוני: ההטיה הסבילה 'פסול' מציינת מצב קדום שהדובר כעת רק מציין אליו אך לא יוצר אותו. לכן בדוגמא שלפנינו המשנה רק 'מספרתי' על כך שהסוכה פסולה, שכן לא היא יצרה את הפסול, ואלו על המבוי, שהמשנה עצמה יוצרת ומחדשת את פסולו לא שייכת לשון זו.

עניין זה נדון בקבצים שונים של בעלי התוספות והשוואה ביניהם מגלה הבדלים מעניינים. תוספות הנדפס על הדף בסוכה פותח את הדיבור (ד"ה דאורייתא) ללא כל קושיא, ומציע ללא כל הקדמה שני פירושים חדשים. לאחר הראשון הוא מציין, ש'בקונטרס לא פירש כן'.¹¹ אמנם בתוספות הנדפס על הסוגיא המקבילה, עירובין ב ע"א ד"ה סוכה, מנוסחת הקושיא במפורש:

פרש"י דשייך למתני בה לשון פסול הואיל ומימות משה ניתנה מדה זו [אף על גב דבדאורייתא נמי שייך תקנתא]¹² ולישנא דאיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא לא אתי שפיר לפירושו כי גם ללשון ראשון תני בדאורייתא תקנתא ולא קאמר אלא דשייך למיתני בה לשון פסולה

התוספות בעירובין חושף אם כן את הקושיא על רש"י: לשון הגמ' מוכיח כי בתירוץ הראשון היא טענה שבדאורייתא לא ניתן להשתמש בלשון תקנתא, ואילו רש"י פירש שהתירוץ הראשון טוען שבדרבנן לא ניתן להשתמש בלשון פסול, ומדבריו נובע, כך מניח תוספות, כי בדאורייתא כן ניתן להשתמש בלשון תקנתא, כך שזה סותר את דברי הגמרא. אלא שהנחה זו אחרונה של תוספות אינה פשוטה. מדוע לא ניתן לומר שרש"י פירש צד אחד, שלילת לשון התקנתא לדאורייתא, אבל אין הכי נמי, גם הצד השני נכון, שלילת לשון הפסול לדרבנן. השלמה של חוליה זו נמצא בתוספות רבינו פרץ לסוכה על אתר. כיוון שתמונה מלאה של דבריו תוכל לחזק את האופן בו אני רוצה לאפיין אותו, אצטט אותם בשלמותם למרות האריכות:¹³

¹¹ העובדה שתוספות מעיר זאת לאחר הפירוש הראשון דווקא מרמזת על כך שיש כאן שני שלבים בכתיבת התוספות. בשלב ראשון נכתב רק התירוץ הראשון ולאחריו צוין שאין הוא תואם את הקונטרס.

בשלב מאוחר יותר נכתב התירוץ השני. וראה להלן בהערה על המקבילה בעירובין.

¹² הוספה זו לא היתה בדפוס ונציה.

¹³ קטע זהה, כמעט מילה במילה, מופיע בתור"פ לעירובין בתחילת המסכת.

סוכה דאורייתא תני פסולה. פי' ואע"פ דמהניא בה תקנתא כגון דמפרש לקמן אם בא למעטה בכרים וכסתות [דבכרים וכסתות לא הוי מיעוט רק בתבן ועפר כמבואר לקמן] ושייך בה לשון תקנתא, מ"מ כל זמן דלא מתקן לה מיקריא פסול[ה] לפי שהוא דאורייתא כדפי"ה וכיוון דשייך בה לשון פסול תנייה, אבל במבוי לא שייך בה לשון פסול הלכך לא היה יכול למיתני לשון פסול לפי[כך] תני תקנתא כדפי"ה, מכאן משמע דניחא ליה [למקשי] [למקשה] טפי למיתני לשון פסול יותר מתקנתא.

מבוי דרבנן תני תקנתא. וא"ת תירצת מבוי דמבוי לא שייך פסול אבל אכתי קשה מסוכה אמאי לא תני בה תקנתא דתקנתא נמי שייך בה כדפי", וי"ל כדמפרש דמעיקרא נמי כשהקשה מ"ש וכו' לא הקשה כלום מסוכה רק ממבוי הקשה לו מ"ש דלא תנא במבוי פסול כמו בסוכה אבל מסוכה לא הויה קשיא ליה כלל אמאי לא תני בה תקנתא משום דלשון פסולה עדיפא ליה למיתני כדפי", אבל קשיא דבלשון שני דקאמר ואי בעית אימא [וכו'] סוכה וכו' משמע בהדיא דמעיקרא הוה פריך מסוכה מדנקט לפרושי דבסוכה לא מצי למיתני תקנתא וא"כ לשון ראשון נמי הוי הפי' כן דהא אינן חלוקין, [ד]בכל מקום דאיכא ואי בעית אימא אין חילוק בין לשון ראשון ללשון שני רק מן הטעם, לכ"נ לר"י¹⁴ לפרש [ד]לשון ראשון נמי מפרש דבסוכה לא מצי למיתני תקנתא כדאמר משום דסוכה דאורייתא ולשון תקנתא משמע לחומרא מדרבנן הוא, וכמו כן קושיית המקשה דהוה פריך מאי שנא סוכה וכו' לא הקשה כלל ממבוי רק מסוכה קשיא ליה אמאי לא תני בה תקנתא כמו במבוי ועל זה הוא מתרץ לשתי הלשונות דלא מצי למיתני תקנתא בסוכה כדפי", וא"ת היא גופא תיקשי לך אמאי לא קשיא ליה נמי ממבוי מ"ש דלא תני ביה פסולה כמו בסוכה, וי"ל דהא פשיטא ליה מסברא למקשה דלעולם יש [לשונות] [לשונות] לשון תקנתא ולא לשון פסולה, חדא דיש לתנא להשמיענו התקנתא האיך, ועוד דס"ל למקשה דאין לו לתנא לשונות לשון פסול אלא בדבר שאין בו תקנה כך היה סבור, והתלמוד תירץ לו בלשון ראשון סוכה דאורייתא תני דוקא דאדרבה בדבר שהוא דאורייתא לא שייך לשון תקנתא אעפ"י שיש לו תקנה, דלשון תקנה משמע חומרא דאי הוי תני ימעט חיישינן דילמא יקלו העולם ויטעו לומר ימעט

¹⁴ כאן התגלה המקור לפרשנות שבכל הקבצים, רבי יצחק הזקן מדמפייר, המכונה 'בעל התוספות' (ראה

אורבך, בעה"ת, עמ' 227, הערה 1), אחיינו ותלמידו של ר"ת.

לכתחלה ודיעבד כשר ודקדק בלשונו למיתני פסול דילמא אתי למישרי איסורא

דאורייתא, אבל במבוי דרבנן ליכא למיחש להכי

בקטע ייחודי זה חושף רבינו פרץ את הנחותיו המתודולוגיות בפרשנותו לאחת התופעות השכיחות ביותר בגמרא, החילוק : בבואינו לנתח חילוק מסוים בין שני דינים (או סגנונות, בנושא הנדון כאן), יש לקבוע ראשית כל את האופציה האידיאלית, דהיינו את הדין (או הסגנון) המועדף, כך שהקושיא תתמקד על דין אחד מהשניים, על זה שסטה מהדין המועדף.¹⁵ תפקידו של ההסבר יהיה לנמק מדוע לא ניתן להשתמש באופציה המועדפת באותו מקרה. במקרה שלפנינו אם כן, ראשית יש לקבוע אם הלשון העדיפה היא פסול או ימעט, ורק לאחר מכן לשאול על המקור שנקט בלשון האחרת. אכן, עיקרה של טענה זו מכוונת עוד כלפי המקשן : כשהמקשן בטקסט מעמת בין שני נידונים ומחפש את פשר ההבדל ביניהם חובה על פרשן הטקסט לשאול באיזה צד מהשניים מתמקדת הקושיא, שהרי אם צד אחד קשה, הרי שהצד השני ניחא, וכן להיפך.¹⁶ האמת היא כי רבינו פרץ משוכנע שרש"י עצמו היה מודע לכלל זה, ולכן אם רש"י פירש את תירוץ הגמרא כהסבר לשלילת המונח פסול לרבנן, יוצא שהוא פירש שקושיית הגמ' היא על לשון ה'ימעט' במבוי, דהיינו שהנחת המקשן הייתה שלשון הפסול עדיפה על לשון התקנתא. מכאן קצרה הדרך לקושיא על רש"י.

התוספות (הן הנדפס בעירובין, והן רבינו פרץ בשני המקומות) מדקדק מהחוליה המקשרת בין שני תירוצי הגמרא, שתירוצי הגמרא מתמקדים בנימוק הסגנון של סוכה, מדוע בסוכה אי אפשר לנקוט 'ימעט'. הלשון 'איבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא' מוכיחה כי התירוץ הראשון קבע כי בסוכה אי אפשר לכתוב 'ימעט' (ולא שבמבוי אי אפשר לכתוב 'פסול'), וזו גם מטרת

¹⁵ לטענה זו בעיקרה יש דמיון רב ל'סברא מבחוץ' הנזכרת בדרכי הגמרא של רבי יצחק קנפנטון (אמנם ביישום שונה), ושנעשה בה שימוש רב בדרך הפלפול, ראה ח"ז דימיטרובסקי, 'על דרך הפלפול', עמ' קל – קלד.

¹⁶ האפשרות שהמקשן הקשה על שני הצדדים נדחית ע"י תוספות רבינו פרץ בעירובין: 'והא נמי ליכא למימר דהמקשה הקשה משתיהם, והשתי לשונות נמי הראשון מתרץ טעמא דמבוי לחוד והשני מתרץ טעמא דסוכה לחוד, וזה אינו נראה דא"כ שהקשה לו משניהם דליתני לשון אחד לשניהם או זה או זה, הו"ל לפרש טעם לשניהם הכל בלשון אחד, ולא היה לו לעשות שני לשונות ואיבעית אימא'. וראה בהערות המהדיר שם, הערה 31.

התירוץ השני.¹⁷ מכאן שהמקשן הניח כי הלשון 'ימעט' הוא העדיף, ולכן הקשה מדוע לא נקטו לשון זו בסוכה. עדיין יש לברר את המקור להנחה זו של המקשן, וכאן משתלב התוספות בסוכה. תוספות מנמק ע"פ הסוגיא בפסחים כי ה'ימעט' עדיף, כיוון שזו 'לישנא מעליא'. ואכן התירוץ השני של הגמרא תואם לחלוטין כיוון זה. כיוון שבסוכה 'נפיש מילתא'¹⁸ אי אפשר לכתוב תקנתא, ולכן פסיק ותני פסולה. לפי כיוון זה, אם כן, יש לפרש גם את התירוץ הראשון.¹⁹

לסכום - הקושיא על רש"י היא, שהוא בפירושו לתירוץ הראשון של הגמרא, הדגיש את חוסר האפשרות של נקיטת לשון 'פסול' על דין דרבנן, ולא הזכיר שיש בעיה לנקוט לשון 'ימעט' על דין דאורייתא. מכאן שרש"י הבין שהמקשן העדיף את לשון הפסול, והקשה על המשנה בעירובין שנקטה לשון תקנתא 'ימעט'. תוספות חולקים על הנחת היסוד כבר בהבנת הקושיא, וטוענים שהמקשן העדיף דווקא את הלשון התקנתא 'ימעט', ולכן הקשה על המשנה בסוכה, שהשתמשה בלשון הפסול. התפקיד של תוספות לפי זה הוא להסביר כיצד התירוץ הראשון פוסל את השימוש בלשון תקנתא 'ימעט' בדין דאורייתא, והוא מציע שתי אפשרויות לכך: אפשרות אחת היא לומר שיש חשש שלשון ימעט ישתמע שרק לכתחילה פסול, ואילו בדיעבד כשר. לפי האפשרות השנייה החשש הוא, שלשון זה יובן כחומרא דרבנן בלבד, דהיינו אמנם הפסול הוא אף בדיעבד, אך רק דרבנן.²⁰

¹⁷ גם בנקודה זו משתמש רבינו פרץ בכלל מתודולוגי: '[ד]בכל מקום דאיכא ואי בעית אימא אין חילוק בין לשון ראשון ללשון שני רק מן הטעם', דהיינו החילוק היחיד בין שני הנימוקים הוא זה המפורש בדבריהם, שהטעם של האחד אינו כטעם של השני, אך אין כל הבדל בהבנתם את הקושיא. כמו בהערה הקודמת גם כאן יש דמיון לספרות הכללים והפולפול הנ"ל, בייחוד בשימוש במונחים המתודיים.

¹⁸ 'מילתא' – בכה"י ובדפוסים הראשונים מופיעה מילה זו בשינויים, עיין בדק"ס סוכה ב ע"א אות ג, ובעירובין ב ע"א אות ז.

¹⁹ וראה במהר"ם לובלין שהסביר כך את הקושיא הנסותרת של תוספות כאן (בשילוב נקודה נוספת), אך לא ציין למקבילה בעירובין. מפליא לראות עד כמה קלע המהר"ם להסברו של רבינו פרץ.

²⁰ אך כבר ציין המהר"ם שמלשון התוספות המקביל בריש עירובין, 'דלשון ימעט משמע חומרא בעלמא ואתי למיטעי ולומר דדווקא לכתחלה אבל בדיעבד שפיר דמי' משמע ששני התירוצים אחד הם, שלשון ימעט משמע שפסול רק מדרבנן, ולכן בדיעבד כשר, ואף בתוספות רבינו פרץ כאן משמע כך, אך בתוספות רבינו פרץ בעירובין ובתוספות הרא"ש כאן כבנדפס: שני תירוצים נפרדים.

ראינו אם כן רמות שונות של ניסוי קושיא בשלושה קבצים שונים של תוספות: בנדפס על סוכה – אין כלל קושיא, ורק מוצעת פרשנות שונה; בנדפס על עירובין – מנוסחת קושיא בקצרה ע"י ציון למשפט בגמרא ממנו עולה הקושיא; בתוספות רבינו פרץ (בעירובין וסוכה) – נוסף לאמור לעיל מופיע הסבר כיצד המשפט הנ"ל יוצר קושיא לאור הנחות פרשניות מסוימות.

4.ד סוכה ד ע"א תוד"ה והוצין (טיעונים ניסיוניים דחייתם)

ישנם דיבורים שבמהלכם מעלים תוספות טיעון מסוים ותוך כדי דיבור דוחים אותו. בדרך כלל המדובר הוא על דיבור הפותח בקושיא, שלאחריה יופיע 'ואין לתרץ ... דא"כ ...' וכדומה, דהיינו נסיון תירוץ שנדחה מיד, ואז יתוצו תוספות באופן סופי. השאלה היא מדוע ראו תוספות לנכון לכתוב את הטיעונים הדחויים, ולא הסתפקו בתוצאה הסופית, כלומר בכתיבת הקושיא והתירוץ הסופי. ניתן היה להעלות השערה כי דיבורים אלו מהווים השתקפות של מהלך השיעור בביהמ"ד, ואכן טיעון מסוים עלה לחלל האוויר, ולאחר מכן הוא נדחה, ומה שנרשם לפנינו הוא ה'פרוטוקול'. אלא, שמלבד שספרות התוספות כולה אינה תואמת כלל לסגנון ה'פרוטוקול' (ובכך היא נבדלת לחלוטין מהתלמוד עצמו), הרי שאף בקבצים שערוכים בקפידה ניתן למצוא תופעה מעין זו. יש אם כן לומר באופן כללי שתוספות רצו ללמד דבר מה על ידי דחיית הטיעון שאינו תקף, מה שמוביל לדרישה לנסות ולמצוא את אותו לקח, שיוצא מכך.

סוכה ד ע"א תוד"ה והוצין

והוצין יורדין בתוך כ' - וא"ת כשצלתו מרובה מחמתו אמאי כשרה הא אי קלשת היו ההוצין נופלין כדאשכחן בעירובין (דף ג.) גבי מקצת סכך בתוך כ' ומקצת סכך למעלה דפסלינן הסוכה דכי קלשת לה הוי לה חמתה מרובה מצלתה ועל כורחין פ"י לפי שלא היה יכול להתקיים הסכך בתוך עשרים דמחמת קלישותו יבא הרוח ויפזר או יפול דאין לפרש אפילו היה מתקיים כך הוה ליה חמתו מרובה שבזה לא היו מכשירין אינך אמוראי דהתם כיון דאין צלתה מרובה אלא על ידי סכך של מעלה מכ' הוה ליה סכך פסול מצטרף בהדי סכך כשר ויש לומר דהכא יש לנו להכשיר יותר שיש רוב הוצין וראויין הן להתקיים בקל כך אם היה שם דבר הסומכת.

הסתירה קלאסית: בסוגייתנו מבואר שסכך הגבוה מעשרים אמה, שהוצין יורדין מתוכו לתוך עשרים אמה, אם צילתם של ההוצין מרובה מחמתן – הסוכה כשרה. בעירובין ג ע"א ציור לכאורה זהה: מקצת סכך מעל כ' ומקצתו מתחת כ', אלא ששם הסוכה פסולה.

אמנם כבר מהשוואה פשוטה בין הדינים ניתן לראות כי היה ניתן לפתור את הסתירה על בסיס הנתון הנוסף בסוגייתנו, דהיינו העובדה שההוצין צילתם מרובה מחמתן. אם נניח כי בסוגיא בעירובין חלק הסכך שמתחת לכ' אמה חמתו מרובה מצילתו, הרי שהסתירה נעלמה.

ברם, תוספות מקדים ומציין כבר בהצגת הסתירה שהטעם לפסול בעירובין הוא העובדה שהחלק התחתון תלוי בחלק העליון, כך שאם ינטל העליון התחתון יפול, ולכן לא ניתן להסתמך על כשרותו של החלק התחתון (למרות שהטעם הנזכר שם הוא 'דכי קלשת לה הוי לה חמתה מרובה מצילתה', תוספות מסביר זאת שההתרופפות הנגרמת מהסרת החלק העליון היא הגורמת לפיזורו של החלק התחתון). לפי טעם זה אם כן אף אם החלק התחתון צילתו מרובה לא ניתן להכשיר את הסוכה, והסתירה חזרה למקומה. השאלה המתבקשת כעת היא מדוע תוספות מיאנו לקבל תירוץ זה לסתירה (בייחוד לאור זאת שפשט הסוגיא שם בעירובין, כאמור, מתפרשת כתירוץ זה), ואמנם תוספות טורחים ומסבירים לאחר הצגת הסתירה את טעם המיאון: כיוון שבסוגיית עירובין יש מי שחולק ומכשיר את הסוכה, לא ניתן להעמיד אותה בסכך שחלקו התחתון חמתו מרובה מצילתו, שכן אז לא היה מי שיכשיר, ולכן הכרחי לפרש שם, שהסרת החלק העליון גורמת להתרופפותו של החלק התחתון, פיזורו, ולכן חמתו מרובה מצילתו.

התירוץ לסתירה לפיכך מתבסס על חילוק אחר: בסוגייתנו ההוצין יכולין להתקיים ללא הסכך שמעליהם, אלא שחסרה להם תמיכה תחתיהם שלא יפלו (שכן כרגע הסכך העליון נסמך על הדפנות, וכך הוא גורם לתמיכת ההוצין), מה שאין כן בסוגיית עירובין, שם חלק הסכך התחתון דליל כך שאף אם תהיה לו תמיכה מתחתיו הוא יתפור מעצם זה שהוסר המשקל שמעליו, וחמתו תהיה מרובה מצילתו.

השאלה אותה אנו שואלים היא מדוע לא הסתפקו תוספות בהעלאת הקושיא ומיד בצידה התירוץ המתבסס על החילוק האחרון. מה באו ללמדנו בניסוח תירוץ ביניים ודחיינו? עיון במקורות מקבילים בספרות התוספות מלמד כי תוספות באו לשלול כאן שיטה קיימת, שיטתו של ר"ת, כפי שנבארה להלן.

שיטת ר"ת מופיעה לקמן דף ט ע"ב תוד"ה הא קא מצטרף. שם הדיון הוא על סוכה תחת סוכה כאשר סכך העליונה מעל כ' אמה, וסכך התחתונה מתחת כ' אמה. ר"ת מחדש שם שסכך הגבוה מכ' אמה 'לא חשיב סכך פסול מחמת שאין הפסול אלא מחמת גובה', דהיינו שאינו פסול בעצם כמו מחובר, מקבל טומאה וכדומה, אלא שבעצמותו הוא כשר ומיקומו פסול. הנפקא מינה היא, שאף אם סכך התחתונה חמתו מרובה מצילתו ורק בצירוף העליונה יש בתחתונה צל מרובה, מכל

מקום התחתונה כשרה.²¹ כראיה לשיטתו מציינים תוספות לסוגיית עירובין ג ע"א, מקצת סכך בתוך כ' ומקצת מעל כ' כשרה. לפי זה מתפרשת סוגיית עירובין שהחלק התחתון של הסכך חמתו מרובה. פרשנות זו מיישבת את הסתירה עם הסוגיא בסוכה ד ע"א, שם ההוצין צילתן מרובה מחמתן. אמנם בסיום התוספות מצוטט תירוץ התוספות הקודם מדף ד ע"א, תירוץ בו יכולה להשתמש השיטה החולקת על ר"ת, כך שאין ראייה ניצחת מעירובין משם לשיטת ר"ת. מכל מקום עלה בידינו תירוץ אלטרנטיבי לסתירה בין הסוגיות, תירוץ המסתמך על חידושו של ר"ת בגדר סכך מעל כ' אמה.

מקום נוסף בו מופיעים בסמיכות שני התירוצים האפשריים לסתירה הוא בעירובין ג ע"א תוד"ה אי קלשת:

אי קלשת הוי לה חמתה מרובה מצילתה - מפרי ר"י חמתה מרובה מצילתה ע"י שיבא הרוח ויפזר עד שתהא חמתה מרובה מצילתה דאי ע"י קלישה לחודה תהא חמתה מרובה היכי מכשרי לה בלישנא בתרא הא אין סכך פסול מצטרף בהדי סכך כשר כדאמרי" בסוכה (ד' ט:): גבי העושה סוכתו תחת האילן וקשיא דאמר בפרק קמא דסוכה (ד' ד.) היתה גבוהה מכ' אמה והוצין יורדין בתוך כ' אם צילתה מרובה מחמתה כשירה אם לאו פסולה ואמאי כשירה והלא אי קלשת ליה יפלו ההוצין למטה וללישנא בתרא דהכא אתי שפיר ולרבא מפרזקיא נמי דמפרש משום דסוכה דיחיד היא ולא מיזכר אתי שפיר דגבי הוצין איכא למימר דיורדין הרבה למטה דליכא למיגזר מידי אבל לרבינא קשה דמשמע דמשום סוכה דאורייתא פסולה משום אי קלשת כו' וי"ל דהתם מיירי שיש הרבה הוצין שיכולין להתקיים בקל על ידי סמיכה ועוד נוכל לומר

²¹ נפקא מינה זו, שהיא עיקר דיונינו, אינה מוסכמת לחלוטין. ר"ת המצוטט כאן בתוספות לא ביאר בצורה גלויה אם העובדה, שהסכך הגבוה מכ' לא חשיב סכך פסול, מאפשרת לצרף אותו לשיעור הדרוש לסכך התחתונה, או שמא רק אם סכך התחתונה כשר לבדו הסכך הגבוה בסך הכל אינו מפריע, דהיינו אינו פוסל כנגדו. המהרש"א שלל את האופציה האחרונה מתוך שיטת התוספות בדיבור זה עצמו, שמאריכים להוכיח כי כל סכך פסול, אף מחובר מקבל טומאה וכו', אינו פוסל כנגדו, ומכאן שלא ניתן לומר שמה שהקל ר"ת בסכך הגבוה מכ' הוא רק לעניין זה שאינו פוסל כנגדו, ועל כרחינו, שהוא בא להוסיף, שאף מצטרף להכשיר. פרשנות אחרת בר"ת יש בריטב"א שנקט כצד האחר. בנספח א הארכנו בביורר השיטות השונות ונטינו לפרשנותו של המהרש"א, ודברינו כאן מבוססים על הנאמר שם.

הכא דאי קלשת ליה הוי חמתה מרובה ע"י קלישה לחוד ומצטרף לסכך דלמעלה מכי וללישנא בתרא דלא חשיב כל כך סכך פסול הואיל והוי סכך כשר אם היה למטה מכי אבל קשה דגבי הוצין אמרי' ואם לאו פסול וללישנא בתרא דהכא מכשרינן אפילו חמתה מרובה מצילתה מיהו ללישנא קמא ניחא אי נמי גבי הוצין יש לפסול יותר הואיל ואגודים עליונים והתחתונים זה בזה דאי קלשת יפול הכל.

מפאת סגנונו התמציתי של הדיבור ראוי להבהיר את מבנהו. ראשית יש לחלק בין שני החלקים המרכזיים, עד המילים 'ועוד נוכל לומר', ומהם ואילך.²² בחלק הראשון מוצגת השיטה כי סכך הגבוה מכי אמה אינו מצטרף לסכך התחתון, ובחלק השני השיטה כי הוא מצטרף. בניגוד לתוספות בסוכה שמזכיר את ר"ת ולא את בעל השיטה החולקת כאן המצב הפוך, השיטה הראשונה היא שיטת ר"י ואילו השיטה השנייה אנונימית.²³ בחלק הראשון ארבעה שלבים: פרשנותו של ר"י, שלילת הפרשנות האלטרנטיבית, קושיא על פרשנותו של ר"י מהסוגיא בסוכה, יישוב הסתירה. בחלק השני שלושה חלקים: הפרשנות האלטרנטיבית בסוגיא מבוססת על שיטתו של ר"ת (ששמו כאמור לא נזכר) בסוכה,²⁴ קושיא על פרשנות זו מסוכה, יישוב הקושיא.

²² בניגוד לרושם המתקבל מקריאה ראשונה כאילו המילים 'ועוד נוכל לומר' מתייחסות למילים 'וי"ל' דהתם מיירי', המעיין יבחין כי הם מתייחסות לתחילת הדיבור ל'מפרש ר"י', ובכך מהוות אלטרנטיבה לפרשנותו של ר"י.

²³ ואמנם בתוספות הרא"ש לעירובין, מלבד מה שהכריע לטובת הפרשנות השנייה גם הזכיר את מקורותיה: 'הלכך צריך לפרש שלא נשאר בו הכשר סוכה וכדמפרש ר"ת בפ"ק דסוכה דלמעלה מכי לא חשיב סכך פסול מאחר שאין הפסול אלא מחמת גובהו'.

²⁴ היה לכאורה ניתן לנתק בין שיטת ר"ת לתירוץ זה של התוספות, ולהסביר את צירופו של החלק הגבוה מכי אמה בנימוק שמדובר ביחידה אחת של סכך, ואכן כך כתב הריטב"א על סוגייתנו בסוכה. ברם, כבר הריטב"א עצמו ציין לאחר מכן ש'פי' בתוספות דהתם הוא באילן שפסולו מעצמו, אבל סכך זה עליון שאין פיסולו אלא מחמת גובה אינו מבטל שלמטה ממנו ונכון הוא, אבל אין לו צורך בכאן, שכיון שהכל גוף אחד ויש לתחתון חשיבות וראוי לסכך הרי הוא גורר אחריו שלמעלה ממנו לעשותו כמוהו, דהיינו שמלשון התוספות בעירובין ('דלא חשיב כל כך סכך פסול הואיל והוי סכך כשר אם היה למטה מכי') מדויק שהם כיוונו לשיטתו של ר"ת, וכמו שמפורש עוד יותר בתוספות הרא"ש, שהובא בהערה לעיל.

ממקור זה ניתן לראות את ההבדל בין השיטות בבהירות: לפי ר"י הסתירה בין הסוגיות מיושבת על ידי פרשנות מחודשת בסוגיית עירובין, לפיה המונח 'אי קלשת הויא לה חמתה מרובה מצילתה' כוונתו שרק אחר פיזור הענפים תיווצר המציאות של חמתה מרובה מצילתה. לעומת זה לשיטת ר"ת המילים מתפרשות כפשוטן, וזה על פי חידוש דיני, שסכך מעל כ' אמה מצטרף להכשר הסכך שמתחתיו.

לאור כל זאת נוכל להבין מדוע ראו התוספות בסוכה ד ע"א להציג תירוץ אלטרנטיבי ולדחותו. דחייה זו, 'שבזה לא היו מכשירין אינך אמוראי דהתם כיון שאין צילתה מרובה אלא על ידי סכך של מעלה מכ' הוה ליה סכך פסול מצטרף בהדי סכך כשר', שוב אינה אמירה פשוטה כלל ועיקר, לפנינו שלילת שיטתו של ר"ת, ללא הזכרת שמו, כך שודאי שיש מקום וצורך לעורך התוספות לציין נקודה זו. מעבר לכך, יש מקום לומר שכל עיקרו של תוספות זה בא כדי לשלול את פרשנותו של ר"ת. שהרי מפשטות שתי הסוגיות הפתרון המתבקש הוא זה של ר"ת, אלא שהוא מתבסס על עקרון יסוד שאינו מקובל על ר"י הזקן, ומסתבר גם על תלמידו הר"ש, ולכן היה צורך לעמוד על 'מוקש' זה ולהציע את תירוצו שלו לסתירה.

פרק חמישי: לכידות

תופעה השייכת אף היא למידת הכיסוי של בעלי התוספות קשורה בשאלת ה'לכידות' שבכל דיבור. אחת המשימות המרכזיות של האחרונים מפרשי התוספות, המהרש"א, המהר"ם לובלין וחבריהם, היא מציאת הלכידות בין חלקיו השונים של דיבור בתוספות. לעתים דומה על הלומד שבדיבור אחד נאספו מספר הערות שאין להן קשר זו לזו מלבד העובדה שהן מתייחסות לאותה נקודה בגמרא, דהיינו שה'דיבור המתחיל' בלבד הוא המאגד אותן יחד. ברם, סיעה גדולה של פרשנים טרחו שוב ושוב לחשוף את הקשר המהותי הקיים בין החלקים השונים.¹ פנים רבות

¹ כמובן שאין הכוונה שפרשנים אלו ראו צורך להצביע על כל המקומות בהם הקישורים אינם מפורשים. ישנם דבורי תוספות שהקישורים כל כך 'שקופים' שאף פרשנים אלו לא ראו צורך לצייןם, למרות שללומד שאינו מודע לצורך לחפש אחר הקישור, הדברים לא עד כדי כך 'שקופים'. כמובן שבחינה זו יכולה ללמד על הבדלים מתודולוגיים חשובים בין פרשני התוספות, כשהאחד רואה לנכון לציין את הקישור והאחר רואה זאת כמיותר. דוגמא מעניינת יש בב"ק נח ע"א תודה מבריה ארי. בחלק הראשון דן שם תוספות בהסתייגות הגמ' מדין מבריה ארי, שבמקרה שאית ליה פסידא לא חשיב מבריה ארי, ועל כך הקשה תוספות מפורע חוב, ותירץ שיש להבין בסוגייתנו שנדרשים שני התנאים גם יחד כדי שלא יחשב מבריה ארי, גם לא מדעתו וגם אית ליה פסידא, אך אם אחד מהם לא מתקיים חשיב מבריה ארי. בחלק הבא מקשים תוספות דווקא על עיקר הפטור של מבריה ארי מסוגיות שונות מהן עולה חיוב במקרים דומים. לכאורה שתי קושיותיו של תוספות הן על שתי נקודות שונות בסוגיא ואין הן שייכות זו לזו. אלא שעיון קל מראה כי ללא החלק הראשון היינו מתרצים את כל קושיות התוספות בחלק השני בפשטות, שכן בכל המקרים שתוספות מקשה מהם אית ליה פסידא, ולכן אין זה חשיב מבריה ארי. אמנם לאחר מה שקבע תוספות בחלק הראשון שאף אם אית ליה פסידא חשיב מבריה ארי כיוון שזה מדעתו מתעוררות שוב הקושיות. הצגנו כאן מהלך זה רק כדי לציין שהמהרש"א והמהר"ם לא כתבו כאן דבר, מה שמראה שקישור זה היה פשוט בעיניהם, גם אם אינו פשוט לכל לומד. ואכן את השערתנו זו מצאנו מפורשת בדברי רבי שמואל שאטין, המהרש"ך, בספרו כוס הישועות על ב"ק, שם כתב על נקודה זו: 'ודאי האי וא"ת מקושר בדבריהם הקדומים וק"ל'. אמנם יש להעיר כי הפני יהושע כן הדגיש את הקישור הנ"ל אלא

ומגוונות לקישורים אלו. אנו נציג כמה סוגים, וננסה לבחון האם ניתן לקבוע את כוונתם המקורית של בעלי התוספות, דהיינו האם אכן ישנו מרכז ענייני מלכד לכל אחד מדבורי התוספות, או שמא מידת הפלפול גברה אצל האחרונים, מפרשי הראשונים, יותר מאשר אצל הראשונים המתפרשים עצמם. מלבד הפרשנות המקומית שתלויה מאחורי שאלת מחקר זו, יש לכך גם השלכות מתודולוגיות ארגומנטטיביות חשובות, שכן אם אכן טמונים בתוך דבורי התוספות קישורים בלתי נראים כגון אלו, הרי שהמדובר הוא בהסתרה או השמטה רחבה מאד של חלקים מרכזיים בטיעון מצד המחבר או העורך, מה שמעיד בדרך כלל על דרישותיו הגבוהות מקהל קוראיו.

סוגים שונים של לכידות קיימים בתוספות. אחד הטיפוסים השכיחים המבטא את הלכידות הוא מקרה שבו לאחר דיון מסוים בחלק הראשון פותח תוספות את החלק השני בקושיא, 'ואי' או 'ותימה' וכדומה, קושיא על הגמרא שלכאורה איננה נובעת מדבריו בחלק הראשון של דיבור. מטרתם של הפרשנים תהיה להוכיח כי אמנם ללא החלק הראשון הקושיא לא היתה צצה, כך שהחלק הראשון הינו הכנה להעלאת הקושיא.² נעיין במספר מקרים.

ששילב אותו בעניינים נוספים. נקודה זו באה ללמדינו על רמת ציפיותיהם של אחרונים אלו מקהל היעד שלהם, אך עניין זה כבר חורג ממחקרינו.

² שיטה פרשנית המתנגדת לקישורים מאולצים בדברי התוספות מצינו אצל רבי לוי בן חביב, שו"ת הרלב"ח סימן צ'. במקום זה הוא מנתח בדקדקנות וביסודיות מפליאה את התוספות הראשון בפרק המניח. הרלב"ח מסביר שלב אחר שלב בדיבור ארוך זה ואף דן במהלכם של הדברים, דהיינו בלכידות. כיוון שדבריו מאלפים נציג בקיצור את הרקע שלהם. הנדון שם הוא דברי הגמ' 'ואיכא נמי דקרו לחביתא כדא ולכדא חביתא'. בחלק הראשון של הדיבור מדגיש תוספות שיש כאן שני מקרים שונים הרמוזים במילים אלו (בניגוד לרש"י שמזכיר רק את המקרה השני): עשו קנין על כד, והלוקח טוען שלא ישלם עד שיקבל חבית; עשו קנין על חבית, הכסף שולם, והמוכר מוכן לתת רק כד. בחלק השני של הדיבור מעמת ר"ת את סוגייתנו עם שיטת רב (ב"ק מו ע"א) שהולכין בממון אחר הרוב. בנקודה זו מתעוררת השאלה האם יש לקשר את שני החלקים של התוספות ולטעון שקושיית ר"ת נובעת רק מהוספתו של תוספות בחלק הראשון את המקרה האחר שרש"י לא הזכיר. על כך כותב הרלב"ח:

והאמת כפי הפשט הנכון בדברי התוספות שאין מקושר עם מה שאמרו הם למעלה רצוני לומר שאין הקו' הנזכרת נמשכת ממה שחדשו הם תרוייהו צריכי וכו' ושגם הלוקח יכול לומר למוכר לא אתן לך דמים אם לא תתן לי חבית שגם בלא זה הקושיא הנזכרת נמשכת מהחלוקה האחרת והיא שכשקבל המוכר המעות יכול לומר ללוקח לא אתן לך חבית אלא כד וצריכים אנו לדברי ר"ת ז"ל ומבואר הוא ואין צורך להאריך. וזה היה מספיק לומר בדבור שאין ואומר ר"ת מקושר עם מה שחדשו הם אלא אחרי שיישבו לשון הגמרא במה שאמר תרוייהו צריכי באו לתרץ קושיא אחרת שיש בסוגיא ממקום אחר. האמנם לפי שאולי יקשה לאיזה מפלפל ויאמר שא"כ הוא שאינו מקושר כלל לא היה להם לבעלי התוספות לומר זה ואומר ר"ת על התחלת הדיבור שתפסו ואיכא דקרו ליה לחביתא כדא וכו' אלא היה להם לעשות דבור בפני עצמו על מהו דתימא זיל בתר רובא וכו' ולומר שם ואומר ר"ת דאפי' רב וכו' לאומר זה אע"פ שאינו מוכרח אשיבנו ע"פ דרכו ולפני"ב"ה אבאר איך זה מקושר קצת עם מה שחדשו בעלי התוספות ז"ל בלוקח.

הרלב"ח מתנגד עקרונית לדרישה למצוא קשר בין הדברים, אלא שהוא מודע שיש לומדים שזה רצונם ומרות שיטת לימוד העצמית הוא מוצא לנכון לרצות גם את בעלי השיטה הנגדית, ואכן בסופה של התשובה הוא חוזר לעניין זה:

ולא נשאר לי לבאר אלא מה שאמרתי למעלה לתת אי זה קשר למה שאמ' התוספות זכרונם לברכה ואומר רבינו תם עם מה שאמר למעלה תרוייהו צריכי למלא רצון המפלפל שלא יסתפק במה שכתבתי. ומה שיש בידי לומר הוא דמש"ה סמכו בעלי התוספות ואומר רבינו תם למה שאמרו למעלה ולא עשו לזה דבור בפני עצמו על מה שאמרו בגמרא מהו דתימא ניזיל בתר רובא וכו' משום דכונתם לישב הקושיות שיש בסוגיא הזאת מהסוגיות הנזכרות כמו הקושיא האחת שתירצו במה שאמר ואומר רבינו תם. והקושיא האחרת של ואם תאמר ונחזי אי דמי כדא וכו' והתירוץ לאותה הקושיא האחרונה הוא יותר קל לחלוק' שהמוכר יכול להכריח ללוקח כשהמוכר מוחזק מחלוקת שהלוקח יכול להכריח למוכר שהיא החלוקה שחדשו בעלי התוספות כמבואר במה שאמ' ומיירי דאית ליה זוזי וכו' ולספרי' וכו' כאשר ביארתי הכל באורך למעלה ולכן סמכו אלו הקושיות ותירוצם לחדוש שחדשו הם כדי להשיב לאותם הקושיות אפילו על פי דרכם דרך חדשה.

אגב, שני אחרונים סמוכים לרלב"ח בזמן ובמקום (שלושתם היו, לפחות לתקופה מסוימת, בשאלוניקי, כשהרלב"ח קדם לשני האחרים בכמה עשרות שנים), ר' אברהם בן עזוז בורגיל (תלמיד המהרשד"ם

ראשית נעסוק בדוגמאות פשוטות יותר, שאף חלק מהפרשנים הקלאסיים לא ראו צורך להעיר על הקשר בין פתיחת התוספות לקושיא לאחריה.

ה. 1 סוכה ד ע"א תוד"ה בית (שלילתו של תירוץ)

נעסוק כעת בדבור ארוך של תוספות, המורכב מחלקים שונים, נצביע על טיעונו המרכזי, ונבחן כיצד החלקים השונים מתלכדים סביב אותו טיעון. בייחוד נדגיש את החלק האחרון בו מועלית קושיא שלכאורה אינה תלויה במה שקדם, מה שעורר את דיון האחרונים בעניין. דוגמא זו דורשת מעט רקע:

הסוגיא בסוכה ד, ע"א, מציגה מחלוקת תנאים, רבי יוסי ורבנן, על דרכי ביטולם של עפר ותבן. הביטול נחוץ לעניינים שונים, וכאן בסוגיא הוא מוזכר לעניין שיעור הסוכה (אם הם בטלים לסוכה הרי שגובה הסוכה מצטמצם) מחד, ולעניין טומאה (כנ"ל לעניין שיעור הגובה המינימלי להחלת טומאת אהל) מאידך. הנתונים כפי שהגמ' מציגה הם כדלהלן:

	בטלו	אין עתיד לפנותו	סתם	עתיד לפנותו
עפר	מבוטל לכו"ע	מחלוקת	מחלוקת	לא מבוטל לכו"ע
תבן	מבוטל לכו"ע	מחלוקת	לא מבוטל לכו"ע	לא מבוטל לכו"ע

הטורים מדורגים מימין לשמאל, מהיותר מבוטל לפחות. המילה 'מחלוקת' שבטבלה כוונתה שלתיק אינו מבוטל ולר"י מבוטל. כמקור להצגה זו של המחלוקת מביאה הגמ' משנה וברייתא,

בשאלוניקי, המאה ה"ז) בספרו לחם אבירים על ב"ק, ור' שלמה כהן (באותו זמן ומקום, ועיין בשם הגדולים, מערכת גדולים אות ש ס"ק לה, מה שציטט בשם רבי יעקב אלפנדרי בתשובה שנדפסה בסוף ספר מגיד מראשית: 'המהריב"ל ומהרשד"ם ומהרש"ך לגבי דידן כהרי"ף והרמב"ם והרא"ש בזמנם') בשו"ת מהרש"ך, ח"א לאחר סימן כ' (הוא שילב חידושים על התלמוד בין סימן כ' לסימן כ"א), קישרו אף הם שני חלקים אלה של התוספות, אך על ידי ניתוח הפוך בדיוק, דהיינו שפירשו שתוספות בחלק הראשון בא להדגיש דווקא את המקרה שעשו קניין על חבית ונתנו דמים (והרלב"ה העדיף את האופציה השניה, שכן מקרה זה כבר נזכר ע"י רש"י), ומקרה זה מהווה חידוש גדול יותר שאף שהלוקח מפסיד את כספו אזלינן בתר רובא, ורק מכח זה מתעוררת הקושיא על רב. יש לציין ששני אחרונים אלו לא הסתייגו כלל מהצורך בלמצוא את הקישור הנ"ל.

כשהראשונה מייצגת את רבנן והשניה את ר"י. המשנה: 'בית שמלאוהו תבן או צרורות וביטלו מבוטלי'. בהנחה שצרורות היינו עפר הרי שמפורש כאן שדווקא אם ביטל את העפר והתבן הם מבוטלים, מה שאין כן במקרים האחרים. הברייתא: 'תבן ואין עתיד לפנותו הרי הוא כעפר סתם ובטל, עפר ועתיד לפנותו הרי הוא כסתם תבן ולא בטל'. עד כאן המקורות שפי שהם מוצגים ומנותחים בסוגייתנו. לצורך ההמשך נעיר כי ציטוט זהה של המקורות למחלוקת יש בסוגיית הגמרא בעירובין עח, ע"א. כעת נעבור לתוספות.

בית שמלאוהו תבן או צרורות וביטלו בטל - כך היא הגירסא בכל הספרים כאן ובפרק חלון (שם דף עח:). דמייתי לה אמתניתין דחריץ שבין שתי חצירות מלא קש או תבן מערבין שנים ואין מערבין אחד מלא עפר או מלא צרורות מערבין אחד ואין מערבין שנים והיא משנה במסכת אהלות פט"ו ולא כתב שם תבן אלא עפר או צרורות ומשום דמייתי לה הכא ובעירובין אתבן טעו להגיה הספרים תבן במקום עפר ולא גרסינן נמי במסכת אהלות וביטלו בטל אלא טומאה בוקעת ועולה טומאה בוקעת ויורדת והיא היא דהא בהא תליא אלא שדרך הש"ס לקצר משניות של סדר טהרות כשמביאם ואין [לומר] דהך דמייתי [הכא] ברייתא היא דאין לו להביא מן הברייתא כיון שיכול להביא מן המשנה וזה לשון המשנה בית שמלאוהו עפר או צרורות וביטלו וכן כרי של תבואה וגל של צרורות אפי' כגלו של עכן אפילו טומאה בצד הכלים טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת פי' לפי שהם מבוטלים והא דקאמר תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם מחלוקת רבי יוסי ורבנן אע"ג דבמתניתין דאהלות לא איירי רבנן מידי בתבן מכ"ש הוא דידע ליה כיון דבעפר וצרורות מצרכי רבנן ביטול כ"ש בתבן וכן פרק חלון (שם עט.). קאמר מאן תנא אהלות רבי יוסי היא ופריך אי רבי יוסי איפכא שמעינן ליה בין אתבן בין אצרורות פריך מטעמא דפרישית אע"ג דלא קתני תבן במתני' דאהלות והא דפשיטא לן הכא דתבן וביטלו הוי מעוטא אפי' לרבנן דייק לה מדקתני במתניתין דאהלות אפילו כרי של תבואה דמהני ביטול כ"ש בתבן והא דקאמר עפר סתם מחלוקת רבי יוסי ורבנן הוי מצי למימר דבעפר ואין עתיד לפנותו נמי פליגי דלרבנן לא בטיל אלא א"כ בטלו ואין עתיד לפנותו לאו היינו ביטלו כדמוכח הכא אלא משום ר' יוסי נקט עפר סתם דאפילו בסתם קבטיל ולא חש להאריך לומר תבן ועפר שאין עתיד לפנותו ועפר סתם מחלוקת.

תוספות זיהו שמקורה של המשנה הוא במסכת אהלות (טו:ז). הבעיה היא שהנוסח שלה שם בשונה מהמצוטט כאן הוא:³

בית שמילהו עפר או צרורות ביטלו וכן כרי שלתבואה או גל של צרורות אפילו כגלו של

עכן או טומאה בצד הכלים טומאה בוקעת ועולה ובוקעת ויורדת

השינויים בין המשנה שם לציטוט בסוגייתנו הם שלושה:

א. בסוגייתנו: 'תבן או צרורות', ושם: 'עפר או צרורות'.

ב. בסוגייתנו חסר הקטע מ'וכן כרי' עד 'בצד הכלים'.

ג. בסוגייתנו ניסוח הדין הוא: 'מבוטל', ושם: 'טומאה בוקעת ועולה ובוקעת ויורדת'.⁴

לשינוי השני תוספות לא מתייחסים, וההסבר ברור: אין שום חובה לצטט ציטוט שלם של המקור אם אין צורך בכך, ולכן הסוגיא מסתפקת בציטוט חלקי של החלק הדרוש לה. לשינויים האחרים, שהם כבר שינוי של הכתוב במשנה, יש התייחסות נפרדת בתוספות. על השינוי הראשון 'ומשום דמייתי לה הכא ובעירובין אתבן טעו להגיה הספרים תבן במקום עפר'. טעות סופר אם כן לפנינו. הסיבה: כיוון שהסוגיא עוסקת בתבן, כך שהמשנה אמורה להוות מקור לתבן, טעו הסופרים והכניסו זאת למשנה.⁵ לשינוי השלישי יש לתוספות תשובה שונה: 'והיא היא דהא בהא תליא אלא שדרך הש"ס לקצר משניות של סדר טהרות כשמביאים'. כאן אין טעות. כיוון שאין כל הבדל בתוכן הדין בין הניסוח המקורי ובין הניסוח בסוגייתנו, ניתן לטעון כי הגמ' קיצרה את לשון המשנה, שכך דרך הש"ס.

³ על פי כ"י קויפמן למשנה, מהד' צילום, 1929.

⁴ בתוספות רבינו פרץ חסרה קושיא זו.

⁵ מרש"י ד"ה הכי גרסינן משמע שלפניו אכן היה הנוסח עפר או צרורות' ורש"י הוא זה שתיקן את הנוסח לכפי שהוא לפנינו, וצ"ע שתוספות לא הזכירו את רש"י כמקור גירסא זו. אמנם בריטב"א כתב: 'ודאי שהגירסא במשניות כך היא כדברי רש"י ז"ל בית שמלאוהו עפר או צרורות', וצ"ע. בפירוש המשנה לר"ש על משנה זו העיר שהנוסח שבסוגיא הוא 'תבן או צרורות', אך לא הוסיף מעבר לכך, ובכלל מדבריו שם ('אי גרסינן עפר') משמע שלא הכריע לגמרי בעניין גירסת המשנה הנכונה, ומכאן עולה שאת פירוש המשנה כתב קודם, וניתן להוסיף ראייה זו לדברי אורבך, בעה"ת, עמ' 611-612, שפירוש המשנה קדם לתוספותיו לסוכה.

בכך מסתיים החלק הראשון של הדיון, החלק בו הציגו תוספות את טענתם: המשנה כפי שמופיעה בסוגיא שונה מהמקור. מכאן ואילך מתמודדים תוספות עם טיעונים נגדיים. הייחוד כאן שהתמודדות זו היא מול ארבעה טיעונים שונים, שונים לא רק בתוכנם אלא אף באופיין.

א. הטיעון הראשון אינו פורך את טיעון התוספות מצד עצמו, אלא מציג אלטרנטיבה, נוחה יותר לכאורה, לענות על השינויים השונים בין המקור לציטוט: הגמ' כאן לא ציטטה כלל את המשנה באהלות, אלא ברייתא היא, ברייתא שכרבות אחרות איננו יודעים את מקורה.⁶ אלטרנטיבה זו נוחה יותר שכן שלושת השינויים הנ"ל מוסברים בדרך אחת. תוספות דוחים את האפשרות הזו בטענה הפילולוגית, שהגמרא לא תשתמש בראיה מברייתא עלומה כאשר היא יכולה להוכיח את דבריה ממשנה מפורשת.⁷

ב. הטיעון השני מקשה מקביעת הגמרא שרבנן ור"י נחלקו בתבן ואין עתיד לפנותו, שלשיטת התוספות לא ניתן להוכיח מהמשנה שרבנן חולקים בכך על ר"י, שהרי התבן לא מוזכר כלל במשנה. על כך משיב תוספות כי קביעה זו נלמדת בק"ו, שאם עפר אינו מבוטל אא"כ ביטלו ק"ו תבן.

ג. הטיעון השלישי שב ומקשה מאותה נקודה: שיטת רבנן בתבן. הוכחנו אמנם שלרבנן תבן ואין עתיד לפנותו אינו מבוטל, אך מניין שאם ביטלו הרי הוא מבוטל, מניין שאין לומר כאן בטלה דעתו אצל כל אדם ככרים וכסתות דלעיל, והרי לעניין זה אי אפשר ללמוד ק"ו

⁶ אפשרות כזו העלה הדקדוקי סופרים (הערה ס) על פי הנוסח בכ"י ב: 'וביטלו הוי מיעוט', אלא שהסתייג מכך בגלל לשון הגמרא 'ותני עלה'. על כך יש להוסיף את המונח 'תנן' הפותח את הציטוט בדרך כלל מיוחד למשניות. ובאוצר מפרשי התלמוד הערה 38 ציין לדק"ס שהביא גירסא 'תניא', ועוד ציין לשם לגירסא 'עפר' במקום 'תבן', אך בדק"ס ליתא.

⁷ הפני יהושע אינו מקבל ראיה זו של התוספות, אך בסופו של דבר נוטה לקבל את מסקנת התוספות בעקבות ניסוח הגמרא 'ותני עלה', ביטוי שלא מתאים לברייתא המתניחה לברייתא אחרת. בתוספות רבינו פרץ כלל לא התייחס לטיעון זה.

מעפר. תירוצו של תוספות הוא כי ישנו ק"ו הפוך מכרי של תבואה המוזכר שם במשנה, שאם הוא בטל כשביטלו ק"ו לתבן.⁸

ד. בנקודה זו מתמודדים תוספות עם קושי שנראה ממבט ראשון כיחידה נפרדת שאינה חלק מהמהלך הקודם, אלא שלפנינו דוגמא קלאסית לידיאלקטיקה החבויה של בעלי התוספות מחד, ולתפקידו החשוב של המהרש"א בחשיפת היחס בין היחידות השונות בדבורי התוספות מאידך. הקושי: כפי שעולה מלשון המשנה, לרבנן רק אם ביטל את העפר הרי הוא מבוטל, ומכאן שרבנן יחלקו על רבי יוסי הן בעפר ואין עתיד לפנותו והן בעפר סתם. תמוה אם כן מדוע קבעה הגמ' שיתבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם מחלוקת? והרי גם בעפר ואין עתיד לפנותו נחלקו. קודם שנבחן את תירוצו של תוספות נעמוד על משמעותה של קושיא זו. כאמור, לכאורה קושיא זו עומדת בפני עצמה, ואין לה נגיעה לנוסח המשנה (או הברייתא) שנדון לעיל, שהרי לכולי עלמא המילה עפר מופיעה במשנה מה שמלמד על שיטת רבנן בעניין, ומכאן שהקושיא קשה לכל השיטות. ואולי אכן כך: תוספות בחרו בסיום דבריהם להעיר על קושיא נוספת במהלך הסוגיא שאינה נוגעת לדיונם הקודם. אך דומני שראוי לבחון ברצינות את הצעתו של המהרש"א: לטענתו היה ניתן ליישב קושיא זו אם היינו גורסים במשנה (או בברייתא) 'תבן או עפר', שכן אז היה מקום לומר, שרק בגלל התבן, שבטל רק בביטול מפורש, נקטו רבנן 'וביטלו', אך בעפר ואין עתיד לפנותו הם מודים לר"י שבטל. לפי זה קביעת הגמרא מדויקת, רק בעפר סתם נחלקו ר"י ורבנן.⁹ אכן לשיטת תוספות, שנוסח המשנה המצוטט בגמרא הוא עפר או

⁸ בנקודה זו ניתן להקשות שהרי הגמרא לא ציטטה פיסקא זו מהמשנה, ואמנם לעיל כתבנו שתוספות כלל לא הקשו על כך כיוון שהגמרא בוחרת לצטט את הקטעים הרלוונטיים בלבד, אך לאור תירוצו זה של תוספות פיסקא זו אכן נצרכת.

⁹ אלא שרש"י עצמו שגרס בסוגייתנו תבן או עפר הסכים לתוספות שהמחלוקת היא אף בעפר ואין עתיד לפנותו, ותירץ כמותם את קביעת הגמרא (עיין בפני יהושע שהקשה כן, ופירש באופן אחר מדוע קושיית תוספות לא קשה לשיטת רש"י, ובערוך לנר דחה את האפשרות שהעלה המהרש"א בגירסת רש"י, והוכיח שאף לגירסה זו מוכרח שדווקא ביטלו) וכן עולה מדברי ההשלמה, שגורס כרש"י, ומכל מקום סובר שנחלקו אף בעפר ואין עתיד לפנותו. מאידך מצאנו מהלך הפוך: העיטור (עשרת הדברות, הלכות סוכה, דף עט ע"א), הרא"ה, הריטב"א והמאירי, כתבו שרבנן מודים לר"י בעפר ואין עתיד לפנותו שבטל, ועם

צרויות (דהיינו שני סוגים של אותה רמה) אין מנוס מהמסקנה שרבנן חולקים על ר"י גם בעפר ואין עתיד לפנותו. גם קושיא זו אם כן היא חלק מהנסיון לקעקע את טענתו של תוספות שהמשנה בנוסחה המקורי היא זו שמהווה מקור לסוגייתינו. בתירוצו מסכים תוספות שהמחלוקת היא אף בעפר ואין עתיד לפנותו, אך נעזר בכלל התלמודי הנפוץ, שימוש רבי יוסי נקט ... ולא חש להאריך, דהיינו שדרישת הסגנון היא לנקוט רק מקרה אחד של עפר (במקביל כנראה לתבן) וכדי להשמיע את חידושו של רבי יוסי נקט דווקא את הדוגמא של עפר סתם.¹⁰

לסיכום, ראינו כאן התמודדות של תוספות עם ארבעה טיעונים שונים שמטרתן לערער על טענתן של תוספות בתחילת הדיבור. הטיעון הראשון אינו פורך את טענתן אלא רק מציג אלטרנטיבה שלכאורה עדיפה, אלא שתוספות מוצאים פגם באלטרנטיבה זו. הטיעונים האחרים מוצאים פגם בטענתם של התוספות, ומה עוד שלאור דחיית הטיעון הראשון תוספות מחויב לכך שטענתו עדיפה מהאלטרנטיבה שהוצגה שם, ולכן כל פגם בטענתו שלו מעלה שוב את עדיפותה של האלטרנטיבה. אלא שתוספות מוצאים תירוץ לכל אחד מהטיעונים הללו. עוד ראינו כי אף שהטיעון האחרון

זאת מפורש ברא"ה ובריטב"א שהגירסא הנכונה במשנה היא כתוספות, והריטב"א אף היה מדוע לקושיית התוספות, וכתב שדין המשנה 'ובטלו' הוא לאפוקי עפר סתם (אלא שלא ענה מדוע לא השמיע חידוש טפי שאף באין עתיד לפנותו בטל). יוצא אם כן שמשאר הראשונים עולה שאין יחס כפי שהעלה המהרש"א בין נוסח המשנה לשיטת רבנן בעפר ואין עתיד לפנותו, אלא שמ"מ בדעת תוספות עצמו עדיין ניתן לומר כך. אלא שממקום אחד נראה דלא כמהרש"א, וזה מפירוש המשנה לר"ש, ששם התייחס לשלוש הקושיות הקודמות אך כלל לא הזכיר את הקושיא הרביעית, ובשלמא אם נאמר שזו יחידה נפרדת המתייחסת לנקודה נוספת בסוגיא, הרי שאין זה עניינו של הר"ש בפירוש המשנה, אך אם כדברי המהרש"א קשה, ועדיין יש ליישב על פי דברי אורבך בהערה לעיל.

¹⁰ בתוספות רבינו פרץ חסרה יחידה זו. בניגוד אליו בתוספות הרא"ש קיימות כל היחידות שבתוספות, ובקרבן נתנאל (אות ל) כתב שהרא"ש הסתפק אם נחלקו רבנן בעפר ואין עתיד לפנותו (ובביאור הלכה תרל"ג: ד"ה אבל כתב שמהרא"ש ליכא לאוכוחי מיד), אך כאן מפורש שכן. ועוד ניתן ללמוד ממקור זה על האופי השמרני של עריכת הרא"ש את תוספותיו, ראה אורבך, בעה"ת, עמ' 596, ואברהם שושנה, מבוא לתוספות הרא"ש: פסחים.

נראה כאינו תלוי כלל בטענת התוספות הראשונית, מפרשי התוספות, המהרש"א והפני יהושע, הוכיחו יפה כיצד ניתן לראות אף בו חלק מהנסיון לערער על טענת התוספות, ובכך יצרו לכידות בדיבור תוספות זה הכולל מבנה דיאלקטי מסודר לכל אורכו.

ה.2 עירובין, נז ע"א תוד"ה אמר רב הונא (הנחה המכינה את הקושיא)

אם בדוגמא הקודמת יש מקום להסתפק אם אכן קישורם של האחרונים משקף את כוונתו המקורית של בעל התוספות הר"ש משנץ, הרי שבדוגמא הבאה ישנה ראייה חד משמעית לקישור דומה:

עירובין נז ע"א תוד"ה אמר רב הונא

רב הונא אמר נותנין קרפף לזו וקרפף לזו - נראה לר"י דדוקא בשתי עיירות נותנין קרפף לזו וקרפף לזו לרבנן דכמו שלר"מ עיר דוקא דהא קרא קדריש ה"ה לרבנן דבי עיירות דוקא אבל עיר ובית אין נותנין להם שני קרפיפות אלא דוקא אם הוא תוך שבעים אמה ושיריים לעיר מתעברת לעיר וכן אם יש בית אחר תוך ע' אמות ושיריים לאותו בית של עיר אחת יכולין לעשות בורגנין כמו שירצו כדאמר בעושין פסין (לעיל דף כא.) אתיתו מברניש לבי כנישתא דדניאל דהוו תלתא פרסי כו' אמאי סמכיתו אבורגנין כי נפק אחוי ליה מתוותא דמבלען בתוך ע' אמה ושיריים והשתא אתי שפיר הא דבשמעתא דא"ל רב ספרא לרבא הני בני אקטיספון דמשחו להו תחומא מהאי גיסא דארדשיר הא מפסקא דיגלת דהוו טפי מקמ"א אמות ושליש השתא מזכיר שלישי וקמ"א אמה דהוי ב' קרפיפות משום דאיירי בב' עיירות וגבי רבא נקט דאחוי ליה אטמהתא דשורא דמבלען תוך תחום שבעים אמה ושיריים דלחבר לעיר צריך שיהיה תוך ע' אמה ושיריים ונראה דאפי' בית ובית בלא עיר נותנים להם קרפף אחת לשתיהן דאי לא תימא הכי עיר שאין לה חומה במה יתחברו כאחת אם לא ע"י שמובלעים יחד תוך ע' אמה ושיריים דאין סברא להצריך שיגעו זה לזה ולפ"ז לרבי חייא בר רב דאמר קרפף אחד לשתיהן לאו דוקא הא דקאמרי רבנן ב' עיירות דהוא הדין בית ובית אלא אגב דנקט ר' מאיר עיר אחת נקטי רבנן ב' עיירות והא דתניא בריש סוכה (דף ג:) בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות אין עושין אותו עיבור בין ב' עיירות ק"ק מאי נפקא מינה מאותו בית דבלא"ה נותנין קרפף לעיר ואי משום שע"י הבית יוכל ללכת יותר א"כ מה היה לו להזכיר ב' עיירות אלא הל"ל אין עושין אותו עיבור לעיר ואומר רשב"ם דגרסינן

התם אין עושין אותו עיבור לעיר ועי"ל דנקט ב' עיירות משום דאז רגילות לעשות בורגנין ללכת מזו לזו כשרחוקין יותר מד' אלפים שאין יכולין לבא עי"י עירוב

החלק הראשון (עד המילים 'והא דתניא בריש סוכה') עוסק באמירתו של ר"י הזקן, שאליבא דרב הונא אין להשוות ביו דינו של הבית לדינה של העיר, דהיינו שבניגוד לשתי עיירות שנותנים להן שתי קרפפות, הרי שלעיר ובית נותנין שבעים אמה ושיריים בלבד כדין בורגנין. קביעה זו מובילה בהמשך החלק הנוכחי לנקודות הבאות:

א. שני נימוקים (או: שתי ראיות) לקביעתו של ר"י: דרשתו של רבי מאיר מהפסוקים, שר"י מניח שרבנן מסתמכים על אותו מקור; הסוגיא בעירובין נו ע"ב, המבחינה בין השיעורים של העיירות לשיעורים של ה'אטמהתא'.

ב. הדגשת הצד השני של המטבע, שאמנם שני קרפפות לא נותנים, אך קרפף אחד נותנים, לא רק לעיר ובית אלא אפילו לבית ובית.

ג. ההסתייגות מהקביעה לגבי שיטת חייא בר רב, דהיינו שבניגוד לרב הונא, הרי שלחייא בר רב אכן אין חילוק בין עיר לבית, ומה שנקטו רבנן 'עיירות' אגב לשונו של ר"מ הוא.

עד כאן מובן הקישור בין הטענות השונות. אמנם כאן מתחיל החלק השני בתוספות, שלכאורה אין לו עניין לקודמו. בחלק זה מתעוררת קושיא על ברייתא שמובאת בסוכה ג ע"א – ע"ב, שעיסוקה בעיבור שבין שתי עיירות, אלא שהיא מוסיפה לדין זה בית שצריך לעמוד בין שתי עיירות אלו, וקשה מה צורך בבית בין שתי העיירות. על קושיא זו מופיעים שני תירוצים. הראשון של הרשב"ם המשנה את הנוסח בברייתא, כך שמדובר בה על עיר אחת ובית המצטרף אליה בתוך שבעים אמה ושיריים. השני, אנונימי, בנוי אף הוא על דין בורגנין, דהיינו מרחק של שבעים אמה ושיריים בין העיר לבית, אך מיישב את הנוסח הקיים, שהעיר הנוספת אינה תנאי דיני, אלא שכך היה ההרגל, שעשו בורגנין כדי להגיע מעיר לעיר. הבעיה המתעוררת היא כמובן הקשר בין החלק הראשון בתוספות, חידושו של ר"י, לבין החלק השני, הדיון על הברייתא בסוכה. קשה אף לומר כאן שתוספות ראו לאחד תחת דיבור אחד שני דיונים על אותו קטע בסוגיא, שכן בעוד הדיון הראשון נסוב על שיטת רב הונא בסוגיא המקומית, הדיון השני מתמקד בברייתא המופיעה בסוכה.

גם כאן המהרש"א חושף את כוונת התוספות עי"י עיון משווה בתוספות סוכה ג ע"א, ד"ה ואין עושין. דיבור זה פותח באותה קושיא על הברייתא בה פותח החלק השני של התוספות בעירובין. גם בו מופיע תירוץ של רשב"ם, אלא שלאחריו מופיע תירוץ של ר"ת שאינו זהה לתירוץ השני שמופיע בתוספות בעירובין. ר"ת מותיר את הנוסח על כנו, ולצורך כך מפרש את הברייתא באופן

מחודש, שהמונח 'שתי עיירות' מתפרש כעיר אחת ובית הסמוך לה, וזאת בהסתמך על חידוש דיני, שדין הבית כדין העיר. שיטת ר"ת היא, אם כן, שאליבא דרב הונא, שבין שתי עיירות נותנין שתי קרפיפות, אף בית יחידי מצטרף לעיר אם הוא סמוך לה עד שתי קרפיפות, דהיינו קמ"א אמה ושליש. לאחר שני תירוצים אלו מופיעה הסתייגות אנונימית ולא מנומקת משיטת ר"ת 'ומיהו אין נראה שיחשב בית כעיר לגמרי ליתן קרפף לבית אחד בפני עצמו לר"מ ולרב הונא אליבא דרבנן ליתן לשני בתים בלא עיר קרפף לזו וקרפף לזו'. מה שמתקבל ממהלך התוספות בסוכה הוא, ששיטת ר"ת באה כדי ליישב את הקושיא שבברייתא, ומכאן שהחולק על ר"ת לדינא, דהיינו מי שמחלק בין דין העיירה לדין הבית, צריך למצוא יישוב אחר לברייתא. על פי זה מובהר מהלך התוספות בעירובין. תחילתו בהצגת שיטת ר"ת, שיטה החולקת על ר"ת וסוברת שאין דין הבית כדין העיר, ולאחר דיון וביסוס של שיטה זו, מתבקש המהלך הבא, העלאת הקושי בברייתא בסוכה, כדי למצוא לו תירוץ אחר מתירוצו של ר"ת. התופעה המעניינת היא, שבניגוד לתוספות בסוכה, התוספות בעירובין כלל לא הציג את שיטת ר"ת,¹¹ כך שהקשר בין החלק הראשון לשני אינו חשוף למי שלא מודע לתוספות בסוכה.¹² לפנינו אם כן דוגמת מופת לקישור נסתר בין חלקי התוספות, שניתן לאמת אותו על ידי עיון בתוספות מקביל.

¹¹ איזכורו של ר"ת בחלק השלישי של התוספות הוא לעניין אחר, עניין פסיקת ההלכה במחלוקת האמוראים שם.

¹² ניתן להסביר את ההבדל בין שני התוספות בנקודה זו של הזכרת שיטת ר"ת על פי מחברי הקבצים. התוספות בסוכה נערך ע"י הר"ש משנץ עצמו (אורבך, בעה"ת, עמ' 611 – 612), מה שמסביר גם את השמטת שמו של רבו הר"י הזקן, שכן ידוע שרבו המובהק הוא (דוגמא נוספת לתופעה זו ראה סוכה ד ע"א תוד"ה והוציון, שלא נזכר שמו של המתרגם, ואילו בעירובין ג ע"א תוד"ה אי קלשת מופיע שוב ר"י הזקן). וההכרעה בין שיטת ר"ת לר"י עדיין לא היתה מוחלטת. לכן הלשון ה'רכה' בסוף הדיבור שציטטנו בפנים: 'ומיהו אין נראה וכו'. לעומת זאת עורך התוספות בעירובין, תלמיד הריצב"א, דור מאוחר יותר (שם, עמ' 606), כבר נחלטה בזמנו ההכרעה כר"י מה שמפחית את החשיבות שבהזכרת השיטה הנדחית. יש להעיר כי תוספות רבינו פרץ על עירובין (בהנ"ל על סוכה מפנה למה שכתב בעירובין) כותב בסוגיא שם כעין התוספות שלנו על סוכה, מביא את רשב"ם ואת ר"ת, אך אין שם כל הסתייגות משיטת ר"ת

למרות האמור ישנם מקרים בהם לא ניתן למצוא את הקישור בין פתיחת הדיבור לקושיא שלאחריו. כך בדוגמא שלפנינו:

ה. 3 מגילה ג ע"ב תוד"ה אלא (חוסר לכידות)

בסוגיא במגילה ג ע"ב קובע רבי יהושע בן לוי (להלן: ריב"ל) כי כרך שאין בו עשרה בטלנין נדון ככפר. לכאורה המונח 'כרך' מלמד שריב"ל מדבר על עיר המוקפת חומה, שדינה לקרוא בט"ו, וחידושו הוא שבמקרה שאין בה עשרה בטלנים דינה ככפר, דהיינו להקדים ליום הכניסה. ברם, תוספות ד"ה כרך שאין בו מחדש, על פי השקלא וטריא בהמשך הסוגיא, כי כרך המוקף חומה קורא בט"ו אף אם אין בו עשרה בטלנים, כך שהכרחי לפרש את המימרא של ריב"ל בנוגע לעיירות גדולות בלבד, שאם אין בהן עשרה בטלנים אינן קוראות בי"ד אלא מקדימות ליום הכניסה. ראשונים אחרים, והרמב"ן בראשם חלקו ואמרו כי ריב"ל מתייחס למוקף חומה, ומצריך בו עשרה בטלנים. עד כאן רקע לדיבור התוספות בו נתמקד. בהמשך הסוגיא מופיע:

ואמר רבי יהושע בן לוי: כרך שחרב ולבסוף ישב - נדון ככרך. מאי חרב? אילימא חרבו חומותיו, ישב - אין, לא ישב - לא? והא תניא, רבי אליעזר בר יוסי אומר: +ויקרא כ"ה+ אשר לוא חומה - אף על פי שאין לו עכשיו, והיה לו קודם לכן. אלא: מאי חרב - שחרב מעשרה בטלנין.

שתי פרשנויות מוצעות למימרא של ריב"ל, הראשונה מעמידה את המימרא בעיר המוקפת חומה, שחומתה חרבה והוקמה מחדש. פרשנות זו נדחית מכוח ברייתא, והפרשנות האחרת מציעה כי מרכיב העשרה בטלנים הוא זה שחרב. על פניו אין חילוק בין שתי הפרשנויות בעניין סוג העיר המדוברת, דהיינו שאף הפרשנות החדשה עוסקת בעיר המוקפת חומה, אלא שאין זה תואם לשיטת התוספות שבעיר מסוג זה אין כלל תנאי של עשרה בטלנים. בעיה זו עומדת במוקד הדיבור הבא:

אלא שחרב מעשרה בטלנים - וכשלא הוקף מימות יהושע איירי דביה לא צריך עשרה ואם תאמר מאי מהני מה שהיה כרך מתחילה הוה ליה כפר שנעשה כרך שנתישבו שם עשרה ויש לומר דלרבותא נקט הכי ולא מבעיא כפר שנעשה כרך דבסתמא ליכא למיחש

(אמנם הוא מקשה שם מפשט המשנה בריש פרק כיצד מעברין, אך מתרץ), כך שר"י הזקן לא מוזכר כלל.

תוספות הרא"ש על סוכה כמעט זהה לתוספות שלנו.

שמא יחסרו דיורים אלא אפילו זה שפסקו דיורים כבר פעם אחת וסלקא דעתך אמינא דאיכא למיחש שמא יפסקו עוד פעם אחרת אפילו הכי קא משמע לן דלא חיישינן. החלק הראשון של הדיבור, עד המילים 'ואם תאמר' מטפל בבעיה שהעלינו לעיל. אמנם אין הוא מפרש את הבעיה, אך מציין מיד כי הפרשנות השנייה עוסקת בעיר ללא חומה, כך שהמעין מבחין במהפך שחל עם חילוף הפרשנויות. בשלב זה אנו מגיעים לקושיית התוספות. קושיא זו מתייחסת לכאורה לנקודה אחרת. שלושה שלבים בהיסטוריה של כרך זה: ישב - חרב – ישב. כעת: אם קושיית הגמרא על האפשרות הראשונה היתה על הצורך בשלב השלישי, 'לבסוף הוקף', הרי שקושיית התוספות היא על הצורך בשלב הראשון – הרי גם שני השלבים האחרונים מספיקים כדי לקרוא ב"ד, דהיינו סתם כפר קטן שבשלב מסוים התיישבו בו עשרה בטלנין ודאי שדינו לקרוא ב"ד, ומדוע אם כן ציין ריב"ל שגם בשלב ראשון הוא היה כרך. התירוץ מחדש בשלב הראשון אינו תנאי נוסף, אדרבה: דווקא בגלל שכבר היה פעם כרך וחרב היתה הוה אמינא שכיוון שכרך זה מתאפיין בחוסר יציבות אף שכעת התיישב אין להתחשב בכך,¹³ וממשיך להקדים ליום הכניסה, קא משמע לן שקורא ב"ד.

ניתן אם כן לחלק דבור זה לשני עניינים שונים: על איזו עיר מדבר ריב"ל, ומה ראה הוא צורך לציין שבשלב ראשון היה מיושב בעשרה בטלנים. כעת נוכיח כי החלק השני אינו תלוי בראשון, דהיינו שאף אם לא היינו מקבלים את דברי התוספות בחלק הראשון היתה מתעוררת הקושיא שבחלק השני. ראשית נחזור לאפשרות הראשונה שעולה בגמרא לפירוש מימרא זו. לאפשרות זו קושיית התוספות על נחיצותו של השלב הראשון אינה מתעוררת. אכן ללא השלב הראשון לא ניתן לדון כרך זה ככרך, שכן כיוון שמתחילה הוא היה פרוז ורק לאחר שנתיישבו בו הוא הוקף הרי הוא שייך למימרא נוספת של ריב"ל בסוגייתנו: 'כרך שישב ולבסוף הוקף נדון ככפר'. חידושו של ריב"ל לפי אפשרות זו הוא שאם בתחילתו הוא היה מוקף חומה ואח"כ חרבה חומתו ושוב נתיישב, אע"פ שהחומה החדשה נבנתה לאחר שנתיישב אין זה נחשב לישב ולבסוף הוקף, אלא שהחומה החדשה נחשבת כאילו היא שחזור של הישנה והרי הוא כהוקף ולבסוף ישב. אלא, שאפשרות זו נדחתה, משום שחומה שהיתה קיימת בעבר שוב אינה צריכה כלל להבנות, וכך יוצא שכפי שהקשה תוספות לפי האפשרות השניה אין כלל הבנה לצורך בשלב הראשון. וכאן יש להדגיש: נכון הדבר, שאם לא נפרש כתוספות, אלא כרמב"ן וסיעתו, שבמוקף חומה הצריך ריב"ל עשרה בטלנים, נרוויח שאין חילוק בין שתי האפשרויות לעניין זה שמדובר במוקף חומה, אך עדיין

¹³ עיין שפת אמת, ויש להטעים שזהו מעין החילוק בין דחוי מעיקרא לנראה ונדחה, עיין סוכה לג ע"ב.

עומדת בעינה קושיית התוספות בדבר הצורך שבשלב הראשון, שכן גם עיר מוקפת חומה, שהיתה בתחילה פחות מעשרה בטלנים ונתייבשה לאחר מכן בעשרה הרי היא מוקפת ודינה בטי"ו. עלה בידינו שאף הרמב"ן וסיעתו נזקקים לתירוץ התוספות ההופך את השלב הראשון מתנאי הכרחי לרבותא. דבור זה מהווה דוגמא אם כן לשני חלקים שאינם נובעים האד מהשני למרות סמיכותם באותו הדיבור.¹⁴

ה. 4 סוכה ג ע"א תוד"ה דאמר (סימות- הסתייגויות)

לעתים אנו נפגשים בתופעה, שלאחר הגרעין המרכזי של הדין מופיעה תוספת, שלכאורה אין לה נגיעה לעצם האמירה המרכזית של התוספות, אלא שהיא עוסקת באותה סוגיא, דהיינו סוג של נספח, מעין 'הואיל ואתא לידן נימא בה מילתא' (ב"ק, פט ע"א; שבועות, מח ע"א). ברם, עיון נוסף מעלה, אם כי יש כאן לעתים מקום למספר פרשנויות, כי תוספת זו מתייחסת לאמירה המרכזית של הדיבור, וכוונתה להסתייג מאמירה זו, ללא שההסתייגות מובעת בפירוש.

סוכה ג ע"א תוד"ה דאמר לך מני

... ועל מה שפסק בהך דהכא כב"ש אין להקשות מהא דאמרינן פ"ק דברכות (דף יא). דאמר רב יוסף עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום ומייתי ראייה מההיא מילתא דסוכה מעשה ברבי יוחנן החורני שחלה והלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקרו ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית אמרו לו זקני ב"ש אי"כ היית נוהג כל ימך לא קיימת מצות סוכה כל ימך ומסקינן התם דהלכה כרבי יוחנן החורני דההיא פלוגתא בסוכה גדולה כדמסקינן דבתרתי פליגי בההיא הלכה כב"ה אבל הכא בסוכה

¹⁴ ואמנם בשפת אמת רצה לומר שלשיטת הרמב"ן מתפרשים דברי ריב"ל באופן טוב יותר: 'אך להפוס' דס"ל דכרך המוקף צריך ג"כ ע"ב ואם אין בו ע"ב דינו כפרוז וזמנו תמיד ב"ד, א"ש טפי הא דריב"ל דלא תימא דכיון דבזמן שהי' חרב מע"ב הי' דינו כפרוז שוב אינו חוזר להיות כמוקף קמ"ל דמהני והיכא דבשעת היקף החומה לא הי' בו ע"ב יותר יש להחשיבו כמוקף כשמישבין אח"כ ע"ב אבל כשהי' ע"ב ואח"כ פסקו הו"א דכבר נסתלק משם מוקף כנ"ל, אך יש להעיר כי אף לדבריו נזקק הרמב"ן לחידושו המרכזי של תוספות שהשלב הראשון אינו תנאי אלא רבותא, וכמו כן לא הבנתי את פשר החילוק בין מוקף שנסתלק שמו מעיר גדולה שנסתלק שמה.

קטנה ובהא הלכה כב"ש מיהו שמעתין דהתם תימה היכי דייק מינה דעשה כב"ש לא עשה ולא כלום דראיה דמייתי בעשה כב"ה מיירי ועוד וכי צריך ראייה על זה היכא דהלכה כב"ה שאם עשה כב"ש לא עשה ולא כלום וצ"ל דאיצטריך התם לאיתויי היכא דב"ה מחמירים מדרבנן וב"ש מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרינן אם עשה כדברי ב"ש לא יצא ידי חובתו אפי' דאורייתא כדאשכחן לב"ש היכא דיתיב אפיתחא דמטלתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך דאפי' מדאורייתא לא קיים ומדבית שמאי נשמע לב"ה.

חידושו המרכזי של הדיבור, מבחינת השייכות לסוגיה המקומית בסוכה, ממוקד באמירה כי במחלוקתם של ב"ש וב"ה על שיעור סוכה, מחלוקת שמצינו סתירה לכאורה לגבי הכרעתה,¹⁵ יש לחלק בין שני מצבים: ההלכה כב"ש בסוכה קטנה, וכב"ה בסוכה גדולה. לפי זה הסיימת, מהמילים 'ומיהו שמעתין דהתם' עד סוף הדיבור, שעוסקת באופן הראיה של רב יוסף בסוגיא בברכות, אינה שייכת לכאורה לחידוש זה של התוספות, ונכתבה כאן רק אגב אזכורה של אותה סוגיה.¹⁶

ברם, פרשני התוספות, והמהרש"א והמהר"ם לובלין מסכימים בעניין זה, הראו כיצד דיון נוסף זה הינו בעל השלכה מהפכנית על האמור לפניו. הסברם של תוספות כי כל הוכחתו של רב יוסף בברכות לא באה אלא לומר, שחומרא דרבנן יכולה לעקור את עיקר הדין מדאורייתא, ללא קשר לשאלה אם החומרא היא של ב"ה או של ב"ש, הסבר זה פותר מעיקרא את הסתירה שהיוותה את היגרעין המרכזי של הדיבור, שהרי מה שנובע מכאן הוא שרב יוסף כלל לא בא לומר שבדוגמא זו

¹⁵ למרות שאין זה מפורש בתוספות יש לשים לה כי הסתירה היא בין שתי גמרות. מחד – סוגייתנו בה מכריע רב שמואל בר יצחק כב"ש, ומאידך – הסוגיא בברכות, יא ע"א, שם מכריע, לכאורה, רב יוסף כב"ה. אמנם תוספות לא ציינו זאת, ובמקום להציג כאחד הצדדים את רשב"י שבסוגייתנו הזכירו הכרעה זו בשמו של רב עמרם, אך מכל מקום חיוני לפרש שאף תוספות באו ליישב את הסתירה שבין הסוגיות, שכן רב עמרם עצמו נראה שפסק שאף בסוכה גדולה הלכה כב"ש (וראה להלן שיש מי שמפרש את רב עמרם אחרת, כך שהוא תואם את תירוצם של תוספות), כך שתירוצם הראשון של תוספות לא מגן על שיטתו. ואכן, בתוספות רבינו פרץ מפורש כדברינו: 'וקשיא דהכא פסקי כב"ש ובפ"ק דברכות...!'

¹⁶ בתוספות רבינו פרץ ובתוספות הרא"ש ליתא לסיימת זו.

של סוכתו של ר"י החורני ההלכה היא כב"ה, אלא שחומרם של ב"ש עקרה את ההכשר דאורייתא של הסוכה. ממילא אין כלל סתירה מסוגיא זו לסוגייתנו המקומית שהכריעה כב"ש, ומכאן בטל תוקפו של התירוץ הקודם של תוספות, שיישב את הסתירה ע"י חילוק בין סוכה קטנה לסוכה גדולה, כך שניתן שוב לומר שהכרעת ההלכה שבסוגייתנו כב"ש חלה הן לגבי סוכה קטנה והן לגבי גדולה. לפרשנות זו בתוספות יש נפקא מינה גדולה להלכה, בייחוד בהתחשב במחלוקת הראשונים הגדולה שקיימת בסוגיא זו, וכפי שיבואר.

השאלה אם ההכרעה המופיעה בסוגייתנו, הכרעתו רב שמואל בר יצחק כב"ש, הינה על סוכה קטנה בלבד או גם על גדולה נדונה כבר בגאונים. כאמור, רב עמרם גאון ב'סדרו' (סדר ק"ש וברכותיה, מהד' גולדשמיט עמ' טו, אוצר הגאונים ריש סוכה) עסק בכך, ופשטות לשונו מורה, שהכריע כב"ש בתרוויהו.¹⁷ גם לשונו של רבינו חננאל מורה שהכריע כך, וכן כתב הרב יצחק אבן גיאת (שערי שמחה: מאה שערים, הלכות סוכה, מהד' רי"ד במברגר עמ' צא-צב) בשם 'רובא דרשוותא'. לעומתם הביא העיטור (ח"ב, הלכות סוכה, ע"ב, הובא באוצה"ג שם) את הכרעתו של רב נחשון, שרק בסוכה קטנה הלכה כב"ש. הרי"ף בסוכה לא הזכיר מדברי קודמיו אך בשני מקומות, על הסוגיות בפרק קמא דף ז ע"ב ופרק שני דף כח ע"א, הוא האריך לבאר שהלכה כב"ש בתרוויהו, ובעקבותיו הלך הרמב"ם במשנה תורה (סוכה, ד: א, ו: ח). הראשונים דנו ארוכות בפסקו של הרי"ף. בעל המאור בפ"ק חלק והכריע כב"ה בסוכה גדולה, הראב"ד (בהשגותיו) כתוב שם' על אתר) והרמב"ן (במלחמות שם) השיגו והסכימו לשיטת הרי"ף, ואילו הרי"ן הכריע כבעה"מ. יש לציין שכבר הרי"ף גיאת מזכיר את הסוגיא בברכות יא ע"א כראיה לכך שהלכה כב"ה בסוכה גדולה.

¹⁷ אמנם ראה באוצר הגאונים לסוכה עמ' 5 שפירש שם רב"מ לוי'ן את רב עמרם להיפך, אך נראה לי שלא ניתן לומר זאת, שזו לשון רב עמרם: 'הא מסקינן ליה דבתרתי פליגי, פליגי בסוכה גדולה ובסוכה קטנה שאינה מחזקת כדי ראשו ורובו ושולחנו, שבית שמאי פוסלין ובית הלל מתירין והלכתא כבית שמאי'. לענ"ד קשה לומר שההלכתא מוסבת רק על הסוכה הקטנה, אם כי כפי שכתבתי לעיל אפשרות זו היתה מקלה על הבנת תירוצם של התוספות, דהיינו שהסתירה בין פסק רב עמרם עצמו לסוגיא בברכות תיושב כך, ולא רק הסתירה בין הסוגיות. יש לציין הסתייגות ביחס לכל האמור מפאת הבעייתיות שבנוסח המקורי של סדר רב עמרם, ראה במבואו של גולדשמיט שם.

מעניינת העובדה שתוספות לא הזכירו כלל, מלבד את פסקו של רב עמרם, את מחלוקת הגאונים והראשונים הרבים שקדמו להם שדנו בשאלת ההכרעה כב"ש בסוכה גדולה. אך מכל מקום תירוצו הראשון של תוספות, המחלק בין סוכה גדולה לקטנה, נוגד את שיטת הרי"ף ורוב הראשונים, ותומך בשיטת בעל המאור, כך שניתן להוסיף סוגיה זו לרשימת הזיקות בין בעה"ת לבעל המאור, ולמחלוקתם של זה האחרון עם הראב"ד על רקע החילוקים שבין הרי"ף ל'יצרפתיים'.¹⁸ אך לאור כל זאת משמעות הקטע האחרון בתוספות מקבלת משנה חשיבות, וכוונתנו לשאלה אם אכן ניתן להסיק מקטע זה שחזרו בהם תוספות משיטתם בהלכה בעקבות האפשרות להסביר אחרת את הסוגיא בברכות, כך שלא תהיה כלל ראייה משם שהלכה כב"ה בסוכה, וסברו כרי"ף שהלכה כב"ש בתרווייהו.

מסתבר לומר, שכיוון שהסתירה בין הסוגיא בסוכה לסוגיא בברכות נדונה זמן רב קודם לתוספות, ויישובה של הסתירה אף הוא נדון כבר ונחלקו בו גאונים וראשונים בעבר, בעה"ת היו מודעים היטב למשמעות של כל תירוץ, ובעיקר למשמעות של הנפקא מינה בין התירוצים. יש לומר אם כן שאכן בתירוצם השני יש הבעת הסתייגות מהאבסולוטיות של החילוק המופיע בתירוץ הראשון בין סוכה גדולה לסוכה קטנה, כפי שהסבירו האחרונים, כך שסיומת זו קשורה בקשר אמיץ לגרעינו המרכזי של הדיבור. אם אכן כך מאלפת היא העובדה שתוספות לא ראו לנכון לפרש את הסתייגותם זו, דבר שאכן גרם לכמה מפרשניהם שלא לראות זאת כהסתייגות.

ה. 5. סוכה, ט ע"ב תוד"ה קמצטרף (הסתייגות מחידוש)

מקום נוסף בו נחלקו הדעות אם לפרש קטע מעין זה כהסתייגות או לא, הוא התוספות בסוכה דף ט ע"ב ד"ה הא קמצטרף. במקום אחר הבאנו דיבור זה במלואו, והרחבנו בניתוחו, וכאן ניגע רק בקישור בין שני חלקיו של התוספות. כזכור, החלק הראשון דן במקרה של סכך פסול שנמצא מעל סכך כשר, והסכך הכשר עצמו צילתו מרובה מחמתו, האם הסוכה כשרה או לא. שיטת התוספות שהסוכה כשרה, ובחלק זה הוא מוכיח את שיטתו ומתמודד עם ראיות כנגדה לכאורה. בחלק השני מוצגת שיטת ר"ת, המחדש שיש חילוק בין סכך פסול 'רגיל' לסכך מעל עשרים אמה, שבאחרון אין הפסול מחמת עצמו אלא מחמת מיקומו. על פי זה גרס ר"ת באופן שונה בהמשך הסוגיא לגבי פעמים שתחתונה כשרה ועליונה פסולה, שלפי גירסתו אף אם העליונה מעל כ' אמה התחתונה כשרה. ניתן להציע שלוש אפשרויות ביחס לקישור בין שני החלקים:

¹⁸ עיין תא שמע, הספרות הפרשנית א', עמ' 199.

א. אין קשר מהותי בין החלקים והם נכנסו לאותו דיבור רק מהסיבה ששניהם עוסקים במקרה של תחתונה כשרה ועליונה פסולה. סיוע לאפשרות זו יש בעובדה, שבקבצי התוספות המקבילים, תוספות רבינו פרץ ותוספות רא"ש שני חלקים אלו אינם באותו דיבור, ואף מפריד ביניהם דיון אחר.¹⁹

ב. האפשרות שנראית כפשוטה ביותר היא 'לדרוש סמוכין'. החלק הראשון מסתיים בקושיא על שיטת התוספות מהמקרה שהברייתא מציבה לדין של תחתונה כשרה ועליונה פסולה, מקרה שהתחתונה צילתה מרובה והעליונה חמתה מרובה, אלא שנוסף תנאי בעייתי: 'וקיימי תרוויהו בתוך עשרים', והרי לשיטת התוספות - כיוון שהתחתונה צילתה מרובה שוב לא איכפת לי אם העליונה מתחת עשרים או מעל. על כך מתרצים תוספות בדוחק, שפירוש הברייתא הוא, שהתחתונה צילתה מרובה רק בצירוף העליונה. תוספות אף ממשיך לנמק מדוע במקרה זה הסוכה כשרה למרות המרחק הרב בין שני הסככים. לאחר מכן מובאת שיטת ר"ת, שגורסת בגמרא 'וקיימא תחתונה בתוך עשרים', ולפי גירסא זו נופלת מאליה קושיית התוספות דלעיל.²⁰ לאפשרות זו כל הדיבור קוהרנטי, מחדש יסוד ומגן עליו לכל אורך הדרך.

ג. אפשרות הפוכה מהקודמת היא, ששיטת ר"ת באה לערער על שיטת התוספות בחלק הראשון. כך הבין הגר"א בתוספות כפי שניתן ללמוד מביאורו לשו"ע סימן תרכ"ו סעיף א'. את שיטת ריב"א המובאת שם בשו"ע ביסס הגר"א כך: 'שכל מה שתחת האילן כמאן דליתא דמיא ומה שהביאו תוס' ראייה מהוצין לאו ראייה היא כמ"ש ר"ת בתוס' הנ"ל דסכך למעלה מעשרים לאו סכך פסול הוא...'. ביאור הדברים: התוספות הביאו בתחילת דבריהם ראייה לשיטתם מההלכה דהוצין (ד ע"א), שכיוון שצילתן מרובה, אף אם הסכך שמעליהם פסול (מחמת שגבהו מעל עשרים אמה), הסוכה כשרה. והנה, לשיטת ר"ת

¹⁹ ראה במהדיר של התוספות רא"ש הערה 148. בתוספות רבינו פרץ חולק על שיטת התוספות שמופיעה

בחלק הראשון שבנדפס, ופוסק כשר מקוצי, ששיטתו כריב"א (את האחרון אינו מזכיר).

²⁰ ברם, לפי פרשנות המהרש"א, עיין בנספח, עולה כי אף לשיטת ר"ת עדיין זקוקים אנו לדוחק של תוספות, שתחתונה צילתה מרובה רק בצירוף העליונה, כך ששיטת ר"ת כלל לא באה לסייע בפתרון בעיה

הראיה נופלת, שכן אין לדמות סכך פסול לסכך מעל כ', ורק באחרון, שאין הוא פסול בעצם נאמר שאין זה מפריע אם הוא נמצא מעל הסכך הכשר משא"כ בסכך פסול בעצם.²¹

לפי הפרשנות השלישית לפנינו תופעה של הסתייגות נסתרת. לאחר שלאורך חלק נכבד מהדיבור נוקטים תוספות קו מסוים של טיעון, מוכיחים אותו ומגנים עליו, הרי שבסופו של דיבור, ללא לציין זאת במפורש, הם שומטים את אחת הראיות המרכזיות של הטיעון, וכך מעלים את האפשרות שכל החידוש שסביבו התרחש הדיון, אינו נכון. סיוע גדול לפרשנות זו יש בדברי הרא"ש, פ"ק דסוכה, סוף סימן י"ד: לאחר שהביא את שיטת התוספות ואת ראיותיהם, ולאחר שהציג מנגד את שיטת היב"א, סיים 'וההיא דהוצין לא מקרי סכך פסול דגבהה גורם כמו שפירש ר"ת'. מפורש בדבריו, שהבאת דברי ר"ת היא כדי לתרץ את שיטת הריב"א.²² ההבדל בין הרא"ש לתוספות הוא סידור הדברים. בעוד שברא"ש ישנה חלוקה מסודרת בין שני החלקים, בחלק הראשון שיטת התוספות עם ראיותיה, ובחלק השני מוצגת ראשית כל שיטת הריב"א ולאחר מכן ההגנה עליה, הרי שבתוספות כלל לא מוצגת במפורש שיטתו של הריב"א, אלא רק דחיית הראיה הנגדית, מעין גילוי טפח וכסוי טפחיים. גם מכאן עולה ביתר חדות ההנחה של תוספות בדבר הרמה הגבוהה של קהל היעד שלהם.

ה. 6. סוכה בע"א תוד"ה כי עביד [ה'הקדם' (Anticipation) או הרמז האפי]

כאן נציג תופעה הפכית לזו שבסעיף הקודם. תופעה ספרותית ידועה היא ההקדם או ההטרם. המדובר הוא על נתון מסוים שממוקם קודם זמנו, לכאורה ללא תועלת, אך באמת הוא חיוני להבנת עניין מסוים בהמשכה. כך גם נוכל למצוא בתוספות שפותחים דבור בהערה סתמית

²¹ אמנם הגר"א אמר את הדברים בשם עצמו ולא ייחסם לתוספות, דהיינו הוא לא אמר במפורש שזו הסיבה שתוספות הביאו בסוף דבריהם את שיטת ר"ת, אלא רק אמר שלפי שיטת ר"ת נופלת הראיה כנגד הריב"א (ברם בס"ק הבא כתב שר"ת עצמו בשיטת הראב"ה). אמנם בחזו"א (או"ח, סימן ק"נ ס"ק ט"ו) פרש כך בתוספות עצמם: 'והתו' גופייהו בסוגין כונתם בהביאם דעת ר"ת לחלק בין סכך פסול לסכך שלמעלה מל', כונתם דלפי"ז י"ל היפך דבריהם כמש"כ הגר"א ז"ל להוכיח מדבריהם לקמן ט"ו ב'...!'

²² וראה בקרבן נתנאל אות ר' שהבין כך ברא"ש, המשיך מהלך זה, ודחה את הראיה האחרת של תוספות

כנגד הריב"א.

לכאורה, שאת משמעותה נוכל להבין רק בהמשך. ברם, אבחונה של תופעה זו תלוי במידה רבה בנינוח של הלומד את התוספות. נעיין בכמה דוגמות:

סוכה, ב ע"א תוד"ה כי עביד :

כי עביד ליה דירת קבע שפיר דמי - דאע"ג דיש לפרש קרא בדירה שאינה ראויה אלא לשבעה למעוטי קבע משמע ליה קרא דאתא לשיעורא לאורויי לך מדת גובהה כלוי בסוכה שאפשר לעשות עראי וא"ת וכיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי ואע"פ שעושה אותה קבע א"כ אמאי אמר (תענית דף ב:): גשמים סימן קללה בחג והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה ואפילו תימצי לומר דאסור משום גזרת תקרה כי היכי דאמר לקמן בפירקין (דף יד.) גבי פלוגתא דר"מ ורבי יהודה דמסככינן בנסרין דאי מכשרת בהו אתי למימר מה לי לסכך בזה מה לי לישב תחת תקרת ביתי וביתו ודאי פסול מדאורייתא דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה מ"מ כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר שהגשמים סימן קללה וי"ל דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרה²³ עד דעביד לה עראי ומה"ט נמי ניחא לרבי זירא דדריש מדכת"י וסוכה תהיה לצל הא כתי' נמי מזרם וממטר וניבעי נמי שלא ירדו גשמים לתוכה אלא ודאי משום דבעינן סככה וא"כ הוה ליה קבע:

הקטע הקודם לוא"ת לכאורה מיותר. הרי במהלך הגמרא עולות במפורש שתי אפשרויות בהבנת דברי רבא. ההבנה הפשוטה, הראשונית, היא, שרבא דורש מהפסי' שהסוכה צריכה להיות דירת עראי, ולכן אם היא מעל כ' אמה – פסולה. על כך הקשה אביי שלפי זה גם סוכה מתחת כ' אמה עם מחיצות של ברזל תפסל, ועל כך ענה רבא, שאמנם דרשתו שונה: אין הסוכה צריכה להיות דירת עראי, אלא שגובה הסוכה הוא שצריך להיות תואם לדירת עראי.²⁴ במקום זה טורח תוספות

²³ מיתכשרא – בדפוס וונציה 'מינכרה', ובחכמת שלמה (דפוס ראשון – קרקוב שמ"ב) הגיה ל: 'לא מתכשרה עד דעביד בו', על פי 'ספרים אחרים'. ובתוספות רבינו פרץ ובתוספות הרא"ש אין כלל מקבילה למילים אלו.

²⁴ רש"י ד"ה עד עשרים בא לבסס את הניסוח האחרון של הדרשה, בדחותו את האופציה הקודמת: 'ודאי יש בכלל קבע עראי והרי עשה כתורה ועל כרחך לא הקפידה תורה על העראי אלא לשם שיעור לתת לך שיעור בגבהה שתהא יכולה לעמוד ע"י יתידות עראי'. הר"ן דחה בנימוק אחר: 'ונ"ל דמשום הכי משמע לך

לציין שניתן היה גם לדרוש את הפס' כך שהוא בא לפסול כל סוכת קבע, רבא לא דרש כך. התמיהה נובעת מהעובדה שהאלטרנטיבה שמעלה התוספות היא שלב הגמ' הקודם, כך שהדברים לכאורה מיותרים.²⁵

נעייין כעת בהמשך התוספות. קושיית התוספות מציגה סתירה בין קביעת רבא כאן, שסוכת קבע (הפחותה מכי) כשירה, לבין דברי המשנה בריש תענית, שגשמים סימן קללה בחג. תוספות ודאי פירשו את המשנה (כמיוחס לרש"י שם) שהסימן קללה הוא על פי המשנה בסוכה כח ע"ב ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה משלו משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו. תוספות בקושייתם מניחים כי אם ישנה אפשרות לבנות את הסוכה באופן בו הגשמים לא יכולים לחדור, שוב אין כאן סימן קללה, והרי אם לרבא אין פסול בסוכת קבע, הרי ניתן לתקן סכך מנסרים קבועים במסמרים, שהגשם אינו חודרם. בתירוץ מפתיע תוספות בחידוש גדול: אמנם הדפנות יכולות להיות מברזל, אך הסכך חייב להיות עראי במהותו. עצמתו של החידוש בולטת כשבוחנים את השלכותיו על דרשת הפס': לעניין הדפנות הפסוק מתפרש שהגובה שלהן חייב להיות גובה המתאים לדירת עראי, ולא שהן עצמן חייבות להיות עראי, אך לעניין הסכך, 'שעיקר הסוכה על שם הסכך', כוונת הדרשה היא, שהסכך עצמו יהיה עראי. ממילא אם הנסרים יקבעו במסמרים שוב הסוכה אינה כשרה.

על פי האמור סביר להניח, שכדי להכין את חידושם שבסוף הדיבור הדגישו התוספות כבר בתחילתו כי ישנה אלטרנטיבה לדרשת הפס' שבסוף השקלא וטריא, ובכל רמזו שגם לאלטרנטיבה זו יש מקום, דהיינו שלגבי הדפנות אמנם דורשים כפי תשובתו האחרונה של רבא, דין בגובה

הכי לפי שאי אפשר לומר שהתורה תצוה מה שאי אפשר לעמוד עליו דבאיזה דבר נשער אם הבנין ראוי לשבעה בלבד או ליותר מכן משום הכי משמע לן דבשעור שאפשר שיעשה בו דירת עראי תליא מילתא'. מכל מקום נראה שתוספות לא יודו לדבריהם, שהרי בסוף דבריהם נקטו שלגבי סכך כן ציוותה כך התורה, מה שמסביר את העובדה שאף אחד מהנימוקים לא נזכר בתוספות.

²⁵ הפני יהושע תירץ, שכיוון שעיקר הקרא בסוכות תשבו חל על הסכך הרי הקפידה התורה על כך שהסכך ימוקם כך שדפנות לא יהיו קבע, והיינו פחות מכ' אמה. הסבר זה משתלב יפה עם הסברינו להלן.

בלבד, אך לגבי הסכך אנו נשארים בדרשה המקורית, שהוא עצמו יהיה עראי, שהרי עיקר הסוכה על שמו.²⁶

ה. 7. סוכה בע"ב תוד"ה יש בה (הטרם)

ההטרם האחרון היה מכוון כלפי תירוץ התוספות שבסוף הדיבור. הטרם מסוג שונה הוא זה שבא לבסס את הקושיא:

סוכה, בע"ב תוד"ה יש בה

יש בה יותר מארבע אמות אפילו למעלה מעשרים כשירה - לבסוף מסיק דרב הונא סבר מראשו ורובו ושולחנו עד ד' אמות פליגי יותר מד' אמות כשרה ותימה וכי נכשיר ברחבה משהו יתר מד' אמות אם היתה גבוהה מעשרים אפילו טובא הא ודאי אין כאן צל סוכה וי"ל דלעולם צריך הרוחב לפי הגובה לפי חשבון ד' אמות לעשרים אי נמי קים להו לרבנן דאפילו בגובה אלף אי אפשר שלא יהא כאן צל סכך פורתא אם היתה רחבה יותר מד' אמות כדאשכחן בפרק יוה"כ (יומא דף פ:.) גבי כותבת הגסה דמייתבא דעתא דאמרינן כולי עלמא טובא עוג מלך הבשן פורתא.

הקטע הקודם למילה 'ותימה' אינו מופיע בתוספות רבינו פרץ ובתוספות הרא"ש, ואכן לכאורה אין בינו ובין הקושיא שבעקבותיו ולא כלום, שהרי הבעייתיות המתמטית - פסיקלית שבהלכה הקובעת כי מד' אמות ומעלה כל גובה יכשר אינה תלויה בשאלה אם רבנן עד ד' אמות כשרה הסוכה או פסולה. מדוע אם כן הקדימו תוספות קטע זה לקושיא? המהרש"א הסביר כיצד לולא הקדמה זו התירוץ הראשון של תוספות, דהיינו ששטח של ד' אמות מכשיר דווקא גובה של כ' אמה, ואם הגובה יותר גם השטח צריך להיות יותר, תירוץ זה היה מובן מאליהו, כך שהקדמה זו מהווה אחת מהנחותיו של המקשן. אכן, לאחר שהגמ' קבעה שבכל טווח השטח שבין ז' טפחים לד' אמות רבנן פוסלים, משמע למקשן שבכל טווח זה סוכה מעל כ' פסולה ומתחת כשירה, כך שאין יחס ישר בין השטח לגובה (לפי יחס כזה סוכה של ג' אמות לדוגמא צריכה להיפסל בגובה

²⁶ לפי דברי הפנ"י לעיל ניתן להוסיף ששתי הדרשות משתלבות יפה, שכיוון שעיקר הקרא חל על הסכך הרי שהסכך עצמו צריך להיות עראי, והדפנות צריכות להיות עראי מבחינת יחסן לסכך, דהיינו הגובה שלהן שהוא התכונה היחידה בהן המשפיעה על הסכך (לאפוקי החומר ממנו הן עשויות שאין לכך כל השפעה על הסכך).

ט"ו אמות²⁷, נובע מכך, שאף למעלה מדי אמות הסוכה כשירה בכל גובה שהוא. המהרש"א ממשיך ומסביר לשיטתו, שבתירוצם הראשון פורכים תוספות הנחה זו, כך שאף בטווח שבין ז' טפחים לד' אמות הסוכה רבנן פוסלים רק אם גבהה הוא ביחס של פי חמש משטחה.²⁸

²⁷ בשו"ת תשב"ץ (חלק א' סימן קכו, הובא בגיליון הש"ס) הגדיר במפורש את היחס שבין השטח לגובה כיחס של אחד לחמש. הוא נקט כתירוצו הראשון של תוספות, למרות שלא הזכירו כלל, ומסתבר מסגנונו שהכיר אף את התירוץ השני אך שללו: 'שאם היא גבהה ל' אמו' בעיא שתהא רחב' ו' אמו' על ו' אמו' דהכ' קי"ל לתנא דמתני' דבעיא דתהא רויחא אחד מחמשה בגבהה כדי שתהי' עושה צל למט' ובודאי דעל כרחין אית לן למימר הכי דא"א דגבוהה עשרים אמה ומשהו וגבוהה שלשים אמה יהיו שוות למנוע חמה מליכנס למט' כל שהיא רחבה ד' אמו' ומשהו שאין להכחיש המוחש'. מסתבר שהמילים האחרונות באן לשלול את האפשרות שלחז"ל היתה מסורת כל שהיא המתנגדת לחוקי הטבע 'המוחשיים'. ההשוואה שעורכים התוספות בין זה לבין יישוב הדעת שביומא כנראה לא היה מקובל עליו (על הקושי בהשוואה זו ותירוצו עיין שפת אמת). אגב, לכאורה יש להקשות על דבריו ששטח של ו"א על ו"א הוא 36 אמות רבועות, כך שהוא למעלה מפי שתיים משטח של ד"א על ד"א (16 אמות רבועות), ומכאן שהגובה יכול להיות מעל 30 אמות. ברם, לנדון שלפנינו, השפעת הסכך על צל הסוכה אין נפק"מ בשטח המרובע של הסוכה אלא ברוחב של אחת הדפנות בלבד (כך מוכח מהתוספות לקמן ג ע"א ד"ה לא נצרכה, לפי תיקון הגירסא של הט"ז בריש סימן תרל"ד, וכך הנוסח גם בתוספות הרא"ש), ולכן דייק התשב"ץ שהכפיל בחמש את אורך הדופן ולא את השטח כולו.

²⁸ אמנם יש להעיר שנקודה זו במעבר שבין המקשן לתרצן, דהיינו שהגמ' מתפרשת אחרת לפי התרצן, חסרה מן הספר. מעבר לכך, הקשה כאן הרש"ש, שכעת יוצא, שאין שום משמעות לשיעור הגובה של עשרים אמה שנקטה המשנה כשיעור הפסול, שהרי הכל תלוי בשטח [הרש"ש הקדים לקושייתו את המילים 'עי' מהרש"א', וכוונתו וודאי שרק לפי פירושו של המהרש"א יוצא שאף למטה מד' אמות אין השיעור של כ' אמה רלוונטי, אלא דווקא בכ' אמה בדיוק, משא"כ לולי דבריו, הרי שמתחת לד' אמות תמיד פסול בכ' אמה דווקא (ואמנם בספר נר דוד, הובאו דבריו באוצר מפרשי התלמוד הערה 106, פירש כך בתוספות, ואף במהרש"א רוצה לומר שניתן לפרש כך). הרי לנו אם כן, 'הטרם' של אחרונים המקשים על אחרונים, ואמנם בשפת אמת הקשה קושיא זו ללא אזכור המהרש"א, אך אף הוא ציין שלפי תוספות

ה. 8. סוכה כט ע"א תוד"ה לולב (דייקנות)

להלן דוגמא שלא שייכת במובהק ללכידות, אך היא מצטרפת לאופי המדוקדק של סגנון בעלי התוספות. ניתן להבחין בדקדקנותם הלוגית של בעה"ת דרך השימוש הזהיר שהם עושים בנתונים במהלך בניית הטיעון. בתחילת פרק לולב הגזול (סוכה, כט ע"ב) נימק רש"י (ד"ה יבש) את פסול היבש 'דבעינן מצוה מהודרת וליכא'. כתבו על כך התוספות (ד"ה לולב יבש):

לולב יבש פסול - ומפרש בגמרא משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר ולא כמו שפירש הקונטרס משום דכתיב (שמות טו) זה אלי ואנוהו דאין ואנוהו אלא לכתחלה ולא מי פסל בהכי כדמוכח פ"ק (לעיל דף יא): דאמרי רבנן לולב מצוה לאוגדו משום שנא' זה אלי ואנוהו לא אגדו כשר

הנקודה המעניינת כאן היא סידורם של הדברים. תוספות פותחים בהצעת הנימוק הנכון ואח"כ דוחים את נימוקו של רש"י. הנימוק הנכון אינו חידוש של תוספות אלא לקוח מהגמרא כמפורש בדבריהם. לכאורה נתון זה לכשעצמו מהווה ראיה לס תור את פירושו של רש"י, שכן אם הגמרא עצמה נימקה את דין המשנה באופן מסוים אין מקום להעלות נימוק חליפי. אך תוספות אינם נוקטים בדרך זו ושוללים את פירושו של רש"י בטיעון מורכב המתבסס על השוואה קטגורית בין שני דינים שונים, אגוד הלולב ויובש הלולב, בהניחם כי אם שני הדינים נובעים מאותו יסוד, הידור מצווה, הרי שהפסול של שניהם צריך שיהיה זהה, פסול לכתחילה בלבד. דרך טיעון זו אינה מהווה

אף בפחות מד' אמות תלוי ביחס], ובתשב"ץ (הערה לעיל) יישב קושיא זו, שסתם סוכה ד"א על ד"א. ויעויין במהר"ם לובלין שהלך בכיוון דומה, שפתיחה זו שבתוספות באה להקשות על העלאת התירוץ הראשון, אך מסיבה אחרת.

מופת חותך, שכן היא מותירה פתח לתירוץ המחלק בין דרגות שונות של מצוות הידור.²⁹ למרות זאת תוספות אינם משתמשים בראיה הפשוטה מהנימוק של הגמרא עצמה.³⁰ מסתבר לומר כי תוספות מיאנו להוכיח את פירושם מהגמרא משום שנימוק זה, כפי שצינו כבר,³¹ מופיע בגמרא כחלק ממימרא של רבא, מימרא המבארת את מחלוקתם של רבי יהודה ורבנן בפסול יבש. בסופה של הסוגיא נדחית פרשנותו של רבא בנוגע לשיטת רבי יהודה. יש מקום אם כן לבעל הדין לבוא ולטעון שגם פרשנותו לשיטת רבנן, שהם לומדים את פסול הדר של לולב מפסול הדר של אתרוג, גם פרשנות זו אינה תקיפה בסיומה של הסוגיא. אמנם תוספות עצמם אינם מקבלים טענה זו ומשתמשים בנימוק של רבא לשיטת רבנן, אך שוב אין הם יכולים להשתמש שקיומו של נימוק זה בגמרא כהוכחה לנכונות שיטתם. רק לאחר שפרשנותו של רש"י נדחתה מסיבות אחרות, ניתן לצטט את הנימוק של הגמרא כאלטרנטיבה שאין בה קושי פנימי הלכתי.

²⁹ כבר המאירי (לקמן ל ע"א, ד"ה ואחר) יישב בדרך זו את קושיית התוספות, וחילק בין יבש ש'כלה כל ליחלוהו וניטלה הדראתו כאדם שניטל חיותו וכמו שפסלוהו בתלמוד המערב על שם לא המתים יהללו יה אבל לא אגדו לא ניטל הדרו לגמרי ובדיעבד כשר'. ואף באחרונים על אתר מצינו שנקטו בדרך זו: כפות תמרים ד"ה, חתם סופר ד"ה והיבש, רשימות שיעורים על מסכת סוכה.

³⁰ בתוספות רבינו פרץ ובתוספות רא"ש סדר הדברים הפוך: בתחילה הקושיא על רש"י, ואח"כ הצעת הפירוש של תוספות, אך הקושיא על רש"י זהה בשלושת המקורות. ראוי לציין כי בתוספות רבינו פרץ אין כלל איזכור לכך שהפירוש שהוא מציע לקוח מהגמרא, ואמנם וודאי הוא מניח כי נתון זה ידוע ללומד, אך מכל מקום מודגש כאן אי השימוש בנתון זה כראיה נגד רש"י.

³¹ ראה במאירי (שם): 'מ"מ אותה סוגיא כבר בטל כחה שהרי נשארה בתיובתא דר' יהודה אף באתרוג יבש מכשיר ודריש בהדר דקרא הדר באילנו משנה לשנה ומדלר' יהודה לא קמה אף לרבנן לא קמה ולא דרשינן בה היקשא כלל', וכעין זה בחתם סופר ד"ה והיבש, ובערוך לנר על התוד"ה לולב היבש.

חלק שלישי

הנחות העבודה של בעלי התוספות

פרק שישי: אחידות התלמוד במשנתם של בעלי התוספות

1.1 רקע: הרמוניזציה של התלמוד

בדיון על ההנחות המתודולוגיות של בעלי התוספות בחקר התלמוד, תופסת מקום מרכזי ההנחה בדבר אחידות קורפוס התלמודי, דהיינו שלא תיתכן כל אי התאמה בין חלק אחד של התלמוד לבין משנהו. הנחה זו כשלעצמה בכוחה להוליד ספרות עצומה של קושיות ותירוצים על מנת ליישב את כל חלקי התלמוד אלו עם אלו.

עוד במאה הטי"ז מצא רבי שלמה לוריא, בהקדמתו (הראשונה) לים של שלמה חולין, לאפיין את מפעלם של בעלי התוספות בתכונה זו דווקא:

ונחזור לראשונות, לתלמוד אשר אנו עוסקין בו, ומימיו אנו שותים, לולי חכמי הצרפתים בעלי התו' שעשאהו ככדור אחד, ועליהן נאמר דברי חכמים כדרבונות, והפכוהו וגלגלוהו ממקום למקום, שנראה לנו כחלום מבלי פותר ומבלי עיקר, אלא סוגיא זו אומרת בכה וסוגיא זו אומרת בכה, ולא קרב זה אל זה, ונמצא מיושר התלמוד ומקושר, וכל החתומות יתפשרו, ותוכן פסקיו יאשרו

נמצא עיקר תפקידם של בעה"ת הוא ליישב את הסתירות שבין הסוגיות השונות. וניתן לומר שאף ר"ת עצמו אפיין כך את דרכו (ספר הישר, חלק החידושים, סימן תר):

נראין בעיני בלא מחלוקת לפי דרכי להשוות דברי התלמוד כיון דלא מתני גבי הדדי ולא מפלגינן בהו כל שכן בחד אמורא דלא משנינן הא דידיה הא דרביה. כדפרי' גבי דפין ועדשים. ולגבי דרב אסי דמספקא ליה באחין שחלקו. וטובא איכא דמשני ליה הכי. שאם לא כן איך נסמוך על התלמוד.

ובמקום נוסף (ספר הישר, חלק התשובות סימן נו):

כלל זה יהא [בידך] כי מתוך הילוך השמועה ופשוטה אני מפרשה והקושיות סעד כי אפילו כשיש בתלמוד חייב במקום אחד ופטור במקום אחר אנו מתרצים יפה

כ"ש קושיות אחרות.¹

תכונה זו נתפסה במחקר כלב ליבה של השיטה. כך ניסח זאת אביגדור אופטוביצר במבואו לראבי"ה (עמ' 357): 'שיטת התוספות שהיא בגרעיניתה ישוב הסתירות והשוואת החילופים

¹ ציין לדברים א"ה וויס, דור דור ודורשיו, עמ' 300, עיין מה שהרחבנו בנושא בדיון על הדיאלקטיקה.

בתלמודי. על הזיקה בין תכונה זו לבין ההשוואה בין בעלי התוספות לתלמוד, הצביע צ'רנוביץ (שם):

כשם שהאמוראים עיקר תכליתם היה לאחה את הקרעים והסתירות, שמצאו בין קבצי המשניות ובין הברייתות והתוספות על ידי הויות, פירוקים ותירוצים, אף שהרשות נתונה לבקש יסוד הסתירות הללו בשינוי מקורות ובחלוקים יסודיים שאינם מתאחים, כך איחו בעלי התוספות בפלפולם את הסתירות שנתגלו בין סוגיות השמעות של הגמרא ומימראות האמוראים, הדביקו דבק לדבק, סתמו את הפירצות, וגיבלו ועשו את התלמוד עיסה אחת, מבלי להניח הנחה זו שאפשר שינוי מקורות יש כאן, הויות הויות, ולפעמים יש לומר 'גברא אנברא קא רמית'.

בהמשך הפליג בדבריו:

מלאכה זו של השוואת מקורות וישוב הסתירות והנגודים שממקום למקום שהצטיינו בה בעלי התוספות היא אחת מהיותר יפות והיותר בהירות, בברק השכל, עומק הבקורת, חידוד הרעיון ובבקיאות המפליאה אין לאופן מלאכה זו דוגמה לא בספרותינו ולא בשום ספרות שהיא.

ההנחה המתודולוגית העומדת בבסיס תכונה זו של ספרות התוספות היא כי שוררת הרמוניזציה מוחלטת על כל מרחביו של התלמוד הבבלי. צ'רנוביץ מחליט כי 'התוספות לשיטתם, שהמסדר האחרון של השי"ס יהיה מי שיהיה, כשסידר שני מאמרים המכחישים זה את זה, במסכת זו או במסכת אחרת רחוקה – אין חילוק, - מחויב היה להכריע ביניהם או להעיר על זה, ומשלא הכריע שמע מינה חילוק יש ביניהם'. מתוך כך הוא יוצא לערער, שכן 'אם נניח שמסדרים שונים היו להשי"ס או שלא היה להשי"ס סידור אחרון כל עיקר אין מקום לקושיות כאלו'.² אנו נבקש לבדוק

²דומה שצ'רנוביץ הטיל משא כבד מדי על כתפי המסדר בשיטתם של בעלי התוספות. כך הוא רואה קושי בקושיית התוספות ברכות לא ע"א ד"ה ומוצאו ממנהגו של ר"ע שהיה אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת על הברייתא שהבא לשחות בסוף כל ברכה מלמדין אותו שלא ישחה (צ'רנוביץ החליף את השורש ש.ח.ה בשורש ש.ה.ה), והקושי לדבריו הוא מכך שר"ע קדמון ולא מחוייב לברייתא, וכן קושיית התוספות כתובות קז ע"ב על חנן מהמימרא של היורד לתוך שדה חבירו, ושוב חנן תנא קדמון ולא קשה עליו ממימרא של רב ושמואל, ולכן הסיק צ'רנוביץ שקושיית התוספות היא על מסדר הש"ס, אך ניתן

נקודה זו, דהיינו עד כמה אחדות הקורפוס של הש"ס במשנתם של בעלי התוספות תלויה בהנחה המתודולוגית שיש מסדר לו לש"ס והוא אחראי על היחס בין חלקיו.³

לומר בפשיטות שהקושיא היא על ברייתא שלא תואמת לרבי עקיבא, והרי 'כולהו אליבא דידיה' (סנהדרין פו ע"א), וכן על רב ושמואל שלא תואמים את שיטת חנן במשנה מפורשת, מה עוד שפסק במשנה רבן יוחנן בן זכאי כחנן, וכך נפסקה ההלכה.

³מונח זה 'מסדר הש"ס' כמעט ואינו קיים בספרות הראשונים. מחיפוש במאגר של פרויקט השו"ת מצאתי שמונה מופעים של המונח (בכל ספרות הגאונים והראשונים שבמאגר!), האחד במיוחד לרש"י, נזיר, דף י ע"א, ד"ה ב"ש סברי, והוא מופיע בתוך ציטוט של המפרש מדבריו של 'המור"ה'. מוהרי"ן אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד, ג, עמ' 35 - 60, מרחיב על פירוש זה ומחליט כי הוא לתלמיד ישיבת וורמייזא, סביב דורו של רש"י, ואף משער (עמ' 49) כי הוא לחתנו של רש"י, רבינו מאיר בר שמואל מרמרו, אביהם של רשב"ם ור"ת, שלמד בוורמייזא (ובטעות כתב גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 216, שהפירוש לנזיר שייך ל'פירושי מגנצא', ובהערה 275 שם כתב בשם אפשטיין שהוא שייך לריב"ן, ואמנם הייחוס לריב"ן הוזכר בכמה מקומות, עיין וויס, דור דור ודורשיו ח"ד, עמ' 292, אך דווקא אפשטיין שם שלל ייחוס זה). 'המורה' לפי זה הוא ר' יצחק הלוי או ר' יעקב בר יקר (את המופע הזה של המונח ציין אפשטיין, עמ' 42, כדוגמא לכך שפירוש זה 'מצטיין בבקורת דרכי התלמוד וסגנונו', ואת שייכותו לבית המדרש של וורמייזא). שבעת המופעים האחרים הם מהתוספות, שלושה בפסחים (נט ע"ב ד"ה ולא עולת; סא ע"א, ד"ה שחטו למולין; קטו ע"א, ד"ה מתקיף לה – אגב, מתוך השוואה לתוספות הרשב"א לר"ש משנץ לשני המקורות הראשונים – לפרק העשירי חסר שם – עולה כי בקובץ הקדום אין שימוש במונח זה - במקור הראשון יש 'תלמודא' במקום – כך שאולי זהו סגנון של הר"א מטוך, העורך האחרון, ראה אורבך עמ' 608) וארבעה בחולין (נד ע"א, ד"ה וחזייה לדרב; עז ע"ב ד"ה הריני מתייר; צט ע"ב ד"ה לא במאה; קה ע"א ד"ה אי לימא). יש להוסיף אם כן את מופעיו של מונח זה, אצל תלמיד וורמייזא מצד אחד ואצל בעלי התוספות מצד שני, לתיאוריה של אברהם גרוסמן, שנדונה במבוא לעבודה זו, על ניצניה של שיטת התוספות בישיבות וורמייזא, ראה חכמי צרפת הראשונים, עמ' 439 – 454 (עם זאת, הן אינן שייכות לתוספות האשכנזיות שאותן בייחוד קשר אפשטיין לשיטת וורמייזא, ראה מחקרים בספרות התלמוד ובלשונו שמיית, עמ' 663 ואילך).

דווקא אורבך בספרו לא ייחד מקום כמדומני לאפיון כה מרכזי של בעלי התוספות, אך תא שמע

בא והרחיב את ההנחה המתודולוגית הנ"ל (הספרות הפרשנית, ח"א, עמ' 72):

תפיסה עקרונית נתחדשה, כאמור, ונתעצמה בהדרגה, בבית מדרשם של בעלי התוספות, ולפיה התלמוד כולו – ולמעשה ספרות ההלכה החזליית כולה – היא קורפוס אחדותי. כל חלקיו של הקורפוס אחראים וערבים זה לזה, באופן שלא תיתכן מן הבחינה העקרונית, סתירה מהותית בעולם מושגיו ובמגוון עקרונותיו וכלליו, מהלכיו ומסקנותיו, לכל היקפו, במסגרת המחלוקות הרבות המפורשות בו.... כל בעלי המחלוקת המרובים שבתלמוד, וכל המקשים והמתרצים, היו מודעים כולם איש לקושיית רעהו, אף אם לא תמיד מדובר בנוכחות אישית של כל הדוברים במהלך הסוגיא יחדיו, ויכולים היו לענות תשובה מספקת על כל שאלה שהעמיד לפניהם בעל מחלוקתם, גם אם אין התלמוד טורח לפרנס עד תום את כל השיטות העולות בו... מכיוון שכך הרי אנו יכולים וזכאים, ואולי אף מחויבים, להשלים תובנה זו במהלך למודנו, בכוח סברתנו, מעבר למה שנכלל בסוגיא. כך הדבר לא רק לגבי קושיות תלמודיות שלא תורצו אלא אף לגבי קושיות חדשות, המתעוררות מעצמן אגב לימודינו, וסביר כי חובתנו לשקע עצמנו בלימוד התלמוד יומם ולילה מחייבת אותנו, ממילא, להעלות את מרב הסתירות והקושיות 'החבויות' בכל רחבי התלמוד כדי ליישבן ולהעמיק בכך את

הבנתנו בדברי התנאים והאמוראים

תא שמע מרחיב הן בכמות והן באיכות. בכמות – הוא מחיל הרמוניה זו על כל ספרות חז"ל, ובאיכות – הוא דורש הרמוניה של כל סוגיא עם כל אחת מן השיטות שבמחלוקות השונות בשי"ס, גם הדחיות שבהן, ואפילו עם שיטת המקשן שעלתה בסוגיא כל שהיא.

אנו נבקש לבדוק עד כמה אכן קפדנית היא דרישת ההרמוניזציה של בעלי התוספות, ובייחוד מה עמד בבסיסה של הנחה זו. ניתן להעלות שתי גישות מרכזיות לביסוסה של הנחה זו. הראשונה – גישה ספרותית - היסטורית, הטוענת שמסדר אחד לו לשי"ס וקפדן מאד היה בכתובתו כך שלא אפשר כל אי התאמה, אף קלה שבקלות, בדבריו.⁴ הגישה האחרת – המשפטית, נובעת

⁴ יש למצוא הקבלה לגישה זו ביחסם של חז"ל עצמם למקרא, עיין זאב לוי, הרמנויטיקה, עמ' 17-18:

'חז"ל ראו, כאמור, בתורה מסר אלוקי לאדם, אשר בשל מוצאו האלוקי לא ייתכנו בו סתירות. נובע מזה, כי אם אין סתירות בטקסט המקראי, אזי מבחינה עקרונית אפשרי, או אף הכרחי, לחשוף את רבדיו

מהמחויבות ההלכתית שהיתה להם לבעלי התוספות ביחס לתלמוד, דבר שלא אפשר להכיל אמירות סותרות, ורק כדי להגיע לפסיקה עקיבה והרמונית, הוכרחו בעלי התוספות לאחד את חלקי התלמוד 'ככדור'. גישה משפטית זו דומה במובן מסויים למודל של חקר מדעי הטבע. הפיזיקאי שבודק את תוצאות מעבדתו אינו נדרש (דרך כלל) לכוונתו הסמויה של הבורא, אלא מתייחס לתוצאות כנתונים קיימים שאין להכחישם, וממילא יש לשלב אותם בתיאוריות הקיימות או במקרי הצורך לפתח תיאוריות חדשות שיסבירו את הנתונים החדשים. כך לדוגמה במקרה של עימות בין תוצאות ניסוי מסוים לתיאוריה מקובלת, אם אכן הניסוי בוצע כראוי, לא ניתן יהיה לבטל את הניסוי בטענה שמי שביצע אותו אינו מודע לתיאוריה, שכן תקיפותו של הניסוי, כמו תקיפותה של התיאוריה, אינם תלויים באדם שהגה או ביצע אותם. המדען 'כפוי' להכיר בתקיפותם של הנתונים וממילא עליו ליצור הסבר חדש שיהלום את שלל הנתונים הקיימים. הסבר זה, מבחינת המדען, אינו צריך 'להכנס' למחשבתו של הבורא, אלא נכונותו של ההסבר תלויה אך ורק בהצלחתו להסביר את כל הנתונים. כך היא התמונה, לפי גישה זו, בעניין יחסם של בעלי התוספות לתלמוד. כיוון שהתלמוד התקדש והפך לקאנוני, כל סוגיא מקבלת מעמד של תופעת טבע. ההתאמה בין הסוגיות אינה נדרשת כחלק מאמונה שעורך סוגיא פלונית הכיר את סוגיא אלמונית, אלא כחלק מיצירת תיאוריה המחויבת להכיר בתקיפותם של הנתונים השונים המפוזרים בכל רחבי התלמוד. אין כאן אם כן חשיפת כוונותיו הסמויות של המחבר,⁵

העמוקים יותר, על מנת לסלק וליישב את הסתירות המדומות המתגלעות, כביכול, על פני השטח של הכתוב'.

⁵ על ההבדל בין חשיפת כוונותיו של המחבר לאמירה עצמאית של הפרשן, ראה זאב לוי, הרמנויטיקה, עמ' 25-19, 93, ובייחוד בפרק הי"א: 'מי שולט על היצירה – המחבר או ההרמנויטיקן'. יש לעיין בשאלה אם יש זיקה בין האפשרות שעולה כאן לבין המתודות הסטרוקטוראליסטיות, ראה בספר הנ"ל, עמ' 245, ששלל קשר כזה ביחס לבעלי התוספות. בפתחת ספרו, הספרות הפרשנית לתלמוד (עמ' 13) מבחין תא שמע בין פשט לדרש בפרשנות התלמודית: "אופייה המורכב והמסובך ... של תשלובת ספרותית ענקית זו הקרויה בפנינו 'תלמוד', מביא לידי כך שברוב דפיו, שורותיו וסוגיותיו, אין הטקסט מעלה משמעות ברורה וחד משמעית של 'פשט' אובייקטיבי, אלא על פי אחת מן הדרכים המגוונות שהציעו פרשניו בעבר ובהווה", אך ראה שלום רוזנברג, 'בין פשט לדרש', עמ' 92, שם הוא יוצא כנגד מ"צ סגל שהקביל את החילוק שבין פשט לדרש (בפרשנות המקרא) לחילוק בין אובייקטיביות לסובייקטיביות, ואילו רוזנברג

אלא יצירה של תיאוריה, שעקרונית אין בעיה להגדירה כתיאוריה מחודשת.⁶ ננסה במהלך החלק הנוכחי להכריע בין שתי הגישות על ידי בדיקת התייחסותן של בעלי התוספות לסתירות 'רכות' יותר, דהיינו אי התאמות הקיימות ברחבי הש"ס, שלא פוגעות במסקנות ההלכתיות שנוגעות לעניין. נבחן אם אף שם נחלצים בעלי התוספות ליישב ולאחד, או אולי שם הם מרפים מדרישתם זו. אגב זאת נבחן אם ניתן להסיק על יחסם של בעלי התוספות לשאלת מעמדו של 'מסדר הש"ס'. הדוגמאות הנדונות בחלק זה מציגות תופעה שכיחה: התלמוד מעלה בעיה במקום אחד (להלן: הסוגיא העיקרית) ולא פותר אותה, ואילו במקום אחר (להלן: הסוגיא הזרה) הבעיה נפתרת במפורש או שניתן לפותרה על ידי דיוקים מאותה סוגיא. כאן לא קיימת הבעיה מהגישה המשפטית, שכן ניתן לפתור את הספק על הסוגיא הזרה, ללא שתעלה סתירה לכך מהסוגיא העיקרית. אמנם, הבעיה קיימת לפי התפיסה הספרותית, שכן אם מסדר אחד הוא לש"ס, שיהיב

מציע שם הקבלה הפוכה כמעט. מחברים שונים עמדו על התופעה המפתיעה הקיימת אצל פרשני הרמב"ם, שאף במקרים שהרמב"ם עצמו תירץ את דבריו במשנה תורה (בדרך כלל בתשובותיו להכמי לונלי) באופן מסויים, או אף חזר בו לחלוטין מדבריו שם, עמלו הפרשנים להצדיק את דבריו הראשונים בצורה למדנית, והתכחשו בדרכים שונות לדבריו האחרונים שלו עצמו. ראה על כך: הרב ראובן מרגליות, 'תולדות רבינו אברהם בן הרמב"ם', (בתוך: רבינו אברהם בן הרמב"ם, מלחמות השם), עמ' יג הערה 3; יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, עמ' 72 – 74, והערה 171; ישראל מאיר תא שמע, כנסת מחקרים ב, עמ' 317 – 327; אברהם ליפשיץ, חשיבותם של קטעי הגניזה לחקר הנוסח משנה תורה לרמב"ם, פרק רביעי, עמ' 140-180. על מקרה דומה, בו רצו האחרונים לתרץ את הרמב"ם 'באופן טוב יותר' מתירוצו שלו, אלא ששם נתגלה שהנחת האחרונים מבוססת על נוסח שגוי בתלמוד, ראה ש"ז הבלין, רבי אברהם הלוי מחבר שו"ת גינת ורדים וכני דורו, עמ' 434 – 437.

6 כאמור קשה למצוא אמירות מתודולוגיות ישירות אצל בעלי התוספות, אך הבחנה זו שבין חשיפת קדמוניות לבין יצירת חדשות, עם עדיפות ברורה לאחרונה יש ברש"י לקהלת א:ט: מה שהיה הוא שיהיה וגו' - בכל מה שהוא למד בדבר שהוא חליפי השמש אין בו חידוש לא יראה אלא מה שהיה כבר שנברא בששת ימי בראשית, אבל ההוגה בתורה מוצא בה תמיד חדושי טעמים כענין שנאמר (משלי ה) דדיה ירווך בכל עת מה הדד הזה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו טעם, וכן מצינו במסכת חגיגה שאמר רבי אליעזר בן הורקנוס דברים שלא שמעתן און במעשה מרכבה.

פרקיו זה על זה' (ע"פ לשון הרמב"ם בפתיחת המורה נבוכים), עדיין קשה למה לא נעזר הוא בסוגיא האחרת, והתעלם ממנה בעריכת הסוגיא העיקרית. דרך טיפולם של בעלי התוספות יכול אם כן לשמש אבן בוחן לבירור גישתם בענין מרכזי זה.

דרך עיסוקינו בסוגיות השונות נרחיב את יריעת הבדיקה כך שנבחן, מהזווית של מדוכה זו, את היחס בין הקבצים השונים של בעלי התוספות, בינם ובין ספרות ההלכה של בעלי התוספות, בינם לבין הספרות שקדמה להם, הגאונים הרי"ף ורש"י, ובעיקר: בינם לבין הספרות המקבילה, הראשונים מבית המדרש הספרדי, הפרובנסיאלי ועוד.

נפתח בדברי הרמב"ן (מלחמות ה' למסכת ברכות, יב ע"א מדפי הרי"ף) שריכז כמה סוגיות המקיימות תופעה זו:

ושמעתי שיש מן הגאונים שסמכו הדבר מההיא דאתמר בפרק שלישי רב אמר לא ברית ולא תורה ולא מלכות ברית לפי שאינה בנשים תורה ומלכות לפי שאינה לא בנשים ולא בעבדים ואם אינן חייבים אלא מדבריהם מה ראייה נשים ועבדים לעיקר ברכת המזון שבתורה וזהו דעת הגאונים וסמיכתן בדבר זה ואל תתמה שיש כיוצא בזה בתלמוד בעיות שלא נפשטו במקומן ובמקום אחר מתברר עיקרן שתיים מהן בפרק השולח דאבעיא להו אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן מאי טעמא אי משום דוחקא דצבורא אי משום דלא נגרי בהו ולא אפשוט בדוכתא ואפשיט מההיא דתניא במסכת כתובות נשבית והיו מבקשין ממנה עד עשרה בדמיה וכו' וכן כתבו הגאונים שם ואחרת באותו הפרק מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא ולא אפשיטא כלל ואחרת באותו הפרק מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא ולא אפשיטא כלל ובמסכת כריתות אמרו קסבר מעוכב גט שחרור אוכל ועוד בפרק החובל ביישו ישן ומת מהו ולא אפשיטא ובפי' אלו הן הנחנקין אמר רב ששת ביישו ישן ומת פטור וכך היא גרסתו של רבינו שלמה שם ובפרק אין בין המודר אבעיא להו כהני שלוחי דידן הוּו או שלוחי דרחמנא הוּו ולא אפשיטא ובמסכת קדושין ובמקומות אחרים אמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו ולא אפשיטא מיניה בדוכתא ובגמ' עצמה בפ"ק דערכין דמי ראשי לגבי מזבח מהו נדון בכבודו תיקו והתם אמר בשמעתא דלעיל והא מבעי מבעיא לך כי אבעיא ליה מקמי דשמעית להא מתניתא השתא דשמעית להא מתניתא לא אבעיא לי וכיוצא באלה סתומות ומפורשות רבות במקומות

אחרים כ"ש בכאן שאין פשטא של בעיא זו אלא מסוגיות השמועות ודברי תורה

עניים במקומם ועשירים במקום אחר.⁷

התופעה הנדונית היא ספק שהועלה בסוגיא מסויימת ולא נפשט באותו מקום, וניתן לפשוטו מסוגיא אחרת. לכאורה מצב זה יוצר קושי שכן עורך הסוגיא הראשונה היה צריך להעזר בסוגיא האחרת כדי לפשוט משם את הספק. הרמב"ן טוען כי תופעה זו אינה קשה, שכן דברי תורה עניים במקומם (דוק: 'במקומם', דהיינו בסוגייתם העיקרית)⁸ ועשירים במקום אחר. את הביסוס לכך מוצא הרמב"ן בעובדה שתופעה זו אינה ייחודית, ומצוייה במקומות רבים. שש דוגמאות שונות נזכרות כאן ברמב"ן, ואלו ששת הספקות:

א. ספקו של רבינא בברכות כ ע"ב, אם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן.

⁷סוגיא נוספת, שהרמב"ן פושט את ספקה על פי סוגיא זרה, ולא מזכירה כאן, יש בנדרים יא ע"ב, בנודר בבשר שלמים, אם דנים בו כלאחר זריקת דמים ומותר, או לפני זריקת דמים ואסור. הרמב"ן (הלכות נדרים, פרק ב, דף ד ע"ב, עמ' טז במהד' הרש"ר, הובא בר"ן נדרים, יג ע"א ד"ה ולענין הלכה) פשט להיתר: 'ואע"ג דבעיין לא איפשיטא הכא בדוכתא מסקנא במסכת נזירות (כב ע"ב) דבסיפא מתפיס', אך עיין ריטב"א שם, שהותיר את הספק על כנו. גם ברמב"ם, נדרים, א:טו, פסק לחומרא, ועיי"ש בכסף משנה, שהסביר דעתו, שספיקא הוא. וראה גם משנה למלך, תרומות ד:ב, שבא לפשוט כך איבעיא נוספת, נדרים לו ע"ב, על התורם שלא מדעת בעל הבית, וציין לכלל האמור. לעומת זאת בסוגיא אחרת בנדרים, עא ע"ב-עב ע"א, הסתמקה הגמרא אם גירושין כהקמה או כשתיקה, והרמב"ן שם (הלכות נדרים כג ע"ב, עמ' פד במהד' הרש"ר) בעקבות הרי"ף (וכן הרמב"ם נדרים, יא:יז) כתב שהבעיא לא נפשטה (ולכן אזלינן לחומרא), ואילו הרשב"א שם כתב לפשוט ממימרא של שמואל הסוגיא לעיל, עא ע"א, לקולא דגירושין כשתיקה (וכן פסק המאירי), והסביר באריכות שהגמ' לא פשטה כיוון דבעי למידק ממתני' או ממתניתא, והשווה זאת לסוגיית כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן (ראה להלן סוגיא ה), ואולי הרמב"ן מאן בדברי הרשב"א מכוח החילוק של המהרש"א (עב ע"א על הר"ן ד"ה ולענין), שכתב שדברי שמואל יכולים להתפרש על מיתה דווקא ולא על גירושין.

⁸ כך הוא נוסח גם בירושלמי ר"ה, פ"ג ה"ה, דף נח ע"ד, וכן במשנת רבי אליעזר (ניו יורק תרצ"ד), עמ' 26, וכן הובא בתוספות כריתות, יד ע"א, ד"ה אלא דרפרם, אך באוצר המדרשים (אייזנשטיין), עמ' 286:

'עניים במקום אחד, ועשירים במקומות אחרים'.

- ב. ספק הגמרא בגיטין מה ע"א, אם דין המשנה שם, שאין פודין את השבוין יתר על כדי דמיהן הוא משום דוחקא דציבורא או דלא נגרי בהו.
- ג. ספק הגמרא בגיטין מב ע"ב, אם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא.
- ד. ספקו של רבי אבא בר ממל בבבא קמא פו ע"ב, אם המבייש ישן ומת חייב או פטור.
- ה. ספק הגמרא בנדרים לה ע"ב, אם כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא.
- ו. ספקו של רבה בערכין ה ע"א, אם המקדיש דמי ראשו למזבח נדון בכבודו או לא.
- כאמור, הרמב"ן מסתפק בהצגת הסוגיות כדי להוכיח את הכלל שטבע, דהיינו שהסוגיא העיקרית מתעלמת לעתים מאינפורמציה המצויה בסוגיא אחרת אינפורמציה שהיתה יכולה לתרום לפתרון ספק בסוגיא העיקרית. נעבור כעת לבדיקת שיטתם של בעלי התוספות⁹ וראשונים אחרים בסוגיות אלו.

2. ספקו של רבינא בברכות כ ע"ב, אם נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן

ברכות כ ע"ב:

אמר ליה רבינא לרבא: נשים בברכת המזון, דאורייתא או דרבנן? למאי נפקא מינה - לאפוקי רבים ידי חובתן. אי אמרת (בשלמא) דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, (אלא אי) + מסורת הש"ס: [ואי] + אמרת דרבנן - הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר - אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. מאי? - תא שמע, באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה; אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. אי אמרת בשלמא דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן - אתי דרבנן ומפיק דאורייתא? - ולטעמך, קטן בר חיובא הוא? - אלא, הכא במאי עסקינן - כגון שאכל שיעורא דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן.

הסוגיא כאן מנסה אמנם לפשוט את הספק אך דוחה את הנסיון, וכך נותר הספק בעינו. בתחילת הציטוט שהובא לעיל ממלחמות ה', מביא הרמב"ן את 'יש מן הגאונים', שפתרו את הספק על פי דברי רב, לקמן מט ע"א:

⁹ היחס שבין בעלי התוספות לרמב"ן, ובייחוד השפעתם עליו, נדונה אצל תא שמע, הספרות הפרשנית

לתלמוד, ב' עמ', 38 – 49, וכן ראה: משה הלברטל, על דרך האמת, עמ' 84 הערה 101.

דאמר רב חננאל אמר רב: לא אמר ברית ותורה ומלכות - יצא. ברית - לפי

שאינה בנשים, תורה ומלכות - לפי שאינן לא בנשים ולא בעבדים.

הוכחתו של רב תקיפה רק אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא, שכן אם לא כך, יוצא שכל החייבים בברכת המזון אכן שייכים בברית תורה וארץ. עולה אם כן מסוגיא זו, שנשים בברכת המזון דאורייתא, עד כאן דברי אותם גאונים.¹⁰ מעתה - קושי בדבר, מדוע לא פשטה הגמ' עצמה בסוגייתה העיקרית (כ ע"ב) את הספק מהסוגיא הזרה. הרמב"ן, כאמור, תחת לפתור את הקושי מאבחן כאן תופעה כללית בתלמוד, שסוגיא עיקרית לא משתמשת בכל הנתונים שבש"ס כדי לפתור את ספיקה.¹¹ תוספות אינם מתייחסים באופן ישיר לקושי הנוצר מהשוואת הסוגיות, אך מתוך דבריהם בסמוך סר הקושי מאליו. על עיקר ספיקו של רבינא הם דנים:

¹⁰ במקום אחר (חידושי לתלמוד, ב"ב פא ע"א) התחבט הרמב"ן בפירושה של סוגיא זו בברכות ובהכרעתה. מהרי"ף משמע שחיוב האשה בברכת המזון הוא דאורייתא, וכן הביא הכפתור ופרח (סוף פרק כה, הובא באוצר הגאונים, ח"ב, עמ' 25), בשם רב האי גאון. בעל המאור הותיר זאת כבעיא דלא אפשריטא, וכן ברמב"ם, הל' ברכות (ה:א) וברא"ש (פ"ג סימן יג) ובשו"ע (קפו:א). המנהיג (מהד' רפאל, עמ' רכ) ורבינו יונה כאן בברכות פסקו שאשה חייבת רק מדרבנן, וכ"כ הנמוקי יוסף ב"ב שם. מכל מקום קשה לתלמוד מתוך שיטת הפוסקים על קבלתו או אי קבלתו של הכלל שטבע הרמב"ן, שכן גם לפוסקים שחייבת דאורייתא יש נימוקים אחרים מלבד הסוגיא לקמן, עיין ברב האי גאון ובראב"ד, וגם לפוסקים שאשה פטורה מדאורייתא, או שמותרים את ההכרעה בספק, יש אפשרות לדחות את הראיה מהסוגיא לקמן על פי דברי התוספות שכתבנו בפנים. אמנם הרמב"ן הביא בשם 'גאונים' שפשטו את הספק מתוך הסוגיא לקמן, ולמרות שלא איתרתי במי המדובר יש כאן לכאורה מקור קדום לכללו של הרמב"ן, אלא ששימוש חד פעמי כגון זה אינו דומה לניסוח כלל שכוחו יפה בסוגיות רבות כמו שעשה הרמב"ן, כך שעדיין נראה שהרמב"ן הוא הראשון שטבע כלל זה, אך ראה לקמן בסוגיא על ביישו ישן ומת, שכבר קדמו האור זרוע.

11 המאירי על אתר מציין שיש המערערים על כללו של הרמב"ן (אך כדרכו - ללא הזכרת שמות, לא של הרמב"ן ולא של המערערים): 'ואעפ"י שיש מערערין בה מצד מצד שלא הובררה כאן ואין דבר המסתפק במקומו מתברר שלא במקומו, אף זו מקומה היא, ולא עוד אלא שמצינו הרבה בתלמוד מסופקות במקומן ומתבררות שלא במקומן'. מוזכרת כאן אם כן שיטה שאינה מסכימה לפשוט ספק שנותרה בו סוגיה אחת

נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן - פי' הקונטרס דסלקא דעתך דלא מחייבי מדאורייתא משום דכתיב על הארץ הטובה ונשים לא נטלו חלק בארץ ומה שנטלו בנות צלפחד חלק אביהם נטלו. ותימה כהנים ולוים נמי תבעי שהרי לא נטלו חלק בארץ וא"כ לא יוציאו אחרים ידי חובתן בברכת המזון¹² אלא י"ל דטעמא משום דכתיב על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה ואמרינן לקמן (דף מט.) מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הווי אלא מדרבנן או דלמא כיון דלא שייך בהווי שפיר דאורייתא והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי בברית ותורה.

מהו אם כן מקור הספק? מדוע שנשים לא יתחייבו בברכת המזון מדאורייתא? נחלקו: רש"י פירש לפי שאינם בירושת הארץ. תוספות דחו את פירושו, ותלו את הדבר בשיטה (מט ע"ב) שמי שלא אמר ברית ותורה בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו, וכיוון שנשים לא שייכות באמירה זו, האם הם חשובות כגבר שלא אמר, דהיינו פטורות מדאורייתא, או שכיוון שאין הן שייכות בדבר, חובה זו

מסוגיה אחרת. מסתבר שסיבת ההתנגדות היא שמעשה כזה טומן בחובו את הטענה כי עורך הסוגיא שנותר בספק לא היה מודע לדברי הגמרא בסוגיא האחרת, מה שמתנגד לתפיסה ההרמונית של התלמוד. ואמנם הרמב"ן כדי להגן על עצמו מטענה זו משתמש בעקרון דברי תורה עניים במקומן וכו', אך נשאלת השאלה מהי התפיסה העומדת בסיס עקרון זה (לפחות בעיניו של הרמב"ן), האם מונחת כאן אמירה על חוסר ההרמוניה של התלמוד, או אולי נטען כאן כי עורך של סוגיא פלונית, למרות מודעותו למקור האחר, אינו אמור למצות את הדיון, ובנקודות מסוימות הוא הותיר ללומד את העבודה, מעין מה שמקובל לומר ברמב"ם שסמך על מה שכתב במקומות אחרים. וראה מה שנדון לקמן בדברי התוספות בסוגיית כהני שלוחי דידן או שלוחי דשמיא, ובדברי המגיד משנה בהלכות נזקי ממון בהקשר לסוגיית בייש ישן ומת, שמעלים את הסברא שעורך הסוגיא התעלם במכוון מהמקור האחר משום שרצה לפשוט ממקור תנאי דווקא.

¹² ובשלטי גבורים יא ע"ב אות ה אכן פירש כך ברש"י: וכהנים ולוים לפירוש רש"י אינן חייבין בברכת המזון (!) ולפירוש התוספות והמרדכי חייבין, וראה בהערות המהדיר על התוספות רא"ש על אתר, שהביא מהעיניים למשפט שהוכיח שאף לרש"י הם חייבים.

של דף מט ע"ב לא אמורה לגביהן. יוצא מדברי התוספות שכל ספיקה של הגמרא הוא רק לשיטות שחולקות על רב, שהרי לשיטת רב, לא רק שניתן לפשוט את הספק ממבנה טיעונו כמו שאמרו הגאונים שברמב"ן, אלא הרבה מעבר: אין כלל מקום לעורר את הספק, שכן אין כל סיבה לפטור את הנשים מחיוב. הדברים מפורשים יותר, וגם מיוחסים יותר, בקובץ קדום יותר של תוספות לברכות, שהוא המקור לתוספות שלנו,¹³ תוספות רבי יהודה שירליאון (כ ע"ב, ד"ה נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא או דרבנן):

פירש"י ז"ל ... תימא לה"ר אלחנן ז"ל נהי דגר יכול לומר שהנחלת לאבותינו בברכת המזון ... מ"מ איך יוציא אחרים ידי חובתן כיון שאין לגרים חלק בארץ כמו נשים ... ועוד הקשה ... איך יוציאו כהנים אחרים בברכת המזון ידי חובתן ... ואם היינו מפרשים שום טעמא דהכא דמיבעיא ליה בנשים משום דאמר לקמן בפי' ג' שאכלו אם לא אמר ברית ותורה וחיים ומזון בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, והשתא קא מיבעיא ליה כיון דלא הוה מצי למימר ברית ותורה הוה מדרבנן, או דילמא דהיינו דווקא באנשים שהם בני ברית ותורה, אבל נשים לא שייך בהו והוה דאורייתא, ולית ליה הא דרב דאמר יצא לפי שאינה בנשים וצ"ע.

למדנו שהמקשן הוא רבינו אלחנן, בנו של ר"י הזקן, ואולי התרצן הוא ר"י שירליאון עצמו.¹⁴ מכל מקום מלבד הוספות שיש כאן על התוספות המקוצר 'שלנו' מסיום הדברים אנו למדים על

¹³ אף התוספות 'שלנו' לברכות מבית מדרשו של ר"י שירליאון, אלא שנערך כשני דורות אחריו, וקיצר הרבה את לשונו, ראה אורבך, בעה"ת, עמ' 600 – 601. על ר"י שירליאון ראה עוד: תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד ח"ב, עמ' 107 – 108.

¹⁴ שמא יש להקדים תירוץ זה לר"ת. כך מופיע בהגהת אשר"י בבא בתרא פרק חמישי סימן יא: 'גר מביא בכורים ואין קורא משום דלא מצי אמר אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו ומכח זאת המשנה לא היה מניח ר"ת לגרים לזמן וקתני נמי כשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר א-להי אבות ישראל וכשהוא בבית הכנסת אומר א-להי אבותיכם ואם היתה אמו מישראל אומר אבותינו ור"י אומר דלא קיי"ל כהיא משנה אלא כרבי יהודה דאמר בירושלמי דגר מביא וקורא מ"ט דכתיב אב המון גוים נתתיך ... ור"ת אומר דההיא דירושלמי משבשתא היא ובה"ג פוסק כר"ת ורבינו שמשון אומר דאע"ג דאמו מישראל נהי דמצי למימר לאבותינו מ"מ אין חייב מן התורה בברכת המזון ואין יכול להוציא את אחרים דכתיב וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך ולא היה לו חלק בארץ ומהאי טעמא מספקא ליה לגמרא אם נשים חייבות

ההדגשה בחילוק בין דברי רב בדף מט לבין הספקן בסוגייתנו ש'לית ליה הך דרב'. גם בתוספות הרא"ש על אתר מובאים הדברים כעין לשונו של ר"י שירליאון, דהיינו עם ייחוס הקושיא לרבינו אלחנן, התירוץ בשם יש אומרים, והסיום שלספקן כאן 'לית ליה הא דרב'. פשוט אם כן, שלפי תוספות כלל לא ניתן להיעזר בדברי רב כדי לפתור את הספק בדף כ ע"ב. יש כאן אמנם פירוש למדני מחודש בצדדי הספק של הגמרא, שמוביל בסופו של דבר לחילוק בין הדוברים, דהיינו הספק בדף כ הוא לדעת החולקים על רב, והסוגיא בדף מט מצטטת את רב. הרמב"ן, שהשתמש בסוגיא זו כדי להוכיח את שיטתו וודאי הבין את הספק בגמרא כרש"י. ואכן כך מפורש בחידושו לבבא בתרא, פא ע"א:

ויש ששואלים היאך מוציאין שאר הגרים את הרבים ידי חובתן בברכת המזון אע"פ שאמו מישראל שהרי לא נטלו חלק בארץ ומדרבנן ניהו כדאמרינן במסכת ברכות (כ' ב') דנשים בברכת המזון דרבנן וטעמא דמילתא משום דלאו בת נחלה היא, וא"ת אין הכי נמי שאין מוציאין אחרים ידי חובתן כשאכלו שיעורא דאורייתא, א"כ כהנים נמי לא יוציאו אחרים דתניא בתוספתא הכהנים מביאין ולא קורין לפי שלא נטלו חלק בארץ ר' יוסי אומר כשם שנטלו לויים כך נטלו כהנים, ורב חסדא כהן היה וברוך בי ריש גלותא (שם מ"ט א') ואין ספק שמוציאין את הרבים ידי חובתן, ואפשר משום דקיימא לן כר' יוסי ולר"מ נמי איפשר דסבירא ליה שאין ברכת המזון תלויה בחלק הארץ ובעיין דבפי' מי שמתו אליבא דר' יוסי, ולפי זה צריך לזהר שלא יברך גר לישראל כשאכל שיעורא דאורייתא, כדרך האשה, ויש מפרש פירוש אחר באותה שמועה שבמסכת ברכות.

בברכת המזון מן התורה ולא נהירא דלגבי נשים הוי טעמא לפי שאין ברית בנשים ולא משום דכתיב אשר נתן לך. פר"י. מהרי"ח. מספר נקודות חשובות עולות מקטע זה. הוויכוח בין ר"ת לר"י (הזקן) נסוב על השאלה אם גר יכול לומר 'לאבותינו' בברכת המזון, וממילא אם הוא יכול להוציא אחרים. רק רבינו שמשון (משנץ?) העלה את הבעיה הנוספת של אי נחלת הארץ, שזו הבעיה לדבריו גם בנשים. על כך הקשה בעל ההגהות [רבי ישראל מקרמז, ראה בעה"ת, עמ' 249 – 250], שהבעיה בנשים אינה הארץ אלא הברית. יוצא אם כן שר"ת ור"י שדנו רק מטעם הנוסח לאבותינו אף הם הבינו כנראה שספק הגמרא על נשים הוא לא בגלל הארץ כרש"י אלא בגלל הברית כתוספות, ומכאן שתירוץ זה קדום עד ר"ת עצמו.

הקושיא על גרים וכהנים נובעת כאמור רק מפירוש ושל רש"י שהספק באשה הוא בגלל חלקה בארץ, ותירוצו של הרמב"ן הוא כי הכהנים לפי רבי יוסי נחשבים שנטלו חלקם בארץ. המעניין הוא כי בסוף הדבור מציין הרמב"ן כי יש מי שמפרש פירוש אחר בשמועה בברכות, ומסתבר מאד שכוונתו לפירושם של בעלי התוספות, ממנו יוצא שהקושיא על כהנים וגרים נעקרת. אף תלמידו של הרמב"ן, הרשב"א, הביא בחידושו על ברכות את פירושו של רש"י בתחילה ואחר כך את פירושם של התוספות בשם 'ויש מפרשים':

בעא מיניה רבינא מרבא נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא או דרבנן. וא"ת מאי קא מבעיא ליה והא מצות עשה שלא הזמן גרמא היא פרש"י ז"ל משום דכתיב וברכת על הארץ הטובה אשר נתן לך ונשים לא נטלו חלק בארץ, וא"ת א"כ אף בעבדים [וגרים] כן שאף הן לא נטלו חלק בארץ ולבעי מיניה נשים ועבדים [וגרים] וי"ל דשאני גרים שהם זכרים ושם זכרים נטלו חלק בארץ, וי"מ דאיסתפקא ליה משום דאמרינן לקמן בפי' שלשה שאכלו [מ"ט א'] דכל שלא אמר ברית ותורה בארץ בברכת המזון לא יצא ידי חובתו, והלכך נשים דלא אפשר להו למימר ברית ותורה אף הן אינן חייבות דאורייתא ולית ליה הא דרב דאמר התם יצא לפי שאינו בנשים.

את השאלה כיצד הביא הרמב"ן במלחמות את הראיה מסוגיא זו, ללא ההסתייגות שיש בה פירוש אחר של בעה"ת שמקעקע את הראיה, ובחידושו לבבא בתרא הוא עצמו רמז ככל הנראה לפירושם, ניתן ליישב על ידי דברי תא שמע על תהליך התקרבותו של הרמב"ן לבעלי התוספות לאחר כתיבת המלחמות.¹⁵

3.1 ספק הגמרא בגיטין מה ע"א, אם דין המשנה שם, שאין פודין את השבויין יתר על

כדי דמיהן הוא משום דחוקא דציבורא או דלא נגרי בהו

¹⁵הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 43, שם מדבר המחבר על: 'תהליך של התקדמות ברורה מנטייה ספרדית גלויה, ניכרת לכל אורכו של ספר ה'מלחמות' שכתב הרמב"ן בצעירותו, שם מרובה לאין ערוך משקלו של החומר הספרדי הקלסי על פני החומר שמקורו בבתי המדרש של בעלי התוספות, לקראת אוריינטציה צרפתית ברורה בחידושים, שם מרובה משקלו של החומר הצרפתי – בכמות ובאיכות – על פני החומר הספרדי העתיק'.

גיטין מה ע"א :

מתני'. אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם; ואין מבריחין את השבויין, מפני תיקון העולם; רשב"ג אומר: מפני תקנת השבויין. גמ'. איבעיא להו: האי מפני תיקון העולם - משום דוחקא דצבורא הוא, או דילמא משום דלא לגרבו¹⁶ ולייתו טפי? ת"ש: דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב. אמר אביי: ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד? דילמא שלא ברצון חכמים עבד.

להלן נתמקד ברישא של המשנה. הטעם לאיסור, 'מפני תיקון העולם', אינו מבואר דיו, ובגמרא הסתפקו אם החשש הוא להגברת פעולות השבי או לפגיעה הממונית בציבור.¹⁷ הגמרא מנסה לפשוט את הספק מהמעשה בלוי בר דרגא שפדה את בתו בסכום מופקע, מה שתואם לאפשרות שטעם האיסור הוא דוחקא דציבורא, אך הנסיון נדחה בטענה שאין וודאות שמעשהו של לוי בר דרגא היה ברצון חכמים.

קושיא על מהלך הסוגיא בגיטין עולה מהשוואתה לסוגיא בכתובות נב ע"א-ע"ב:

תנו רבנן: נשבית, והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה - פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך, רצה - פודה, רצה - אינו פודה; רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהם, מפני תקון העולם. הא בכדי דמיהן פודין, אע"ג דפרקונה יותר על כתובתה; ורמינהי: נשבית, והיו מבקשין ממנו עד עשרה בכתובתה - פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך, רצה - פודה, רצה - אינו פודה; ר"ש בן גמליאל אומר: אם היה פרקונה כנגד כתובתה - פודה, אם לא - אינו פודה; רבן שמעון בן גמליאל תרי קולי אית ליה.

למסקנת הסוגיא רשב"ג מקל בשניים: הבעל לא חייב לפדות את אשתו הן אם דמי הפדיון עולים על דמי שוויה של האשה, והן אם דמי הפדיון עולים על דמי כתובתה. לעומת זאת ת"ק בברייתות מחמיר ומחייב את הבעל לפדות במקרים אלו. לכאורה המחלוקת בין ת"ק (הראשון) ורשב"ג

¹⁶ בחלק מעדי הנוסח והראשונים: 'ניגרו בהו', עיין דק"ס השלם, ובערוך, גרב א': 'נגרבו', ועיי"ש בערוך השלם.

17 דבר חידוש יש בספר חסידים (מקיצי נרדמים, תתתקמ"ה; מרגליות, תתקכ"ו), שביסס את דין המשנה על פסוק: 'כתוב (נחמ' ה' ח') ואומרה להם אנחנו קנינו את אחינו היהודים הנמכרים לגוים כדי בנו מכאן אמרו אין פודין את השבויים אלא בכדי דמיהן', ולא מצאתי מקור לדרשתו זו.

תלויה בצדדי הספק בסוגיית גיטין מה. דעת ת"ק תואמת לנימוק של דוחקא דציבורא (כאן הבעל פודה ולא הציבור), ודעת רשב"ג תואמת לנימוק של לא ליגרבו. הקושיא אם כן היא מדוע הגמרא בגיטין לא תלתה ספק זה במחלוקת התנאים בכתובות.

הרמב"ן עצמו בחידושו לגיטין התייחס לקושיא זו, וגם שם השתמש בכלל שהוזכר במלחמות ה' :

וקשיא לן ותפשוט ליה מדתניא בפי נערה שנתפתתה נשבית והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה וכו' רשב"ג אומר אין פודין את השבוין יותר מכדי דמיהן מפני תקון עולם ואוקימנא התם ואע"ג דפרקונה כנגד כתובתה אלמא אע"ג דליכא דוחקא דציבורא אין פודין, ואי אמרת משום דרבנן פליגי עליה תפשוט דתנאי היא, ויש שמחלקים בה אבל דברי הבאי הם

וי"ל בטעמא דתקנתא פליגי התם והכא הלכה או אין הלכה קא מיבעיא לן, אבל מצאתי לר"ח ולרבינו יצחק ז"ל שפסקו שם הלכה כרשב"ג והשמיט רבינו בכאן בעיא זו, ומדבריהם למדנו דמתני' רשב"ג דהתם היא, וכן משמע מדקאמר התם כי האי לישנא דמתני' אין פודין את השבוין יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם ש"מ דת"ק לית ליה תיקון העולם כלל בזו ומתני' רשב"ג היא ואע"ג דפליג בסיפא לאו מכלל דרישא לאו רשב"ג, אי"נ רבנן נמי כרשב"ג ס"ל בהא ורישא דמתני' סתמא דרבים היא וההיא סתמא לאו סתמא היא אלא יחידאה הוא, אלא שמן התימה הוא שלא נפשטה בעיא זו בכאן, אבל מצינו כיוצא בה בתלמוד, שהרי בפרק זה (מ"ב ב') מעוכב גט שחרור אם אוכל בתרומה אם לאו בעיא ולא איפשיטא ובפי המביא אשם תלוי במס' כריתות (כ"ד ב') אסיקנא דרשב"ג סבר מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, וכן כתב הנגיד בהלכתא גברתא דמתני' סתמא כרשב"ג דהתם והלכתא כותיה

הפיסקה הראשונה עוסקת בהצגת הקושיא. להלן נראה שבעלי התוספות הציגו קושיא זו מהזווית של ת"ק, דהיינו מדוע לא פשטו בגיטין על פי ת"ק דכתובות, שהטעם הוא משום דוחקא דציבורא. ניתן לראות שקושייתו של הרמב"ן הפוכה מקושיית התוספות. בעוד שהתוספות רצו לפשוט את הספק של סוגיית גיטין מת"ק דכתובות, הרי שהרמב"ן מבקש לפשוט אותו דוחקא מרשב"ג (וממילא שפשיטת הספק היא לכיוון ההפוך, דלא ליגרבו), אלא שמיד הוא מעלה אפשרות להרחיב את הקושיא ולפשוט דתנאי היא, כפי שהצגנו בתחילת הדיון. אפשרות זו חיונית להבנת המשך דבריו בהם הוא רומז לחילוק מסויים ביו הסוגיות שיש שרצו להעלותו אך דוחהו בחריפות בלי

שבאר את תוכנו.¹⁸ מסתבר שכוונתו לחילוק של בעלי התוספות, ולפי זה החילוק מתייחס רק להצגה האחרונה של הקושיא, שמתייחסת גם לאפשרות דנפשוט מרבנן (כחלק מה'כתנאי'), שהרי אם הקושיא היא דלפשוט מרשב"ג חילוקם של התוספות אינו מתרץ דבר.

האפשרות הראשונה שהרמב"ן מעלה ליישוב הסוגיות ממשיכה את ההתייחסות להצגה האחרונה של הקושיא, דהיינו שמחלוקת התנאים בכתובות מייצגת את שני צדדי הספק. הסיבה שהסוגיא בגיטין לא פשטה משם את הספק היא, שבעוד התנאים בכתובות אכן נחלקו בנימוקה של הגזירה, הסוגיא בגיטין מסתפקת בפסיקת ההלכה, האם כצד שמשקף ת"ק או כצד שמשקף רשב"ג.

אפשרות זו אינה נדחית במפורש, אך הרמב"ן אינו נוטה לאמצה, וזאת הן בעקבות פוסקים שקדמו לו, והן מתוך דיוק בלשון התנאים. הפוסקים שקדמו לו הם הרי"ף והרבינו חננאל שפסקו בכתובות כרשב"ג בניגוד לכלל יחיד ורבים הלכה כחיד. כהסבר לכך מייחס להם הרמב"ן הבנה חדשה ליחס שבין הסוגיות. ההבנה החדשה היא בעצם קבלת הקושיא בהצגתה הראשונית: אכן ניתן לפשוט מרשב"ג את הספק שבסוגיית גיטין לצד של 'לא לגרבו'. לפני שהוא מתייחס לקושיא שבדבר (מדוע אכן לא פשטו אותו בגמרא) הוא מבסס את היחס הזה שבין הסוגיות על פי דיוק בלשון התנאים. המשפט 'אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהן' שמופיע במשנת גיטין חוזר מילה במילה בדבריו של רשב"ג בכתובות, מה שמוכיח שמשנת גיטין היא בעצם רשב"ג עצמו. אמנם הרמב"ן מודע לבעיה שבסיפא רשב"ג חולק, אך לכך הוא מציע שני פתרונות, או שהמחלוקת בסיפא אינה מוכיחה דבר על הרישא, כך שמבנה המשנה הוא: רשב"ג – רבנן – רשב"ג (הקושיא היא מדוע ברישא דעתו מוצגת בסתמא, ולא כחלק ממחלוקת כמו ברישא). הפתרון האחר הוא שכיוון שבסיפא ישנה מחלוקת והרישא היא בסתמא צריך לומר שהרישא כוללת הן את דעתו של רשב"ג והן את דעת ת"ק דסיפא, אך עדיין אין זו דעת ת"ק דכתובות. מכל מקום המסקנה היא שמשנת גיטין תואמת את דעת רשב"ג דכתובות, ורשב"ג הוא התנא ברישא של משנת גיטין.¹⁹

מכאן שדברי רשב"ג בכתובות יש בהם כדי ללמד על פישרה של משנת גיטין, דהיינו שהנימוק

¹⁸ וראה אצל תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 46 – 47, על דוגמא נוספת בה הרמב"ן דוחה

את דברי תוספות ללא נימוק, ומסתפק במילים: ואני אומר שאין עיקר קושייתם קושיא כלל".

¹⁹ עיין תוספתא כפשוטה עמ' 837, ששחזר את משנתו המקורית של רשב"ג.

לתקנה הוא דלא לגרבו,²⁰ ואילו משנת גיטין, סתם משנה, מלמדת שבמחלוקת בכתובות הלכה כרשב"ג. כמו שפסקו הר"י והר"ת, שכן הלכה כסתם משנה.²¹

²⁰ הרשב"א מוסיף שזוהי דעת הירושלמי וגרסין בירושלמי אין פודין את השבויים מפני תיקון העולם דלא ליגרו שביי ומיית', אך לפנינו בירו' ליתא 'דלא ליגרו דביי ומיית', עיי' תוספתא כפשוטא, עמ' 837 הערה 44. לעצם העניין גם התוספות (ראה להלן) תירצו את הסוגיות לצד דלא לגרבו, וכן רווח בפסיקה: המקח והממכר, סוף שער ס'; ראב"ן, גיטין פרק ד (עמ' רפ"ב); רמב"ם, מתנו"ע ח"ב; שו"ע, יו"ד רנ"ב:ד. ברם, ברבינו ירוחם, מישרים, נתיב ל"ב ח"ג: 'ועכשיו נהגו לפדות תלמידי חכמים יותר מקצבתן ומכדי דמיהם דסבירא להו משום דוחקא דצבורא' (ובתוספות וראשונים אחרים התירו בת"ה ללא תלות בטעם של דוחקא דציבורא), וכן הר"ן (גיטין מה ע"א), לאחר שהביא באריכות את טיעונו של הרמב"ן לפשוט מרשב"ג כצד דלא לגרבו, סיים: 'ולי בעיין לא מפשטא דכיון דחיישינן לדוחקא דצבורא כ"ש דאיכא למיחש לדוחקא דבעל שלא לחייבו בתקנת חכמים לפדותה יותר מכדי דמיה', דהיינו שלמרות שקבל את החלק הראשון של טיעון הרמב"ן, שהלכה כרשב"ג בכתובות, מכל מקום ערער על פשיטת הספק דגיטין על פי זה, וכ"כ הר"ן בגליון לרי"ף כתובות יט ע"א, אך בגליון לרי"ף גיטין כג ע"א הוסיף עוד שאע"פ שלא נפשטה כיון שאיכא למיחש לתקלה חוששין לצד דלא לגרבו ושב ואל תעשה שאני (וראה מה שהקשה על דבריו בים של שלמה על אתר, סימן סו), אך בסיום דבריו חזר לצדד דמשום דוחקא דצבורא הוא כלוי בר דרגא, וכעין זה בספר חדושי נמוקי יוסף, כתובות: 'וק"ל כרשב"ג שאין כופין לבעל לפדות יותר מדמיה דחיש' לדוחקא דידיה כמו דחיש' לדוחקא דציבורא ... ומיהו אם רצה פודה אפי' בכל ממון שיש לו'. מערעור זה של הר"ן נמצינו למדים שלא ניתן להוכיח מהראשונים הקדומים שנזכרו אצל הרמב"ן, הנגיד, הר"ח והר"י ככאלה שפסקו בכתובות כרשב"ג בגלל המקבילה למשנתנו, לא ניתן להוכיח מהם, שגם את הספק בסוגייתנו הם פשטו כרמב"ן, כך שגם בסוגיא זו הרמב"ן הינו מקורי בשימוש בכלל הנדון.

21 לעומתו, בעלי התוספות, מתוך מה שהם דנים בסתירה רק בין שיטת רבנן דכתובות לסוגיית גיטין, ראה להלן, כנראה פוסקים כרבנן, [וכך פסק בהלכות גדולות (מהד' ה'הדסהיימר, ח"ב, עמ' 258 ועיי"ש בשנו"ס)], וכך מפורש ברא"ש כתובות פ"ד סימן כב בשם הרמ"ה, ואעפ"כ הסבירו את הצד דלא לגרבו,

כעת נותר ליישב את הקושיא מדוע לא פשטה סוגיית גיטין את הספק מדברי רשב"ג בכתובות. כאן חוזר הרמב"ן לכלל הנדון לעיל, אך ללא ההסבר שבמלחמות ה' (ידברי תורה עניים במקומן ועשירין במקום אחר), ואף ללא ניסוח הכלל עצמו. הוא מסתפק בציון לדוגמא נוספת ותו לא. והנה, כבר הוזכר שתוספות, מציג קושיא זו רק מהזווית של ת"ק, דהיינו מדוע הגמרא לא פשטה מת"ק שהטעם הוא דוחקא דצבורא, כך גם בתוספות גיטין (מה ע"א), ומפורש יותר בתוספות כתובות (נב ע"א):

והיו מבקשין ממנה עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה - וא"ת והא דבעי בפי השולח (גיטין דף מה. ושם) אהא דתנן אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם אי משום דוחקא דציבורא הוא או משום דלא ליגרו בהו טפי תפשוט מהכא דמשום דוחקא דציבורא דקתני דפודה עד עשרה בדמיה ניתן לשער שמשום שרשב"ג חולק על הסיפא של משנתנו בעניין אין מבריחין את השבויין, משמע להו לתוספות שאף ת"ק דרישא אין הוא רשב"ג, ולכן לא ניתן לפשוט את הספק מרשב"ג דכתובות. מכל מקום בתירוצם מחלקים תוספות (שם) בין המקרים:

וי"ל דאפי' לטעמא דלא ליגרו וליתו טפי לא תקינו שלא יוכל לפדות אדם את עצמו יותר מכדי דמיו שהרי עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו (איוב ב) והכא אשתו כגופו והא דבעי התם למיפשט מהא דלוי פרקיה לברתיה עד תליסר אלפי דינרי היינו משום דאין בתו כגופו.²²

חידוש התוספות, שעל אשתו לא חלה ההגבלה שאין פודין את השבויין וכו', חידוש כפול הוא, הראשון, שאדם יכול לפדות עצמו יותר מכדי דמיו (בהתבסס לכאורה על פסוק מאיוב, ראה

וזה הצד ההופכי לר"ן ולנמוק"י בהערה דלעיל, שאע"פ שפסקו כרשב"ג, העלו את האפשרות ששיטה זו היא משום דוחקא דציבורא.

22 שיטה זו מקורה בתוספות שנגזר לכתובות (התוספות 'שלנו', הן לכתובות והן לגיטין, הוא כנראה תוספות טוך, אורבך עמ' 625 – 629, 633 – 634, וראה שם על היחס בינו לבין תוספות שנגזר, וכן בעמ' 289 בדבר התוספות שנגזר לכתובות וייחוסן), וכן הובאה בתוספות הרא"ש לכתובות. הריטב"א לכתובות ייחס שיטה זו לר"ת עצמו, וראה עוד בהערה הבאה.

להלן), והחידוש השני, המבוסס על הראשון, הוא, שכיוון שאדם יכול לפדות עצמו הרי שגם את אשתו הוא יכול לפדות, שכן אשתו כגופו.²³ עד כאן שיטת התוספות ליישוב הקושיא מכתובות.²⁴ בסוגיא זו אם כן בולט הניגוד החריף בין בעלי התוספות שנוקטים בגישה ההרמונית הלמדנית לבין הרמב"ן שדוגל כאן בגישה הבקורתית.

ו.4 ספק הגמרא בגיטין מב ע"ב, אם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לא.

זה לשון הגמרא שם :

איבעיא להו: מעוכב גט שחרור, אוכל בתרומה או אינו אוכל? +ויקרא כ"ב+
קנין כספו אמר רחמנא, והאי לאו קנין כספו הוא, או דלמא כיון דמחוסר גט

23 הרא"ש בפסקיו לכתובות (פ"ד סימן כב), אחר שהביא את פסיקתו של הרי"ף כרשב"ג מהטעם שכתב הרמב"ן (ראה להלן בפנים), כתב: 'והר"ר מאיר הלוי ז"ל פסק כתנא קמא דהלכה כרבים ומתני' דגיטין איירי בשאר שבויין אבל אשתו כגופו וכמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממונו אשתו נמי כיון דחייב לפדותה בתנאי כתובה כמו שיש לה ממון נמי וכן מסתבר'. החידוש בדבר הוא הצורך ברעיון של תנאי כתובה, ומסתבר מאד לומר שיש כאן הצעה אלטרנטיבית לטעם של אשתו כגופו, שהרי מטעם זה האחרון אין צורך לתנאי כתובה, וכן הנימוק של תנאי כתובה אינו צריך לאשתו כגופו שהרי זה כאילו היא פודה עצמה משלה. ואם כן יש להניח שאכן התקשה הרמ"ה להשתמש בטיעון הקדום (שהובא כבר בר"ש משנץ, ומיוחס בריטב"א לר"ת כנ"ל) של אשתו כגופו. וכן מוכח מהרשב"א לגיטין מה ע"א כתב 'ותי' בתו' דכל שפודה עצמו משל עצמו לא צריכא וברתיה דלוי בר דרגא כאחר דמיא, שאינה נפדית משל עצמה אלא משל אב, אבל ההיא דפעם ראשונה פודה משל עצמה דמתנאי כתובה הוא חייב לה', הרי שלא נזקק כלל לנימוק שאשתו כגופו, ושמה טיעון מחודש זה, של תנאי כתובה, אינו של הרמ"ה אלא כבר מבעלי התוספות מוצאו. אלא שבעיצומו של דבר יש להקשות, שאם בגלל תנאי הכתובה נחשב שהיא פודה עצמה משלה, ילך כל אדם שרוצה לפדות את קרובו ומכרו ויקנה לו את סכום הפדיון והרי זה נחשב שפודה משל עצמו, ונפלה בבירא כל התקנה דלא לגרבו, ושמה יש לחלק בין להקנות לו אחד שנשבה לבין תנאי הכתובה שקיים כבר קודם.

²⁴ ניתוח של החידושים הטמונים בדבריהם של התוספות, ועל יחסו החריף של הרמב"ן ביחס אליהם,

בסוגיא זו ראה בפרק כוחו של חידוש.

שחרור, קנין כספו קרינא ביה? ת"ש, דאמר רב משרשיא: כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה - הרי אלו אוכלין בתרומה וחולקין חלק אחד על הגורן, הגדילו התערובות - משחררין זה את זה. הכי השתא, התם אם יבא אליהו ויאמר בחד מינייהו דעבד הוא, קנין כספו קרינא ביה, הכא לאו קנין כספו הוא כלל.

ספק הגמרא אם מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה לא נפשט כאן. לעומת זאת בכריתות, כד ע"ב, תירצה הגמרא שם קושיא על ר"ל משיטת ת"ק בברייתא בלשון זו: 'קסבר המפקיד עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור מרבו וקסבר מעוכב לגט [צ"ל: גט] שחרור אוכל בתרומה'. הרמב"ן, הן במלחמות ה' לברכות הני"ל, והן בסוגיית גיטין מה ע"א (כדוגמא נוספת מעבר לסוגיא שם), רואה כאן עוד דוגמא לתופעה המדוברת. תוספות בגיטין מתרצים את הקושי בשני אופנים:

מעוכב גט שחרור אוכל כו' - הך בעיא לא אתיא אליבא דר"ל דריש פרק בתרא דכריתות (כד:): דמסקינן אליבא דרשב"ג [צ"ל: ת"ק דרשב"ג] דמעוכב גט שחרור אוכל בתרומה אי נמי יש לחלק דהתם במעוכב גט שחרור ע"י הפקר אוכל בתרומה כמו שמותר בשפחה כדפרישית לעיל והכא איירי בחציו עבד וחציו בן חורין.²⁵

התירוץ הראשון של תוספות מצביע על העובדה שהגמרא בכריתות באה לתרץ רק את שיטתו של ריש לקיש בלבד, כך שהאיבעיא בסוגייתנו יכולה להתקיים לדעת החולקים עליו. תירוץ זה בעייתי, שכן לא מצינו שם בכריתות מאן דפליג.²⁶ התירוץ השני אופייני לבעלי תוספות: יש חילוק בין מעוכב השחרור בגיטין לחבירו בכריתות. בגיטין מדובר על חציו עבד וחציו בן חורין שמעמדו כעבד אינו מוחלט, ואילו בכריתות מדובר בעבד שרבו הפקירו, שתוספות כבר חידשו (בגיטין מ ע"א ד"ה אותו העבד), שעבד זה מותר בשפחה (ואסור בבת חורין), שכן מבחינה איסורית הוא עבד גמור, ולכן מובן מדוע הוא אוכל בתרומה.

5.1 ספקו של רבי אבא בר ממל בבבא קמא פו ע"ב, אם המבייש ישן ומת חייב או

פטור

25 שני התירוצים מופיעים גם בתוספות הרא"ש על אתר. ברם, על התירוץ השני הוא מקשה ונשאר בקושיא.

26 אפשרות נוספת היא לומר, שאף אליבא דר"ל, ספק הגמרא הוא אליבא דרשב"ג, ואולי כך משמע מתוספות הרא"ש, אלא שאף כאן תהיה בעיה בכך שסתמא דגמרא נוקטת דלא כהלכתא.

ב"ק, פו ע"ב:

בעי ר' אבא בר ממל: ביישו ישן ומת, מהו? מאי קמבעיא ליה? אמר רב זביד, הכי קמבעיא ליה: משום כיסופא הוא, והא מית ליה ולית ליה כיסופא, או דלמא משום זילותא הוא, והא אוזליה? ת"ש, ר"מ אומר: חרש וקטן יש להן בושת, שוטה אין לו בושת; וא"ב משום זילותא, היינו דקתני קטן, אלא אי אמרת משום כיסופא, קטן בר בושת הוא? אלא מאי? משום זילותא, אפילו שוטה נמי! אמרי: שוטה - אין לך בושת גדולה מזו. מכל מקום ניפשוט מינה דמשום זילותא הוא, דאי משום כיסופא, קטן בר כיסופא הוא? כדאמר רב פפא: דמיכלמו ליה ומיכלם, הכא נמי דמיכלמו ליה ומיכלם. רב פפא אמר, הכי קמבעיא ליה: משום כיסופא דידיה הוא, והוא מיית ליה, או דלמא משום בושת משפחה? תא שמע: חרש וקטן יש לו בושת, שוטה אין לו בושת; אי אמרת בשלמא משום בושת משפחה, היינו דקתני קטן, אלא אי אמרת משום כיסופא דידיה, קטן בר בושת הוא? אלא מאי? משום בושת דבני משפחה, אפי' שוטה נמי! שוטה - אין לך בושת גדולה מזו. מ"מ ניפשוט מינה דמשום בושת משפחה, דאי משום כיסופא, קטן בר כיסופא הוא? אמר רב פפא: אין, דמיכלמו ליה ומיכלם; והתניא, ר' אומר: חרש יש לו בושת, שוטה אין לו בושת, קטן - פעמים יש לו, פעמים אין לו, הא דמיכלמו ליה ומיכלם, הא דמיכלמו ליה ולא מיכלם.

המקרה המסופק הוא במי שבייש את הישן והאחרון מת קודם שנודע לו מאותה הבושת, אם חייב המבייש. שורש הספק הוא בגדר חיוב הבושת, שלצד הראשון החיוב הוא על 'כיסופא', דהיינו חווית הבושה הסובייקטיבית של המתבייש, ואילו לצד השני החיוב הוא על 'זילותא' (לפי רב זביד), דהיינו הנזק האובייקטיבי שבא לידי ביטוי בזלזולו בפני הרבים (רש"י), או 'בושת משפחה' (לפי רב פפא), דהיינו חווית הבושה של המשפחה. לצד הראשון המבייש הנזכר יהיה פטור, שכן המתבייש לא חווה את הבושה, ואילו לצד השני (לפי שתי הפרשנויות) המבייש יתחייב. הגמרא מנסה לפשוט מדבריו של רבי מאיר בברייתא לגבי קטן, כצד השני, שבמקרה המסופק יהיה חיוב של בושת, אך בסופו של דבר הניסיון נדחה על ידי האוקימתא של רב פפא, שרבי מאיר דבר על קטן שיש לו דעת כדי להיכלם. על פי אוקימתא זו עולה שוב האפשרות שחיוב הבושת הוא משום כיסופא, מה שיגרום לפטור במקרה המסופק. לא ניתן אם כן על פי סוגייתנו לפשוט את הספק

בעניין ביישו ישן ומת.²⁷ והנה הסוגיא בסנהדרין פה ע"א נוקטת בפשיטות יוהאמר רב ששת ביישו ישן ומת חייבי, ללא כל התייחסות לספק שבבא קמא. הרמב"ן (במלחמות) מוצא כאן עוד דוגמא לתופעה המדוברת: הסוגיא העיקרית בבבא קמא אינה מציינת את פשיטת הספק על פי רב ששת שבסוגיא הזרה, ועל הלומד לעשות זאת בעצמו. בעלי התוספות דנו בסוגיא זו בכמה מקומות, בספר או זרוע, ובתוספות לבבא קמא ולסנהדרין,²⁸ וכפי שנראה בהמשך יש חשיבות בהצגת לשונם:

27 אמנם תוספות כאן רצו לפשוט מדברי רבי בברייתא שבסוף הסוגיא, דמשום כסופא הוא והמבייש פטור, אך מסגנון הסוגיא נראה שהבעיה לא נפשטה, עיין לחם משנה, חובל ומזיק ג:ג שעמד על כך, וראה עוד להלן בשיטת הרמב"ם.

²⁸ וציין לסוגיא זו אורבך, בעלי התוספות, עמ' 727 והערה *31, כדוגמא לכך שבעלי התוספות הכירו בעריכה שונה של מסכתות שונות, ו'לפיכך אין לתמוה שבעיות שלא נפתרו במקום אחד נפשטו במקום אחר'.

אור זרוע, ח"ג, פסקי ב"ק,

סימן שלו-שלו

[שם] בעי ר' אבא בר ממל ביישו ישן ומת מהו. ולא איפשטא. וקשה דריש פ' הנחנקין אמרי היוצא ליהרג ובא בנו והכהו וקללו חייב הכהו אחר וקללו פטור. והוינן בה מ"ש בנו ומ"ש אחר ופירשה רב ששת אחר גברא קטילא הוא ופרכינן והאמר ר"ש ביישו ישן ומת חייב ואמאי לא פשיטא מיניה הכא. מיהו יש ספרי דגרסי בהו והאמר רב ששת ביישו ישן חייב ולא גרסי ומת. ולא נהירא כלל דמה ענין ישן אצל יוצא ליהרג ועוד מאי קמ"ל רב ששת מתניתין היא המבייש את הישן חייב. ור"ת זצ"ל גריס והאמר רב ששת חייב ואיוצא ליהרג קאי:

מיהו אין לנו בעבור זה לשבש את הגירסא דאין כל כך תימא שלא פשט מדרב ששת דכי האי גוונא אשכחנא בנדרים בפ' אין בין המודר דאיבעיא להו הני כהני שלוחי דידן נינהו או שלוחי דשמיא נינהו ולא פשיט ממילתיה דרב הונא בריה דר"י דאמר בפ"ק דקידושין הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו דאי ס"ד שלוחי דידן נינהו מי איכא מידי דאן לא מצי עבדינן ואינהו מצו עבדי. והתם מוכח דהילכתא כוותיה דפריך מינה לרבא. הכא נמי אע"ג דלא פשיט מדרב ששת אפשר דהילכתא כוותיה ואשכחנא טובא כי האי גוונא דלא בעי למיפשט מאמורא אלא ממשנה או מברייתא:

תוספות מסכת בבא קמא, פו

ע"ב

ביישו ישן ומת מהו - תימה דלא מיייתי הכא מילתיה דרב ששת דבריית הנחנקין (סנהדרין דף פה. ושם) פריך בפשיטות והאמר רב ששת ביישו ישן ומת חייב ויש ספרים שכתוב בהן והאמר רב ששת ביישו ישן חייב ול"ג ומת ולא נהירא כלל דמה ענין ישן לגברא קטילא שיוצא ליהרג ועוד מאי קמ"ל רב ששת מתניתין היא המבייש את הישן חייב ומיהו אין תימה כ"כ שלא הביא כאן מילתא דרב ששת למיפשט בעיין דכה"ג אשכחן באין בין המודר (נדרים דף לה: ושם) דאיבעיא הני כהני שלוחי דידן הו או שלוחי דשמיא הו ולא מיייתי מילתיה דרב הונא בריה דרב יהושע דאמר בפרק קמא דקדושין (דף כג: ושם) הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו דאי שלוחי דידן מי איכא מידי דאן לא מצי עבדי ואינהו מצו עבדי אך קשה דבמסקנא דהכא משמע דביישו ישן ומת פטור דמסיק דמשום כסופא דידיה הוא ור"ת גריס התם והאמר רב ששת ביישו חייב ואיוצא ליהרג קאי

תוספות מסכת סנהדרין, פה

ע"א

והאמר רב ששת ביישו וכי - תימה דבפ' החובל (ב"ק דף פו: ושם) בעי רבי אבא בר ממל ביישו ישן ומת מהו ולא איפשטא והכא פריך בפשיטות ויש ספרים דגרסינן והאמר רב ששת ביישו ישן חייב ולא גרס ומת ולא נהירא דמה ענין ישן ליוצא ליהרג ועוד מאי קמ"ל רב ששת מתניתין היא בפרק החובל המבייש את הישן חייב ור"ת גריס והאמר רב ששת ביישו חייב ואיוצא ליהרג קאי מיהו אין כל כך תימה אם לא הביא דברי רב ששת בפרק החובל למיפשט ההיא בעיא דכי האי גוונא אשכחן בנדרים בפרק אין בין המודר (ד' לה: ושם) דאיבעיא לן הנהו כהני שלוחי דידן או שלוחי דשמיא ולא מיייתי התם דברי רב הונא בריה דרב יהושע דאמר בפרק קמא דקדושין (דף כג: ושם) הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו דאי שלוחי דידן מי איכא מידי דאן לא מצינן עבדין ושלוחי דידן עבדי.

בסוגיא זו אנו נתקלים לראשונה, בשימוש של בעלי התוספות בכלל שחידש הרמב"ן, אלא שאף כאן בעלי התוספות הקדומים, ר"ת²⁹ ושיטה אנונימית נוספת, תירצו את הסוגיא על פי שינוי נוסח ולא נזדקקו לכלל זה. בעלי התוספות המאוחרים יותר לא השלימו עם תירוצים אלו, והציעו את הכלל המדובר כדי להתגבר על הקושיא.³⁰ בעל התוספות הראשון שניתן להצביע כי השתמש בכלל זה בנוגע לסוגיא זו הוא ר"י מוינא, האור זרוע.

עובדה נוספת שיש לשים אליה לב בעניין זה, קשורה ליחס בין נוסחי התוספות במקורות השונים. בכל אחד מהקטעים מופיעים שלושה תירוצים, אלא שסדר התירוצים שונה. בבב"ק הסדר הוא: שינוי הנוסח 'לביישו ישן חייב', בהשמטת המילה 'ומת';³¹ תירוץ המקביל לתירוצו של הרמב"ן;

29 שיטתו של ר"ת ובכללה התייחסות לשינוי הנוסח האחר, מופיעה בהרחבה בספר הישר, חלק התשובות, מקיצי נרדמים סימן פז: 'והאי דרב ששת דביישו ישן ומת דגריס רבנו שלמה משום דקשיא ליה ליה היכא דלא מת מתניתין היא המבייש את הסומא ואת הערום ואת הישן חייב ובעיא היא בהחובל ביישו ישן ומת נ"ל כגירסת הספרים והאמר רב ששת ביישו ישן ואיוצא ליהרג קאי ול"ג (ביישו) ומת וה"פ ... ופריך והאמר רב ששת ביישו חייב, ביישו ליוצא ליהרג חייב וא"כ לא הוי הפקר... ובספר ישן שאני לומד בו גרסין והאמר רב ששת ביישו חייב ולא גרסין לא ישן ולא מת, וכן הוא אמת'.

30 בתוספות הרא"ש לסנהדרין (בתוך: סנהדרי גדולה ג') הדברים מקבילים לחלוטין לנדפס שם. לעומת זאת בתור"פ לב"ק הנוסח שונה מהנדפס: שינוי הנוסח לא ברור לחלוטין ונראה שחל שם שיבוש בנוסח הדברים שעירב את שני שינויי הנוסח. לאחר מכן מובא הכלל הנדון כאן, אלא שסגנון הדברים הינו בעל חשיבות: 'לכנ"ל דאיכא טובא בעיות דמצי למפשט מדברי האמוראים ולא פשיט להו'. הפתיחה 'לכן נראה לי' מבטאת כיוון מחודש, שאינו חלק ממסורתם של בעלי התוספות, לכל הפחות בסוגיא זו. כמו כן משמעות רבה יש לשתי המילים שנוספו כאן: 'מדברי האמוראים', וראה להלן בפנים.

31 תופעה מעניינת עולה מעיון בעדי הנוסח השונים של הגמרא. הרושם המתקבל הוא, ששינוי נוסח זה נעשה כדי לתרץ את קושיית התוספות, כך עולה במפורש מלשונו של האור זרוע: 'מיהו אין לנו בעבור זה לשבש את הגירסא', וכן בחידושי הרשב"א לבבא קמא: 'ויש שדוחקין מחמת קושיא זו ואין גורסין שם ומת אלא ביישו ישן חייב', וכן בחידושי הר"ן לסנהדרין: 'ואין למחוק הגרסא שהיא בכל הספרים משום הך קושיא'. מכל מקום עדי הנוסח דווקא תומכים בנוסח 'מתוקן' זה. בדקדוקי סופרים מציין כי בשלושת כתבי היד שהיו לפניו חסרה המילה 'ומת', כאשר באחד מהם, כת"י מינכן, היא מופיעה בגליון. כך הוא גם

שינוי הנוסח ע"פ תירוצו של ר"ת, הגורס 'ביישו ישן חיבי', כשהמדובר הוא על היוצא ליהרג. באו"ז ובתוספות סנהדרין מוחלף הסדר של שני התירוצים האחרונים. חילוף זה הינו משמעותי ביותר. בעוד שבאו"ז ובתוספות סנהדרין שני שינויי הנוסח מופיעים ראשונים, ובסיום הדברים מופיעה ההסתייגות מהקושיא וניסוח הכלל, מה שמותיר את הרושם כי בסופו של דבר ניתן לקבל גם את הנוסח המופיע לפנינו בסנהדרין ללא שינויים, הרי שבתוספות ב"ק על כל אחד מהתירוצים הראשונים נמתחת בקורת, ורק האחרון, תירוצו של ר"ת, נותר 'ללא פגע'. הרושם הנוצר, אם כן, מתוספות ב"ק הוא שלא פשוט לקבל את הנוסח כפי שהוא לפנינו על פי הכלל שקבע הרמב"ן, ויש להעדיף את שינוי הנוסח של ר"ת. כיוון שתוספות סנהדרין הם מבית מדרשו של רבינו פרץ³², ואילו תוספות ב"ק הם נערכו על ידי רבי אליעזר מטוך³³, יש לשער שרבינו פרץ הלך בעקבותיו של האו"ז, ותמך בשימוש בכלל זה של הרמב"ן, ואילו רבי אליעזר מטוך הסתייג. חיזוק לכך יש לראות בתוספות רבינו פרץ לב"ק, שבניגוד לנדפס המסתייג מהכלל האמור, לשונו של רבינו פרץ שם מסיימת ב'לכנ"ל דאיכא טובא בעית דמצוי למפשט מדברי האמוראים ולא פשיט להו'.

ההשוואה בינן האו"ז לרמב"ן דורשת עיון מיוחד. לא זו בלבד ששניהם עושים שימוש בכלל המדובר, אלא שאף הדוגמא הנוספת לשימוש בכלל זה שמובאת בדברי האו"ז מופיעה גם אצל הרמב"ן. רבי יצחק מוינא, בעל האו"ז, קדם כנראה בשנים בודדות לרמב"ן,³⁴ כך שזה האחרון לא הכיר את ספרו של האו"ז, קל חומר שכיוון ההשפעה ההפוך אינו אפשרי. כמו כן קשה להניח, אם כי לא בלתי אפשרי, שהרמב"ן במקומו והאו"ז במקומו ניסחו את אותם הדברים ללא כל תלות.

בכת"י תימני למסכת סנהדרין, עיין: מרדכי סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבבלי) ומקומו במסורת הנוסח, עמ' 257 (אני מודה למחבר על הפנייתו). עם זאת, בר"ן הנזכר: 'והאמר רב ששת ביישו ישן ומת חיבי כך היא הגירסא בכל הספרים', וראה מה שכתב ר"מ סבתו שם, שמקורו של הר"ן הוא בחידושי רבינו דוד בונפיל (בתוך: סנהדרי גדולה, עמ' קטו), ועיין שם בהערותיו של המהדיר.

32 עיין אורבך, בעלי התוספות, עמ' 657 – 658.

33 שם, עמ' 642.

34 תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד ב, עמ' 30, כתב כי שנותיו של הרמב"ן הם 1195 לערך – 1270, וראה שם בהערה על שנת הלידה המשוערת. אורבך, בעה"ת, עמ' 437: 'מסתבר כי את ימי חייו של ר' יצחק יש לקבוע בשנים 1180 – 1250 בקירוב'. על כך שהדברים לא יוצאים מגדר ה'מסתבר', ראה: עוזיאל פוקס, עיונים בספר 'אור זרוע' לר' יצחק בן משה מוינא, עמ' 11 – 13.

מעבר לכך אף רבינו פרץ המנסח כלל זה בתוספותיו לב"ק לא ראה ככל הנראה את חיבורי קודמיו.³⁵ לאור זאת יש מקום לשער כי מקורו של כלל זה קודם לאו"ז, לרמב"ן ולרבינו פרץ, והגיע אל כל אחד מהם בנפרד.

ההבדל בין קבלת כללו של הרמב"ן לתירוצים האחרים של התוספות הינו בעל השלכות הלכתיות. בספק הנידון אם המבייש את הישן ומת חייב בתשלום בושת או לא, א-פרירית, שלוש אפשרויות לפנינו: חייב, פטור, בעיא דלא איפשיטא דהיינו ספק (שאף זו סוג של הכרעה, ראה להלן). לשיטת הרמב"ן והאו"ז הספק נפשט מסוגיית סנהדרין, ולכן הדין הוא חייב. לעומת זאת ללא שימוש בכלל זה, יש לשנות את הנוסח בסוגיית סנהדרין, מה שמעביר את הנדון שם למקרה אחר, וממילא הספק הנדון בב"ק צריך להיות מוכרע רק מתוך סוגיא זו, וכפי שנראה להלן, מהסוגיא עצמה עולות שתי אפשרויות: פטור או ספק. כבר רמזנו לעיל שמהברייתא המובאת בסופה של הסוגיא עולה שטעם הבושת הוא 'כיסופא', ולא 'זילותא' או בושת משפחה. על פי זה כתבו התוספות כאן, ש'במסקנא דהכא משמע ביישו ישן ומת פטור דמסיק דמשום כיסופא דידיה הוא, ומתוך כך הקשו על הנסיון לפשוט את הספק מסוגיית סנהדרין, שהרי כבר בב"ק הוא נפשט ובכיוון הפוך מסנהדרין. כיוון שבסמוך לכך בתוספות הובא תירוצו של ר"ת המעמיד את סוגיית סנהדרין במקרה אחר, עולה כי בעלי התוספות פסקו כאן פטור.³⁶ עם זאת בסוגיא עצמה לא נוסח שלב של פשיטת הספק, והמבנה מקביל למבנה של סוגיית 'תיקו', ומכאן עולה האפשרות השלישית, להותיר את ההכרעה כ'ספק'. אמנם, גם במקרה של ספק פוטרים את המבייש שהרי המוציא מחבירו עליו הראיה, אלא שהנפקא מינה היא לעניין תפיסה, דהיינו שאם הנתבע תפס לא

35 רבינו פרץ נפטר ב1298, כיובל שנים לאחר חיבורו של האור זרוע, אלא שיש להוסיף לכך את מרחקי יישוביהם, האו"ז בווינה ורבינו פרץ בצרפת, וזמן מה באשכנז (ראה עליו אורבך, בעה"ת, עמ' 575 – 578). עם זאת ראה שם על קשרי מכתבים בין גיסו של רבינו פרץ לרשב"א לאחר פטירתו של רבינו פרץ.

36 ומפורש כך באריכות בפסקי הרא"ש על אתר, פרק שמיני סימן ז: 'ומסקינן מהא ברייתא דתניא רבי מאיר אומר חרש יש לו בשת ושוטה אין לו בושת קטן פעמים יש לו בושת ופעמים אין לו בושת ... ואיפשיטא מיניה הך בעיא לתרי לישני דחזינא מכאן דקטן דמיכלמו ליה ולא מיכלם לית ליה בושת אלמא טעמא דבושת לאו משום דזייליה באפי אינשי ולא משום כסופא דבני משפחה הלכך בייש ישן ומת פטור...!'

מוציאים מידו במקרה של ספק. כאפשרות זו מצינו ברמב"ם, הלכות חובל ומזיק (ג:): 'המבייש את הישן חייב בבושת, ואם מת מתוך שנתו ולא הקיץ ולא הרגיש בזה שביישו אין גובין בושת זו מן המבייש ואם תפשו היורשין אין מוציאין מידן'.³⁷

לא מצינו אם כן בשיטת הפוסקים מקור קדום שיפסוק לחיוב במקרה זה, מה שהיה יכול להוות את מקור שיטתם של האו"ז והרמב"ן. עם זאת אין ללמוד מהפוסקים האחרים, דוגמת הרמב"ם, התנגדות מפורשת לקבלת הכלל של הרמב"ן, שכן אם נניח שנוסח סוגיית סנהדרין היה שונה, ללא קשר לעימות הסוגיות, הרי שזוהי הסיבה שלא פשטו מסוגיא זו את סוגיית ב"ק. דומני שהדיון בסוגיא הבאה (כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא) יבהיר את מקורו של הכלל.

לבסוף יש להדגיש נקודה שעוד תעלה רבות בהמשך. ישנו חילוק משמעותי בין כללו של הרמב"ן לתירוצו של האו"ז. בעוד הרמב"ן מדבר על התעלמותו של עורך הסוגיא העיקרית מהסוגיא הזרה ללא נימוק שידוע לנו, הרי שהאו"ז מסביר את ההתעלמות בכך 'דלא בעי למפשט מאמורא אלא ממשנה או מברייתא'. נתין לראות בכך גישת ביניים: מחד הוא אינו מחלק בין הסוגיות בחילוקים למדניים, אך אינו נוטש תא הגישה ההרמונית, ואינו נוקט התעלמות גמורה של עורך הסוגיא העיקרית. הסיבה שעורך הסוגיא לא השתמש בסוגיא הזרה נבעה מרצונו למצוא מקור תנאי

37 בלחם משנה כאן הקשה, על פי דברי התוספות, שיש לפשוט את הספק לפטור מסוגיין, ועמל לתרץ ולהסביר את הסוגיא כך שהספק נותר בעינו, ועל קושיא זו עמד גם הב"ח, חו"מ סימן ת"כ. לאידך גיסא, המגיד משנה ציין כאן שיש הפושטים את הספק לחיוב מסוגיית סנהדרין, אך דבר חידוש יש באופן בו הסביר את היחס בין הסוגיות לשיטתם: 'דלא פשטוה כההיא בהחובל משום דבעי למפשטה ממשנה או מברייתא ולא ממימרא ויש כיוצא בזה בגמרא'. שיקול זה, שעורך הסוגיא בב"ק לא רצה לפשוט מדברי רב ששת האמורא, אלא ממשנה או ברייתא 'מחזיר' לעורך הסוגיא את השליטה בכל הש"ס, ומנמק את החלטתו להתעלם מהסוגיא האחרת (והשווה למה שכתבנו לעיל בהערה 4 בשיטת הרמב"ן מתוך דבריו במלחמות), וכך כתב בסוגיא זו גם הים של שלמה לב"ק, פ"ח סימן י"ח (מקור סברא זו הוא ככל הנראה בבעלי התוספות בסוגיית כהני שלוחי דידן או שלוחי דשמיא, נדרים לה ע"ב ד"ה איבעיא להו, וקידושין כג ע"ב ד"ה דאמר רב הונא, ראה סעיף הבא באריכות). בסיום דברי המגיד משנה הוא מציין שיש מחליפין הגירסא' בסנהדרין, כך שלא ניתן לפשוט משם. הטור (חו"מ, סימן תכ) הביא את שיטת הרמב"ם ואת שיטת הרא"ש, השו"ע (שם, סעיף לה) פסק כרמב"ם, והרמ"א שם הוסיף את שיטת הרא"ש. הים של שלמה לעומת זאת פסק שחייב על פי סוגיית סנהדרין, ללא שהזכיר את הרמב"ן, הרשב"א, והמגיד משנה.

לפשיטת ספקו. כך גם עולה מלשונו של תוספות רבינו פרץ בב"ק: 'דאיכא טובא בעית דמצוי למפשט מדברי האמוראים ולא פשיט להו'. יש מקום לשער אם כן שאף שיטת התוספות 'שלנו' תואמת לגישה זו, למרות שהם לא הזכיר במפורש את החילוק בין האמוראים לתנאים.

6.1 ספק הגמרא בנדירים לה ע"ב, אם כהנים שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא

נדירים, לה ע"ב
איבעיא להו: הני כהני, שלוחי דידן הוו או שלוחי דשמיא? למאי נפקא מינה?
למודר הנאה, אי אמרת דשלוחי דידן הוו - הא מהני ליה ואסור, ואי אמרת
שלוחי דשמיא - שרי

בהמשך הסוגיא הגמרא מנסה לפשוט משלושה מקורות תנאיים ששלוחי דשמיא נינהו, אך דוחה את שלושת הניסיונות, והספק נותר בעינו. והנה, הגמרא בקידושין, כג ע"ב מביאה בדרך אגב את המימרא הבאה:

דאמר רב הונא בריה דרב יהושע: הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי סלקא
דעתך שלוחי דידן נינהו, מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ואינהו מצי עבדי³⁸

כזכור, הרמב"ן במלחמות ראה כאן דוגמא נוספת לתופעה שהסוגיא המסופקת מתעלמת מסוגיא אחרת ממנה היה ניתן לפשוט. לעומת זאת בחידושי על קידושין מציג הרמב"ן עמדה שונה:

אלא הא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו. קשיא
לן הא דאיבעיא להו בפרק אין בין המודר הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או
שלוחי דידן נינהו למאי נפקא מינה למודר הנאה, תפשוט מדרב הונא בריה דרב
יהושע, ואיכא למימר לא בעי למפשט אלא ממתני' אבל לא ממימרא דאמוראי,
וכיוצא בזו באותו הפרק (ל"ו ב') דאיבעיא להו התורם משלו על של חבירו צריך
דעת או אין צריך דעת מי אמרינן זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו או דילמא
מצוה היא וניחא ליה למעבדה, ולא איפשטא התם, ואשכחן ליה לרב הונא
דפשיטא ליה כיוצא בה דאמר רב הונא (בכורות י"א א') הפודה פטר חמור של
חבירו פדיונו פדוי ולא פשטוה מהא משום דמימרא היא, וי"א דהכא בישראל
לכהן דודאי כיון דאנן לא מצינן למיעבד ואינהו מצו עבדי שלוחי דרחמנא נינהו,
וכי איבעיא לן התם בכהן דליתיה להאי טעמא, מי אמרינן כיון דגבי ישראל
שלוחי דרחמנא נינהו גבי כהן נמי, או דלמא ישראל דלא מצי משוי שליח שוי להו

³⁸ וכן במקבילה יומא, יט ע"א – ע"ב.

רחמנא שליח, כהן דמצי משוי שליח לישוי שליח, ואפשר שזה נכון, ואע"ג דאתינן התם למפשט בעיין מדתנן מקריב לו קיני זבים ולא דחינן התם בישראל בכהן, משום דסתמא קתני ואפי' בכהן בכהן משמע ודעדיפא מינה מדחי לה.

סגנונו של הרמב"ן מהוסס, התירוץ הראשון פותח ב'ואיכא למימר', התירוץ השני ב'ויש אומרים' ובהמשך 'ואפשר שזה נכון'. התירוץ הראשון דומה אמנם לכללו של הרמב"ן במלחמות לברכות, אלא שיש לעמוד על הבחנה משמעותית ביניהם, הוזהר להבחנה שבסוגיא הקודמת בין כללו של הרמב"ן לאור זרוע. בעוד שבכלל שבמלחמות הרמב"ן אינו מסביר את התעלמותו של עורך הסוגיא המסתפקת מהסוגיא האחרת, מלבד שימוש בביטוי 'דברי תורה עניין במקומן ועשירים במקום אחר', הרי שכאן ישנה התעלמות מכוונת שהסבר בצידה: עורך הסוגיא רצה לפשוט את הספק ממקור תנאי דווקא, משנה או ברייתא, ולא ממימרא של אמורא. כאמור, הבחנה זו נוגעת להנחות המתודולוגיות היסודיות בפרשנות התלמוד. אם בברכות היה ניתן לטעון שהרמב"ן אינו מקבל את התפיסה ההרמונית אבסולוטית של בעלי התוספות, דהיינו שהוא מניח שיכול להיות חוסר התאמה בין החלקים השונים של התלמוד, הרי שבדבריו כאן נשלל טיעון זה. לעורך הסוגיא לא ניתן היה להשתמש בסוגיא האחרת, כיוון שאין בה פתרון, תקף די הצורך, לספק הנדון. יש כאן אם כן צמצום ובו בזמן שכלול של הכלל, שבברכות נוסח בצורה גורפת.³⁹

אמנם דבריו אלה מוסברים יותר אלא שניסוח 'מתוקן' זה של הכלל אינו יכול לתרץ את כל הסוגיות שנוכרו במלחמות לברכות. הסוגיא בגיטין מה בעניין פדיון שבויים לא פשטה את הספק מסוגיית כתובות נב למרות שניתן היה לפושטו על פי דברי התנאים שבברייתא. אף הסוגיא בגיטין מב לעניין מעוכב גט שחרור היתה יכולה לפשוט את ספיקה מדברי ת"ק בברייתא בכריתות כד ולא עשתה כן (אם כי שם יש מקום לומר שהדבר תלוי בתנא קמא אליבא דריש לקיש, ואין כאן אם כן פשיטה ישירה מברייתא). כך ניתן להבין מדוע הרמב"ן נמנע במקום ההוא, בו בחר להביא את מספר רב של דוגמאות, לבחור בניסוח המשוכלל שבו השתמש בסוגיא כאן. מכל מקום מההשוואה בין דבריו במלחמות על סוגיא זו לבין תירוצי הלמדני בחידושי לקידושין, יש להביא

39 ובריטב"א על אתר הבחין בין שני הכללים, שבתחילה תירץ בסתמא איכא בתלמודא דכותה

דסלקו בתיקו בחדא מסכתא ומפשטי במסכתא אחריתי', ולאחר שהביא דוגמאות לכך הוסיף 'ולא עוד אלא

דהא כיון דלא מצי למפשטה ממתניתין או מתניתא אלא ממימרא דאמורא'.

סיוע לדברי תא שמע על תהליך ההתקרבות של הרמב"ן למשנתם של בעלי התוספות שחל לאחר כתיבת המלחמות.⁴⁰

השימוש בכלל ה'משופר' רווח אצל בעלי התוספות בסוגית שונות, כפי שנראה עוד להלן, אך כאן נזכיר את דבריהם לסוגיא הנידונית.⁴¹ הוא נמצא בתוספות לנדרים לה ע"ה ד"ה איבעיא להו, וכן בתוספות לקידושין כג ע"ב ד"ה דאמר רב הונא, וכן בתוספות רי"ד ליומא, יט ע"ה ד"ה הני כהני. אך העובדה החשובה היא כי תירוץ זה נזכר כבר בקובץ קדום מאד, כנראה תוספותיו של ר"י הזקן, שנדפס בשם 'תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק' למסכת קידושין:⁴²

דאמר רב הונא בריה דר' יהושע הני כהני. תימא דבעיא היא פ' אין בין המודר אי הוה שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן ולא איפשיטא ולא מייתי מדרב הונא בריה דרב יהושע מיהו אשכחן כה"ג שאין התלמוד חושש לפשוט אלא ממשנה או מברייתא דבפ"ק דב"מ (יז ע"ב) בעי אלמנה מן האירוסין מנלן דאית לה כתובה ולא פשיט ושיטת התלמוד מוכחא בכמה דוכתי דיש לה וכן פ' השולח (גיטין מג ע"א) דבעי מי שחציו עבד וחציו ב"ח שקדש בת חורין מהו ולא פשיט מדאמר רב יהודה (יבמות מה ע"ב) חציו עבד וחציו בן חורין שקדש בת ישראל הולד אין לו תקנה אלמא קדושי קדושין

מחד, נמצינו למדים שאף ראשוני בעלי התוספות נקטו את הכלל ה'משופר', שעורך הסוגיא המסתפקת לא יפשוט מסוגיא אחרת כיוון שהוא מעוניין לפשוט דווקא ממקור תנאי, והיה ניתן לומר שדברי הרמב"ן כאן, ואולי אף דבריו ודברי האור זרוע, בסוגיא הקודמת בעניין מבייש ישן

⁴⁰ ראה הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 43, צוטט לעיל בהערתינו על הסוגיא הראשונה.

41 מלבד קבצי התוספות והרשב"א שצינו בפנים, כלל זה מובא גם בתוספות הרא"ש ובריטב"א על אתר, ברשב"א, כתובות, מג ע"ב, בריטב"א לנדרים לג ע"א ובר"ן לנדרים לה ע"ב.

42 נדפס בתוך שיטת הקדמונים למסכת קידושין בההדרת ר' משה יהודה הכהן בלוי. בלוי עצמו סבור בהקדמתו, עמ' יג – יד כי הקובץ אינו לר"י הזקן שלא כדברי הרחיד"א בספרו 'פתח עיניים' המובאים שם אצל בלוי. על טענותיו של בלוי השיב אורבך, בעה"ת, עמ' 248 הערות 71-72, והסכים לשיטת הרחיד"א שקובץ זה הוא תוספותיו של ר"י הזקן. דווקא בקובץ התוספות שנדפס בגליון דפוס וילנא, תחת הכותרת 'תוספות ר"י הזקן', לא מופיע הדיון בהשוואת הסוגיות, וכבר הוכח שקובץ זה מאוחר לר"י הזקן ומחברו הינו ר' אברהם מן ההר, ראה אורבך, שם, עמ' 247 – 248.

ומת, שאובים מבעה"ת. ברם, שתי הדוגמאות הנוספות שמובאות כאן, אם אלמנה מן האירוסין יש לה כתובה ואם חציו עבד וחציו בן חורין שקדש בת חורין קדושו קידושין, אינן מובאות ברמב"ן, לא במלחמות ולא בחידושו לגיטין מה ע"א ולקדושין כג ע"ב, כך שנראה הדבר כי הרמב"ן לא שאב את דבריו ממקור ספיציפי זה.

מקור נוסף שיכול ללמדנו על היחס בין דברי הרמב"ן לבעלי התוספות הוא הרשב"א לסוגייתנו:

דאמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו. כלומר וני"מ למודר הנאה מכהן שמקריב קרבנותיו, וקשיא לן דהא בעיא היא בנדריס פרק אין בין המודר ולא איפשיטא ואמאי לא פשיט לה מהא דרב הונא, וי"מ דהתם בעבודות הכשרות בזר כגון שחיטה והפשט וניתוח קבעי והא דר"ה בקבלה וחברותיה דאין כשרות בזר ומש"ה קאמר רב הונא דשלוחי דרחמנא נינהו דכל דלא מצי עביד לא משוי שליח, וא"י התם בכהן בכהן והכא בכהן בישראל, ובתוספות הקשו דהא התם הוה בעי למיפשט מדתנן מקריב עליו קיני זבין ומדתניא אם ה"י כהן יזרוק עליו דם חטאתו של מצורע ודם אשמו של מצורע דכל הני לא מצו עבדי, ותירצו הם ז"ל דלא חשש לפשוט אלא מברייתא או ממשנה, וכיוצא בה באותו הפרק דאיבעי להו התורם משלו על של חברו צריך דעת או אין צריך דעת ולא איפשיטא, ולא פשטוה מדאמר רב הונא בפ"ק דבכורות (י"א א') הפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי וטעמא נמי התם משום דלא בעו למיפשט אלא ממתניי או מברייתא, וכן בגטין פרק השולח (מ"ג א') דאיבעי להו מי שחציו עבד וחציו בן חורין שקדש בת חורין מהו ולא איפשיטא ובפרק החולץ (מ"ה ב') אמר רב יהודה מי שחציו עבד וחצין בן חורין הולד אין לו תקנה דאלמא קדושו קדושין ולא חששו למיפשט בגטין מההיא משום דלא בעו למיפשט אלא ממתניי או מברייתא.

ראשית נציין, שהרשב"א מביא הן את הדוגמא הנוספת שמביא כאן הרמב"ן והן את הדוגמא הנוספת שמובאת בקובץ הקדום, שציטטנו בסמוך, ומכך עולה שלפני הרשב"א היו מלבד חידושו של הרמב"ן גם קובץ תוספות שדומה לקובץ הקדום (בדוגמא של חציו עבד וחציו בן חורין) אך נוספה בו השקלא וטריא הנ"ל, שקשה לקבוע את זמנה.⁴³ מעדותו של הרשב"א אנו למדים על

43 ראה בהקדמתו של ר"א ליכטנשטיין, המהדיר של הרשב"א מוסד הרב קוק, עמ' 9 הערה 17, שקובץ

התוספות שלפני הרשב"א אינו התוספות 'שלנו'.

השקלא וטריא הפנימית אצל בעה"ת בסוגיא זו. בעה"ת הכירו את תירוצו השני של הרמב"ן, דחוהו מחמת סוגיית נדרים, ותירצו כתירוצו הראשון. ברמב"ן סדר התירוצים הפוך, ראשית הכלל ולאחר מכן החילוק בין כהן וכהן לכהן וישראל. הרמב"ן אף מודע לקושי מעין הקושיא של התוספות המובאת ברשב"א, ומתרצה, בסיום דבריו, בשתיים: ראשית, סתמא קתני, ומשמע אף כהן בכהן, ומכאן ששלוחי דשמיא הוו אף בכהן וכהן, ושנית, שאכן היה יכול לדחות כך את הקושיא אלא 'דעדיפא מינה מדחי לה'. אכן מתירוצו אנו למדים שיש לחלק בין הבנתו הוא את הקושיא, להבנת התוספות. הרמב"ן כיוון בקושייתו לעצם האפשרות של הסוגיא בנדרים לדחות את הראיה על ידי החילוק כאן בכהן וכהן כאן בכהן וישראל, ולכן תירץ מה שתירץ. לעומת זאת אצל בעה"ת המובאים ברשב"א נראה שעיקר קושייתם היא מכך שהזב והמצורע אינם יכולים לעבוד מחמת טומאתם, כך שאף אם נעמיד בכהן וכהן עדיין יהיה זהות בין בעיא זו לדבריו של רב הונא בריה דרב יהושע בקידושין, ולא ניתן ללמוד על מעמדם של הכהנים במקרה שבעל הקרבן יכול לעשות את העבודה בעצמו. להבנה זו לא ניתן לתרץ כתירוצו הראשון של הרמב"ן.⁴⁴

למרות ההבדלים הדקים, הקירבה הרבה, בין שני התירוצים שטיפלו בהם בעה"ת המובאים ברשב"א לבין שני התירוצים שברמב"ן, מלמדת כי זה האחרון הכיר את משנתם של בעה"ת בסוגיא זו, מקובץ כזה או אחר. בנוסף, מהקובץ המכונה 'תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק' למדנו שכלל זה רווח כבר אצל ראשוני בעלי התוספות, ולכן סביר להניח כי ניסוחים שונים שלו נמסרו בבתי המדרש, כך שהרמב"ן והאור זרוע השתמשו שניהם במסורת זו לגבי סוגיית ביישו ישן ומת, ואף הדוגמא המשותפת לשניהם, דהיינו סוגיא דידן של גדר שליחות הכהנים, אף היא ידועה הייתה במסורת זו.

בסיומה של סוגיא זו יש לציין כי אצל בעלי התוספות נעשה ניסיון נוסף לחלק בין הספק בנדרים למימרא של רב הונא. תירוץ זה מופיע בתוספות 'שלנו' לקידושין כג ע"ב ד"ה דאמר רב הונא, וביתר ביאור בתוספות 'שלנו' ליומא יט ע"ב ד"ה מי איכא:

מי איכא מידי דאנן לא מצינן למעבד כו' - תימה דבפרק אין בין המודר (נדרים דף לה:): מיבעיא לן הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או שלוחי דידן נינהו וקאמר ת"ש ת"ש טובא התם ולבסוף לא איפשיטא ואמאי לא פשיט לה מדרב הונא בריה דרב יהושע דהכא י"ל דלא בעי למיפשט מדברי אמוראים אלא ממתני'

44 ובריטב"א על אתר הביא את החילוק בין כהן בכהן לכהן בישראל בשם התוספות, והקשה מסוגיית

נדרים, ותירץ גם הוא כשני תירוציו של הרמב"ן, ולא הביא שתוספות עצמם דחו תירוץ זה.

וברייתא וכי האי גוונא צ"ל אהא דמיבעיא לן בפ"ק דבי"מ (יז : ושם) ובפי הכותב (כתובות פט:) אי אלמנה מן האירוסין אית לה כתובה ולא איפשיטא אע"ג דבכמה דוכתי בש"ס משמע בפרק נערה (שם מד. ושם) ובפרק האומר (קדושין דף סה. ושם) דאית לה כתובה כמו שהוכיח שם ר"י אלא לא בעי למיפשט אלא ממתני' וברייתא ולי נראה דלעולם פשיטא ליה מדרב הונא בריה דרב יהושע דשלוחי דרחמנא נינהו דאי ס"ד שלוחי דידן דווקא נינהו ולא שלוחי דרחמנא כלל מי איכא מידי כו' והתם מיבעיא ליה אי שלוחי דידן קצת דהוה להו שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן או שלוחי דרחמנא דווקא והא לא מצי למיפשט מדרב הונא דאפילו אי שלוחי דידן נמי הוה מקרבי אע"ג דאנן לא מצינן למיעבד כיון דאף שלוחי דרחמנא נינהו ומילתא דרב הונא בריה דרב יהושע דאמר [לאו] שלוחי דידן נינהו לא נפקא מיניה מידי לענין מודר הנאה דבין אי שלוחי דידן דווקא נינהו בין אי שלוחי דרחמנא נמי נינהו אסור במודר הנאה דקא מהני ליה

התירוץ שנוסף כאן מתבסס על חידוש קונצפטואלי: עד עתה הכרנו שתי אפשרויות: (א) שלוחי דרחמנא, (ב) שלוחי דידן. כעת, נוספה אפשרות שלישית: בעיקר שלוחי דרחמנא אך גם שלוחי דידן.⁴⁵ רב הונא שולל את אפשרות (ב), אך עדיין נותרו שתי האפשרויות האחרות, ובדיוק ביניהן מסתפקת הגמרא בנדרים. אם אפשרות (א) נכונה מותר למודר הנאה להקריב, אך לפי אפשרות (ג) אסור לו. התירוץ מוזכר כאמור בשני קבצים, הקובץ ליומא בעריכת המהר"ם מרוטנבורג (אורבך, עמ' 610 – 611), והקובץ לקידושין מבית מדרשם של חכמי איברא (שם, עמ' 632). יש לציין כי ב'תוספות ישנים' ליומא שנדפסו על הגיליון, השייכים (שם, עמ' 477 – 478) לרבי משה מקוצי בעל הסמ"ג, מתוך רק על פי ה'כלל המשופר', ולא מעלה את התירוץ האחרון הנדון כאן. כך גם בתוספות לנדרים, לה ע"ב, המיוחסים (שם, עמ' 635) לתלמידו של רבינו פרץ, שהשתמש בעיקר בתוספות איברא. לעומת זאת התירוץ המתבסס על הכלל המשופר מופיע בכל הקבצים.

עובדה זו שבכל הקבצים מופיע הכלל המתודולוגי, ורק בקובץ אחד נוסף (ויש להדגיש את עניין התוספות, דהיינו שאף בקובץ זה מופיע ראשית כל הכלל) פיתוח מושגי חדש, נותנת בסיס להשערה, שהכלל הני"ל היה מקובל במסורת הלימוד של בעלי התוספות, וכנראה רק בשלב מאוחר

⁴⁵ בסיומו של הדבור (ביומא, הדבור במסכת קידושין מעורב בשנויי נוסח, אך כוונתו זהה) מודגש שאף

לפי אפשרות זו 'עיקרם שלוחי דרחמנא נינהו', ורק כך יובן מה הנפקא מינה היוצאת מדברי רב הונא (בתוספות שבקדושין הנפקא מינה שונה, אך הגדרת האפשרויות כאמור זהה).

יותר, אולי מתוך תחושה של חוסר נחת בדרך הפילולוגית למחצה, נעשה ניסיון לפתח מושג חדש כדי לפתור את הבעיה בדרך המתבססת על סברא.

7.1 ספקו של רבה בערכין, ה ע"א, אם המקדיש דמי ראשו למזבח נדון בכבודו או

לא.

הדוגמא האחרונה שמציג הרמב"ן במלחמות אינה דומה לדוגמאות האחרות. ראשית, בעוד שבכל הקודמות מדובר על סוגיא עיקרית וסוגיא זרה, דהיינו שקיים מרחק 'גיאוגרפי' בין שתי הסוגיות, כך שבכל אחת מהסוגיות אין שום אזכור של הסוגיא האחרת, הרי שכאן מדובר על הזיקה בין שתי יחידות המופיעות באותה סוגיא, יחידה אחת המציגה ספק, ויחידה אחרת, ממנה ניתן לפשוט את הספק. שנית, וכאן ההבדל המהותי, הסוגיא עצמה מתייחסת לזיקה בין שתי היחידות הללו. מכאן ההבדל בהתייחסותו של הרמב"ן: בעוד שבדוגמאות הקודמות הוא למד מהתעלמות של סוגיא אחת מחברתה, כאן הוא למד מתוך הדברים המפורשים של הסוגיא הדנה בזיקה זו. ספקו של רבה מובא בסופה של הסוגיא (ערכין, ה ע"א):

גופא בעי רבה: דמי ראשי לגבי מזבח, מהו? נידון בכבודו או אינו נידון בכבודו?
לא אשכחן בדמים דאינו נידון בכבודו, או דלמא לא אשכחן לגבי מזבח דנידון
בכבודו? תיקו.

הלכה היא, שמקורה במשנה, כי המעריך או הנודר שווי של אבר מגופו לבדק הבית, הרי שאם נשמתו של אדם תלויה באבר זה, הרי שהוא חייב לבדק הבית את שוויו של כל גופו.⁴⁶ הלכה זו

46 לגבי ערכין מפורש במשנה (ערכין, כ ע"א): 'ערך ראשי וערך כבידי עלי - נותן ערך כולו; זה הכלל: דבר שהנשמה תלויה בו - נותן ערך כולו'. לענין נדר דמים ('דמי ראשי') הגמרא במסכת ב"מ, קיד ע"א, לומדת מהסמיכות בפסוק 'נדר בערכך': 'מה ערכין נידון בכבודו - אף הקדש נידון בכבודו', וברש"י שם: 'הוא לנידון בכבודו - היקש נדר לערכין להכי אתא, שאם אמר דמי לבי או ראשי או כבידי עלי - נותן דמי כולו, אבל אם אמר על אבר שאין הנשמה תלויה בו דמיו עלי - שמין אותו כעבד הנמכר בשוק, כמה הוא שוה ביד וכמה הוא שוה בלא יד, להא מילתא איצטריך למיגמר נדר מערכין, גבי ערכין כתיב ערכך נפשות אם אמר ערך אבר שהנשמה תלויה בו עלי - נותן דמי כולו, ואם אמר ערך ידי עלי - לא אמר

מכונה 'נדון בכבודו'.⁴⁷ במה דברים אמורים במקדיש לבדק הבית, אך במקדיש למזבח נסתפק רבה: מחד לא מצינו נדר דמים שאינו נדון בכבודו, ומאידך לא מצינו נדר למזבח שנדון בכבודו. ספק זה נחתם בתיקו. ברם, בעמי הקודם (ערכין, ד ע"ב) מתפתח דיון בגמרא סביב הברייתא הבאה [מקורה בתוספתא (צוקרמנדל), ערכין, ג: ט-י]:

והתניא: ראש עבד זה הקדש - הוא והקדש שותפין בו, ראש עבד מכור לך - משמנין ביניהם; ראש חמור זה הקדש - הוא והקדש שותפין בו, ראש חמור מכור לך - משמנין ביניהם; ראש פרה מכור לך - לא מכר אלא ראשה של פרה, ולא עוד, אלא אפילו ראש פרה הקדש - אין להקדש אלא ראשה

מפורש אם כן בתוספתא, שאין דין נדון בכבודו על לשונות הקדש אלו. ההסבר הראשוני שעולה בסוגיא הוא, שכיוון שרק דבר שישנו בערכין (אלו המנויים במשנה הראשונה במסכת ערכין כינערכין: כהנים, לוויים, וכו') יש בו דין זה של נדון בכבודו, מה שאין כן חמור או פרה. מכאן מקשה אביי על מה ששינו בברייתא אחרת: 'והיה ערכך לרבות טומטום ואדרוגינוס לדמים', ופירש רבא: 'לומר שנידון בכבודו סד"א נדר בערכך כתיב כל שישנו בערכין נדון בכבודו וכל שאינו בערכין אינו נדון בכבודו'. לשיטת רבא, אם כן, אף דבר שאינו בערכין נדון בכבודו, בניגוד לברייתא הראשונה (זו שמקורה בתוספתא). דרך שקלא וטריא סבוכה מגיעה הגמרא להעמדת התוספתא במקדיש למזבח (ולא לבדק הבית) דמי ראש של אחד מהשלושה: עבד, חמור או פרה בעלת מום. אם נשווה כעת מסקנה זו לבעייתו של רבה שהוצגה קודם ניוכח כי הראשונה פושטת את השנייה, שכן בתוספתא נאמר כי המקדיש דמי אבר של דבר שאינו ראוי למזבח אינו נדון בכבודו, ובעייתו של רבה היא על ראש אדם, ש'אין לך בעל מום למזבח גדול מזה' (לשון רש"י ד"ה 'מי נדון בכבודו או אין נדון בכבודו'), דהיינו שמהתוספתא עולה כי גם בבעייתו של רבה הדין שהוא שאינו נדון בכבודו. הקושי שמתקבל הוא מדוע ספיקו של רבה נותר בתיקו ולא נעשה שימוש בתוספתא. התופעה החריגה כאן היא, שהגמרא עצמה, תוך כדי ליבון התוספתא (ו ע"א), עוסקת בקושי זה:

כלום, שאין ערך כתוב אלא לנפש, וראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך א, ערך 'אבר שהנשמה תלויה בו',

טור קיא-קיב.

47 ראה ב"מ, שם, ברש"י ד"ה נדון בכבודו: 'האבר נדון לפי כבודו שאם הנשמה תלויה בו נותן דמי

כולו'.

הכא בבעל מום דומיא דחמור. בעל מום נמי איבעויי איבעיא לן דבעי רבה דמי ראשי לגבי מזבח מהו. כי איבעיא לן מקמי דאשמעה להא מתניתא השתא דשמעה הא מתניתא לא מבעיא לן.

פתרון הגמרא לקושי הוא, שאכן התוספתא לא הייתה ידועה לרבה בשעה שהסתפק, ולכן הוא נותר בתיקו, אך לאחר ששמע את הברייתא הוא פשט את הספק. מיד לאחר מכן מציגה הגמרא את ספיקו של רבה בשלימותו: 'גופא בעי רבה וכו' כפי שהבאנו לעיל. הרמב"ן משתמש במקרה זה כראיה לכך שיש ספיקות שנותרים בתיקו, למרות שניתן לפשוט אותם ממקורות אחרים (וכאן יש אף משקל נוסף, שהמקור לפשוט את הספק הוא תוספתא, מקור תנאי), והוא אף מדגיש בלשונו את הייחודיות של דוגמא זו: 'ובגמ' עצמה בפ"ק דערכין דמי ראשי לגבי מזבח מהו נדון בכבודו תיקו והתם אתמר בשמעתא דלעיל והא מבעי מבעיא לך כי אבעיא ליה מקמי דשמעית להא מתניתא ...'. המילים 'ובגמ' עצמה' באות לבטא את העובדה שהגמרא עצמה דנה כאן ביחס שבין הספק לפתרונו, ולא רואה קושי בכך שבשלב מסוים רבה לא היה מודע לתוספתא.

אמנם ניתן היה לערער על מסקנה זו של הרמב"ן, על ידי הבחנה בין דברי האמוראים עצמם לבין דבריו של עורך הסוגיא. אמנם האמוראים עצמם לא מחוייבים להכיר כל מקור תנאי, ולכן יכול להיות מצב שאמורא הסתפק ולא יפשוט את ספיקו ממקור מסויים, אך עורך הסוגיא לא יכול 'להרשות לעצמו' מצב כזה. העורך נמצא בשלב שכל דברי התלמוד, המשנה והגמרא, פרוסים לפניו, כך שלא ייתכן מצב שמקור אחד יתעלם ממשנהו. לכאורה הראיה להבחנה זו היא מסוגיא זו גופא. בעוד שהספק של רבה נותר באותו שלב בתיקו, הרי שהגמרא עצמה הקשתה על הספק ודרשה התייחסות לתוספתא, ובתירוץ הבחינה בין רבה המודע לתוספתא לרבה שאינו מודע לה, ומכאן שמבחינת הסוגיא כיחידה ערוכה לא ייתכן מצב של ספק שלא נפשט אם אכן קיים מקור לפשוט. לא זו אף זו: הגמרא אף לא הותירה את רבה עצמו במצב של ספק, דהיינו היא לא תירצה, שרבה לא הכיר את התוספתא, אך אנו שמכירים אותה, נפשוט את ספיקו של רבה, אלא שיתפה את רבה עצמו בעדכון: אף לרבה נודעה בסופו של דבר התוספתא, והוא פשט על פיה את הספק. ממבט זה התמונה כמעט מתהפכת, כיוון שמסוגיא זו יוצא שהגמרא לא 'מרשה' התעלמות ממקור שיכול לפשוט את הספק, לא רק מבחינת עריכתה הסופית של הסוגיא, אלא אף מבחינת האמורא המסתפק עצמו.

אלא שהערה אחרונה זו, שהגמרא לא 'מניחה' לו לרבה עצמו וקובעת שאף הוא ראה את התוספתא בסופו של דבר, מעוררת את החשד, שקושי אחר עמד כאן ברקע, ואכן מתיקון נוסח של

אות אחת מתקבל פשט שונה בסוגיא. לאחר קושייתו של אביי מהתוספתא על הסברו של רבא לברייתא, עלו כאמור הצעות שונות להסביר את התוספתא כך שלא תקשה על רבא. על אחד מהם, החילוק בין קדושת הגוף, ששם מתפשטת הקדושה בכל הגוף, לקדושת דמים, מתבטא אביי 'והא מר הוא דאמר מקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף'.⁴⁸ מעיר על כך תוספות על אתר:

והא מר הוא דאמר הקדיש זכר לדמיו - מכאן משמע דגרסי רבה שלא אמר אביי מר לרבא חבירו אע"ג דאשכחנא דאמר רב יוסף לאביי תלמידו מר דגברא רבה הוא ידע מאי קאמינא בזבחים פ' קדשי קדשים (דף סב.) התם שאני שהבין אביי מה שלא הבינו אחרים.

תוספות מחדשים לגרוס בדף ד ע"ב 'אמר רבה לומר שנדון בכבודו'. וכך גם בשיטה מקובצת שם (אות ו) החליפו את 'רבא' ל'רבה'. על פי זה מהלך הגמרא הוא כדלהלן: רבה חידש דין על פי הסברו בברייתא, מה שסותר לכאורה את התוספתא שהציג אביי. כדי ליישב את הסתירה עלו הסברים חדשים בתוספתא, אלא שחלק מהצעות אלו מתנגדות לדברי רבה עצמו במקומות אחרים, מימרות או איבעיות, כך שלא ניתן לומר שרבה יסביר כך את התוספתא, וממילא תחזור הקושיא מהתוספתא על דבריו בברייתא. על פי זה הקושיא על ההסבר האחרון בתוספתא, שהמקדיש דמי אבר של בעל מום למזבח לא נדון בכבודו, מתפרשת באור חדש: כיוון שרבה עצמו הסתפק בדינו של בעל מום, יוצא שהוא לא הסביר כך את התוספתא, מה שמחזיר את ההסבר הראשוני של התוספתא, ומכאן מתעוררת שוב הסתירה על הסברו של רבה בברייתא!⁴⁹ לעניין שלנו ההבדל גדול: כלל לא הפריע לגמרא העובדה שרבה הסתפק ולא השתמש בתוספתא כדי לפשוט את ספיקו, אלא שהגמרא הסיקה מכך שהוא הבין אחרת את התוספתא, ולכן לא פשט ממנה את ספיקו, והקושי הוא על נקודה אחרת: כיצד הוא יתמודד עם הסתירה בין דבריו

48 גם בארבעת כתבי היד הבאים, כת"י מינכן 95, כת"י הספרייה הבריטית Add.25,717, כת"י ותיקן

Ebr.119 וכת"י ותיקן Ebr.120-121, בכולם הנוסח הוא: 'והא מר הוא דאמר'.

49 כהסבר זה בסוגיא נקטו בשיטה מקובצת, שמלבד הערתם בעמוד הקודם, הדגישו גם בדף ה ע"א (אותיות ג-ד) 'איבעיא לך' במקום 'איבעיא לך', כך שהדיון בסוגיא מתנהל בין אביי לרבה. גם בכת"י הספרייה הבריטית, Add.25,717 מופיע פעמיים 'לך' במקום 'לך', ואף בתשובות לשתי קושיות אלו במקום 'כי איבעי [ובשנייה: איבעיא] לך', הנוסח שם פעמיים: 'כי איבעי לי', כלומר מודגש עוד יותר האופי של הדו שיח בין המקשן (אביי) לתרצן (רבא).

לתוספתא. אמנם בתירוץ הגמרא מותרת את ההסבר החדש בתוספתא על כנו, והעובדה שרבה לא השתמש בכך כדי לפשוט את ספיקו אינה נובעת מהתנגדותו להסבר, אלא מכך שהוא לא היה מודע בשלב קדום זה לתוספתא. אכן, בשלב מאוחר יותר, כשאביי הציג בפניו את הקושיא מהתוספתא הוא פירש אותה כפי שפירש וממילא פשט גם את ספיקו.

אמנם המצב בעדי הנוסח בסוגיא כאן אינו מסייע לכאורה לשיטת התוספות. אמנם גם הגירסה בכת"י מינכן 95 היא 'רבה', ברם, בשלושה כתבי יד אחרים הנוסח 'רבא': הספרייה הבריטית, Add.25,717; ספריית הוותיקן, Ebr.119; ספריית הוותיקן, Ebr.120-121 (ובהתחשב במה שצינו בהערה, שכל עדי הנוסח מסכימים בדף ה' ע"א לביטוי 'והא מר הוא דאמר' אין זה תואם את דברי התוספות, אלא אביי מתבטא כך גם כלפי רבא, כמו רב יוסף כלפי אביי).

אלא שאף נוסח זה מתאים לפשט החדש שהוצג לעיל, שכן שלושת הציטוטים שבדף ה' ע"א, מהם עולות קושיות על ההסבר המחודש בתוספתא, שלושתם מיוחסים בעדי נוסח רבים ובמקבילות לרבא ולא לרבה. בנוגע למימרא הסמוכה לביטוי 'מר הוא דאמר': 'הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף', שאמנם אצלינו בסוגיא היא תלויה בשאלת זהותו של 'מר', אכן יש מקבילות המייחסות אותה לרבא. בתמורה יא ע"א בדפוס 'רבא' (וכך מוכח מהשקלא וטריא שם), וכן בארבעה כת"י: כת"י מינכן 95; בכת"י פירנצה הספרייה הלאומית המרכזית II. 1.7, וכן בשני כתבי היד של הוותיקן שהוזכרו לעיל. גם בבכורות יד ע"ב בדפוס: מסייע ליה לרבא דאמר רבא הקדיש זכר לדמים קדוש קדושת הגוף, וכן הוא בחמישה כת"י, הארבעה שצוינו לעיל בתמורה יא ע"א, וכת"י הספרייה הבריטית שצויין לעיל בערכין. בתמורה יט ע"ב בדפוס 'רבא', בכת"י מינכן הושמט (מחמת הדומות), בכת"י פירנצה הני"ל 'רבא', וכן בכת"י ותיקן 119 הני"ל, ואילו בכת"י ותיקן 120-121 'רב יהודה' ונראה כי זה שיבוש (אמנם מפורש בסוגיא שם כי בתחילה סבר רבא שלא קדוש קדושת הגוף ונחלק בכך על רב כהנא, אך לאחר מכן חזר בו, כך שניתן אולי לשער שאף רבה הסכים לדעתו של רב כהנא). עוד מקור אחד שם התמונה בעדי הנוסח מורכבת הוא במסכת שבועות יא ע"א: בדפוס ישנה מימרא של רבה ובסמוך לה אומר אביי 'והא מר הוא דאמר הקדיש זכר לדמיו קדוש קדושת הגוף', אך בכת"י מינכן 95 'רבא', ובדברי אביי 'והא את הוא', וכך גם בכת"י ותיקן Ebr.140, אך בכת"י פירנצה II.1.8-9 הרכבה משובשת ככל הנראה: במימרא 'רבה' ובסמוך 'והא את הוא דאמרת'. העולה מהסקירה הני"ל, שרוב עדי הנוסח מייחסים מימרא זו לרבא. כאמור, גם בשתי האיבעיות הבאות בסוגיא, שבדפוס מיוחסות לרבה, הקדיש אבר לדמיו והקדיש דמי ראשו למזבח, הרי שבכת"י מינכן 95, וכן בשלושת כתה"י האחרים שמצויינים לעיל גבי סוגיית ערכין ד ע"ב, שתי האיבעיות מיוחסות לרבא. אף במקבילה של האיבעיא הראשונה

בתמורה יא ע"ב, בכל ארבעת כתה"י שצויינו לעיל גבי תמורה, הנוסח הוא 'רבא' (ותואם לסגנון הקישור שיש שם למימרא הסמוכה שם 'ותיפשוט ליה מדידיה', שאף היא מיוחסת שם לרבא כמו שציינו לעיל). העולה מכל הנ"ל, שאף אם נגרוס בערכין ד ע"ב 'רבא', שלא כתוספות, אלא כנוסח הדפוס ושלושת כתה"י דלעיל, עדיין פשט הסוגיא נותר כפי שתיארנו בפנים, דהיינו שהקושיא היא מחוסר התאמה פנימית בתוך דברי האמורא, ממה שאמר בדף ד ע"ב לשלושה ציטוטים אחרים שלו בדף ה ע"א, מימרא ושתי איבעיות, ואין נפק"מ אם זה רבה או רבא.

אם גם הרמב"ן פירש כך בסוגיא, הרי שראיתו מבוססת: הסוגיא לא רואה כל בעיה בכך שאמורא שהעלה ספק וחתם בתיקו לא עשה שימוש בתוספתא כדי לפשוט את הספק, ואף מבחינת עריכת הסוגיא יוצא שלא עלה קושי על נקודה זו. אם נסכם את עיונו של הרמב"ן בסוגיא זו, הרי שבנוסף לדוגמאות האחרות בהם הוא הבין שסוגיא אחת מתעלמת מרעותה, ולמד מההתעלמות על דרכה של הגמרא, הרי שכאן הוא מצא מקום שהגמרא מציגה במפורש את המתודולוגיה שלה: ניתן להניח כי ספק שנוותר בתיקו בסוגיא מסויימת יכול לבוא על פתרונו כתוצאה ממקור שלא הוזכר באותה סוגיא.

לולי דבריהם של בעלי התוספות עצמם, היה ניתן לדחות את ראיית הרמב"ן בהבחנה שהוזכרה לעיל בין הדיון האמוראי לבין עריכתה הסופית של הסוגיא, כשזו האחרונה היא המחייבת מבחינתם של בעלי התוספות. אלא שכפי שראינו בעלי התוספות עצמם תמכו בגירסה 'רבה' מה שמחדד את ראייתו של הרמב"ן מהסוגיא, מה שמעלה את האפשרות שאף הם קיבלו עקרונית את מסקנתו של הרמב"ן, אלא שכפי שראינו השתדלו למעט את השימוש בה. מכל מקום אין התייחסות ישירה של בעלי התוספות לסוגיא זו, ולכן 'מהא ליכא למשמע מינה'.

עד כאן הצגנו את שש הדוגמאות שפורטו במלחמות ה' לרמב"ן, ברכות יב ע"א מדפי הרי"ף. נדון כעת בסוגיות נוספות, שחלקן הוזכרו בסוגיות הקודמות.

8.1 ספק הגמרא בבבא מציעא יז ע"ב, אם יש כתובה לאלמנה מן האירוסין

קובץ התוספות הקדום למסכת קידושין, שנדפס תחת השם 'תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק', והוא לעיל סוגיא ה בנוגע לספק אם כהנים שלוחי דידן או שלוחי דשמיא, ציין את הסוגיא הבאה כמייצגת את התופעה של ספק שלא נפשט במקום אחד, וניתן לפשוטו ממקום אחר. הסוגיא

המסופקת, בבא מציעא יז ע"ב – יח ע"א (ולחלקה המרכזי יש מקבילה בכתובות פט ע"ב⁵⁰) משתלשלת מדברי רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן ש'הטוען אחר מעשה ב"ד לא אמר כלום', כגון הטוען שפרע את דמי הכתובה ללא עדים, אף אם לאשה אין שטר ביד, אין שומעין לו, שהכתובה היא 'מעשה ב"ד', ויכל מעשה ב"ד כמאן דנקיט שטרא בידיה דמי'. ראייה לכך רואה רבי יוחנן במשנה (כתובות, פח ע"א): 'הוציאה גט ואין עמו כתובה גובה כתובתה'. אביי דוחה ראייה זו בטענה כי ניתן להעמיד את המשנה במקום שהגט משמש ככתובה, אך במקום שכותבים כתובה נפרדת מהגט, אלא שלאישה זו אין כתובה אכן לא תוכל לגבות את כתובתה. בשלב הבא אביי חוזר בו מדבריו וטוען שבלתי אפשרי לטעון כי אישה ללא שטר כתובה לא תוכל לגבות את כתובתה, וסביב טיעונו זו נרקמת תת הסוגיא דלהלן:

הדר אמר אביי: לאו מלתא היא דאמרי. דאי סלקא דעתך במקום שאין כותבין כתובה עסקינן, אבל במקום שכותבין כתובה, אי נקיטא כתובה - גביא, אי לא - לא גביא, אלמנה מן האירוסין במאי גביא? בעדי מיתת בעל - לטעון ולימא: פרעתי. וכי תימא: הכי נמי, אם כן מה הועילו חכמים בתקנתן? אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: ואלמנה מן האירוסין דאית לה כתובה מנא לן? אילימא מהא דתנן: נתארמלה או נתגרשה, בין מן האירוסין ובין מן הנישואין - גובה את הכל. דלמא היכא דכתב לה: וכי תימא: מאי למימרא - לאפוקי מדרבי אלעזר בן עזריה, דאמר: שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה אצטריכא ליה. דיקא נמי, דקתני: גובה את הכל, אי אמרת בשלמא דכתב לה - היינו דקא תני גובה את הכל, אלא אי אמרת דלא כתב לה - מאי גובה את הכל? מנה ומאתים הוא דאית לה. ואלא מדתני רב חייא בר אמי: אשתו ארוסה, לא אונן ולא מטמא לה, וכן היא לא אוננת ולא מטמאה לו, מתה - אינו יורשה, מת

50 וראה באוצר הגאונים לב"מ יז ע"ב, חלק התשובות, עמ' 42 [= אוצה"ג, קידושין סה ע"א, חלק התשובות עמ' 158 = תשובות הגאונים, אסף, ירושלים תש"ב, עמ' 26 = חמדה גנוזה, סימן קלג (ושם בתחילת סימן קלב 'לרבינו שרירא ורבינו האי בנו גאונים זצוק"ל)]: 'ועיקר הא שמעתא דמר קשישא לאו בהכותב מיתניא אלא גררא בעלמא הוא דגרסי לה גראסי הכא ודוכתיה בשנים אוחזין'. תורף התשובה (בשם 'רבינו האי ז"ל') מובא בתוספות רי"ד (שהם בעצם 'פסקי הרי"ד', עיין תא שמע, כנסת מחקרים, ג, עמ' 32), כתובות פט ע"ב ד"ה א"ל מר קשישא.

הוא - גובה כתובתה. - דלמא דכתב לה. וכי תימא: דכתב לה מאי למימרא -

מתה אינו יורשה איצטריכא ליה!

אלא אביי מגופה דמתניתין קא הדר ביה ...

טיעונו של אביי במסגרת ה'לאו מילתא הוא דאמר'י מבוסס על ההנחה כי אלמנה מן האירוסין גובה כתובתה ללא שטר, אלא שהנחה זו אינה פשוטה לגמרא, ומר קשישא בריה דרב חסדא תוהה על מקורה בפני רב אשי. שני הנסיונות להוכיח הלכה זו, האחד ממשנת כתובות נד ע"ב, 'נתארמלה או נתגרשה בין מן הנישואין בין מן האירוסין גובה את הכל', והאחר מברייתא 'אשתו ארוסה ... מת הוא גובה כתובתה', שני אלה נדחים באוקימתא הפשוטה 'דלמא דכתב לה', לאפוקי המקרה המסופק, אלמנה מן האירוסין ללא שטר כתובה, שבו אולי אין לה זכות לגבות כתובתה. הגמרא מקבלת את ערעורו של מר קשישא בריה דרב חסדא, ומוצאת סיבה אחרת לחזרתו של אביי ('אלא אביי וכו'). למרות שאין בסוגיא זו מונחי ספק מקובלים, 'איבעיא להו', 'תיקו' וכדומה, עדיין ניתן להתייחס לנדון זה כדיון בדין מסופק שלא הוכרע בסוגיא מקומית זו.⁵¹

כיוון שהספק שנתרה בו הסוגיא הוא ספק ממוני, והמוציא מחבירו עליו הראיה, פסק הרמב"ם (אישות י:יא): 'אבל אם ארס ולא כתב כתובה ומת או גרשה והיא ארוסה אין לה כלום ואפילו העיקר שלא תיקנו לה עיקר כתובה עד שתנשא או עד שיכתוב'.⁵² ובמגיד משנה: 'זה דעת כל הגאונים ז"ל ועיקר ראייתם מדאיבעיא להו פרק הכותב ופ"ק דב"מ אי אית לה כתובה לארוסה או לא ולא איפשיטא הילכך אין לה כלום. ורבותינו הצרפתים ז"ל חלוקים בזה ואף האחרונים ג"כ נחלקו וכו'. מה שכתב המ"מ 'כל הגאונים', כך אמנם פסק רב שרירא גאון בתשובות הגאונים (הרכבי) סימן יח (= שערי צדק, סימן יט = אוצר הגאונים לכתובות, התשובות, סימן שצו, ועיין סימן שצז, שגם באורחות חיים, ח"ב, עמ' 95, מסר את תשובתו של רב שרירא); וכך נפסק בהלכות גדולות (סימן לו), וכן בחמדה גנוזה סימן לד בין תשובות רב צמח גאון (= אוצר הגאונים

51 אך בתוספות רי"ד לכתובות פט ע"ב דקדק מהלשון שאין כאן ספק בעיקר הדין, אלא רק בשאלת

המקור של הדין, ראה להלן בפנים שדנו בדבריו.

52 נראה שכך גם פירש המב"ט את דברי הרמב"ם שכתב (שו"ת המב"ט ח"ב סימן צ"ח), שלדעת

הרמב"ם אפשר שאם תפסה הארוסה לא מפקינן מיניה. עוד יצוין, כי בפרק ט הלכה כא הרמב"ם לשיטתו,

וראה שם בראב"ד, ובמגיד משנה, אך בפרק ט הלכה ט"ז דברי הרמב"ם קשים לכאורה, וראה במגיד

משנה שתרץ דבריו ע"פ הרמב"ן.

לכתובות, סימן שס"א) וכן הובא בשם רב צמח גאון ב'תוספות רי"ד',⁵³ כתובות פט ע"ב, אך רב האי גאון בתשובת גאונים אחרת⁵⁴ פסק להיפך, שפשט הגאון על פי הסוגיא בקידושין סה ע"א, שאלמנה מן האירוסין יש לה כתובה, כפי שנראה להלן.

ואכן, 'רבותינו הצרפתים' שהזכיר המגיד משנה, בעלי התוספות, פשטו את הספק על פי שתי סוגיות מרכזיות. יותר מתריסר פעמים (!)⁵⁵ נדון ספק זה אצל בעלי התוספות, וככלל ניתן לומר כבר בשלב זה, שלטענתם ניתן לפשוט את הספק שאלמנה מן האירוסין יש לה כתובה, על פי הסוגיא בקידושין ס"ה ע"א, ועל פי הסוגיא בכתובות מג ע"ב – מד ע"א.⁵⁶ עניינינו הוא בדרך בה הסבירו התוספות את היחס בין קביעה אחרונה זו לסוגיא בבבא מציעא.

⁵³ ראה תא שמע, כנסת מחקרים, ג, עמ' 32, שחיבור זה הוא מפסקי הרי"ד, ולא מתוספותיו.

⁵⁴ התשובה שהוזכרה בהערה לעיל, מאוצר הגאונים ב"מ יז ע"ב, ובמקבילות.

⁵⁵ בבא מציעא, יז ע"ב, תוד"ה מן האירוסין; שם, תוספות שניץ (מובא בשיטה מקובצת), ד"ה כתובה מאימת גביא; קידושין, כג ע"ב, 'תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק', ד"ה דאמר רב הונא; קידושין ס"ה ע"א תוד"ה ואם נתן; קידושין, ס"ה ע"א תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק ד"ה ואם נתן; קידושין, ס"ה ע"א, תוספות רא"ש ד"ה נתן גט; כתובות, מד ע"א, תוד"ה והלכתא; כתובות, מג ע"ב, תוספות ר"י הלבן ד"ה גובה מנה; כתובות, מד ע"א, תוספות הרשב"א (הר"ש משניץ) ד"ה והלכתא; כתובות, מד ע"א, תוספות רא"ש ד"ה והלכתא; מלבד מקורות אלו מספרות ה'תוספות', עוד יש לבעלי התוספות בסוגיא זו התייחסות בספרות הפסיקה שלהם: פסקי הרי"ד לכתובות (נדפסו על גליון דפוס ראם כ'תוספות רי"ד' – ראה תא שמע, כנסת מחקרים, ג, עמ' 23), מג ע"ב ד"ה תניא; שם, פט ע"ב ד"ה א"ל מר קשישא (וזאת מלבד מקומות נוספים בפסקי הרי"ד שם חזר על פסק ההלכה לדעתו שיש לה כתובה, ראה קידושין, י ע"א ד"ה ובביאה; שם, דף סה ע"א ד"ה אמר רב); אור זרוע, בבא מציעא, סימנים מח-נ; מרדכי, כתובות, סימן תקנ"ב; פסקי הרא"ש למסכת כתובות, פרק ד סימן ד; גם אליהם נתייחס להלן.

⁵⁶ סוגיא שלישית שניתן לכאורה לפשוט ממנה - וממשנה מפורשת! - אך לא מצאתי לבעלי התוספות שיעשו כן, היא ביבמות קיח ע"ב. במשנה שם: 'קידש אחת מחמש נשים ואין יודע אי זו קידש, כל אחת אומרת אותי קידש - גותן גט לכל אחת ואחת, ומניח כתובה ביניהן ומסתלק, דברי רבי טרפון; רבי עקיבא אומר: אין זו דרך מוציא מידי עבירה, עד שיתן גט וכתובה לכל אחת ואחת.' פשוט לכולי עלמא שיש כאן חיוב כתובה מן האירוסין, ועל פניו אי אפשר לומר שכתב כתובה, שהרי אז לא היה ספק, שכן זו

שהכתובה יוצאת מתחת ידיה היא האשה. על ראייה זו עמדו לדחותה גדולי הראשונים. רבי יצחק ב"ר אבא מארי, בעל העיטור [שער כתב, אות ק- קידושין, דף עט ע"א, וראה על עריכתו של קטע זה: מרדכי גלצר, עיטור סופרים (ספר העיטור) לרב יצחק בן רב אבא מארי: פרקי מבוא, עמ' 98 - 99], מביא שהיה מי שרצה לחלק על פי סוגיא זו בין אלמנה לגרושה, אך דוחה דבריו: 'ואית דבעי למימר דוקא אלמנה ארוסה הוא דבעיא כתובה אבל גרושה ארוסה (בכת"י מינכן 34 ליתא 'ארוסה') אע"ג דלא כתב לה אית לה כתובה מדגרסינן ביבמות פרק האשה קידש אחת מחמש נשים ואינו יודע איזו קידש וכל אחת אומרת אותי קידש נותן גט לכל אחת ואחת ומניח כתובה ביניהן ומסתלק והתם ודאי ליכא כתובה דאי איכא כתובה ליחזי בשמה דמאן דכתיבה כתובה. ומסתברא דאפילו ארוסה גרושה לית לה כתובה ומתניתין דהתם איכא למימר בששמותיהן שוות אי נמי דלא כתב בה שמה אלא קידש האשה בשטר בפני עדים ואמר לה הרי את מקודשת לי ואני אתן לך כתובה', ובסמוך, לאחר שציטט קטע מהירושלמי, כתב מה שנראה כתירוץ נוסף: 'ואם קידשה בביאה קנסוהו חכמים ונותן כתובה לכל אחת ואחת והדבר ידוע שכתובה שכתב לאחת מהן אבודה וכל אחת ואחת אומרת אותי קידשת וכתבת לי כתובתי ואבדה כתובתי' (ארבעה כת"י מצאתי לקטע זה, בשלושה מהם: כת"י מינכן 34, דף 145 ע"א, כת"י ותיקן 143 דף 69 ע"ב, וכת"י אוקספורד 64, דף 106 ע"א (והתוספות שם מנוקדות מלמעלה), נוספו המילים הבאות לפני הקטע הנ"ל: אבל הרב הבבלי כתב ואם קדש בביאה קנסוהו...!', ובסוף הקטע נוסף בשלושתם: 'ולא בריר לן מנא ליה'. בכת"י הרביעי, כת"י ששון 622 דף 165, אמנם לא מופיע בתחילה 'וכתב הרב הבבלי' אך בסיום הקטע: 'ולא בריר לן', ולאחמ"כ נראה שיש מחיקה), והיא היא לשון הרמב"ם (אישות ט:כא): 'המקדש אחת מחמש נשים ואינו יודע איזו מהן קידש וכל אחת ואחת אומרת אותי קידש אסור בקרובות כולן ונותן גט לכל אחת ואחת ומניח כתובה אחת ביניהן ומסתלק, ואם קידש בביאה קנסו אותו חכמים שיתן כתובה לכל אחת ואחת, והדבר ידוע שהכתובה שכתב לאחת מהן אבדה וכל אחת ואחת אומרת אני היא שקידשתני וכתבת לי ואבדה כתובתי' [והנה מנוסח הכת"י למדנו ש'הרב הבבלי' הוא הרמב"ם, ומצאתי עוד חמישה מקומות בהם העיטור משתמש בלשון 'הרב הבבלי' וככל הנראה כוונתו לרמב"ם: כתב, אות כ- כתובות כט ע"ב (השווה רמב"ם אישות א:ו, עיי"ש שמקור זה צ"ע); שם, לז ע"א (השווה רמב"ם, נחלות א:ט); אות ש- שלישות גט מז ע"ב (השווה רמב"ם, גירושין ו:ז-ז); עשרת הדברות, הל' לולב, צא ע"ב (השווה רמב"ם, לולב ז:ז); שם הלכות מצה ומרור, קלב ע"ב (השווה רמב"ם, שבת כט:יד). עוד שלושה מקומות בהם

מזוהר 'הבבלי' סתם, ואף שם הכוונה לרמב"ם: כתב אות ת תנאי, לז ע"ב (השווה רמב"ם, אישות ו:יז);
 אות ע עיסקא וחוב טז ע"ב-יז ע"א (השווה רמב"ם, טוען ונטען א:ח); עשרת הדברות, מצה ומרור קט
 ע"א (השווה רמב"ם, מצה ומרור ה:ח). מכאן עולה בבירור שהעיטור הכיר את משנה תורה. וראיתי
 שכבר קדמני בזיהוי של הרמב"ם עם ה'בבלי' המהדיר ר' מאיר יונה בהקדמתו לספר העיטור, ורשה,
 תרל"ד, עמ' 6 (וראב בתשובות הגאונים החדשות, עמ' 213 הערה 213, שהביא דעות נוספות), ומעניין
 הדבר, שהרי כתב בשם הגדולים בערכו, שהעיטור מבוגר בשנים מהרמב"ם. מרדכי גלצר, שם, עמ' 1-5,
 הסיק מהשיר המופיע בכתבי היד של ספר העיטור, בתחילת החיבור, שהמחבר נולד בכ"ח תשרי שנת
 ד"א תת"פ, כמעט עשרים שנה קודם לרמב"ם, אך עם זאת מקובלת במחקר קביעתו זו של ר' מאיר יונה,
 ראה גלצר, שם, עמ' 151, וכן בכרך ב עמ' 52 ו-66; טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, עמ' 389,
 ומכאן כמובן דמיון בין העיטור והראב"ד, ששניהם מפרובנס בני אותו גיל לערך והתייחסו שניהם לבן
 דורם הצעיר יותר - הרמב"ם]. ובראב"ד על אתר: 'והדבר ידוע שכתובה שכתב כל אחד מהן אבדה וכל
 אחת ואחת אומרת אני היא שקדשתני וכתבת ואבדה כתובתי. א"א מפני שהסכימו בגמרא ארוסה אין לה
 כתובה אלא אם כן כתב לה לפיכך הוצרך לכל זה ולא היה צריך לא לכתבה ולא לאבדה שאם התנה לה
 כתובה אע"פ שלא כתב חייב ואלו הנשים כל אחת אומרת אותי קידש והתנה לי כתובה'. מסכימים הם
 א"כ, הרמב"ם והראב"ד, שאין לאלמנה כתובה ללא ארוסה, ותירצו בשני אופנים שונים, או שכתב ואבדה
 או שהתנה במפורש, ברמב"ן על הסוגיא (הביאו המגיד משנה שם) הוסיף לתרץ: 'משכחת לה בשכתב
 כתובה סתם לארוסתו ולא הזכיר שמה או שהיו שמותיהן שוות או שקנו מידו ... הא לאו הכי קי"ל
 רארוסה אין לה כתובה ...'. וברשב"א הביא את התירוצים השונים שברמב"ן (וברשב"א לכתובות, מג
 ע"ב, דחה את תירוצו הראשון של הרמב"ן), והוסיף את תירוצו של הרמב"ם (ללא הזכרת שמותיהם),
 אך כל זה כתב 'אפילו לדברי הגאונים ז"ל שאמרו דארוסה אין לה כתובה אלא כשכתב', אלא שאין זו
 דעתו: 'ומיהו יש לומר דיש כתובה לארוסה אע"פ שלא כתב', דהיינו שהוא עצמו מסכים לפסיקת
 התוספות, ראה עוד להלן. בריטב"א על אתר הציג את שתי האפשרויות: 'פ' ואתיא כפשוטה כמ"ד יש
 כתובה לארוסה מתקנת חכמים, ולמ"ד אין כתובה לארוסה מיירי בשכתב לה אלא [כנר' צ"ל: או] שקנו
 מידו סתם או [נ"א: אלא] שהלכו העדים למדינת הים, ובחידושיו לכתובות מג ע"ב דחה את האפשרות

הסוגיא בקידושין סה ע"א

לספק הנדון הפנה כאמור בעל התוספות הקדום בקידושין כג ע"ב, כדוגמא מייצגת: 'מיהו אשכחן כה"ג שאין התלמוד חושש לפשוט אלא ממשנה או מברייתא דבפ"ק דב"מ בעי אלמנה מן האירוסין מנלן דאית לה כתובה ולא פשיט ושיטת התלמוד מוכחא בכמה דוכתי דיש לה'. לא פירש כאן בעל התוספות היכן הם אותם מקומות בתלמוד, אך, כפי שציין כאן המהדיר, בהמשכו של קובץ זה עצמו נפשט הספק. בדף סה ע"א, מסכתא זו, מציגה המשנה מקרה של אישה הטוענת כלפי אדם מסויים 'קידשתני' והוא מכחיש, והדיון שם נוגע לאיסור הקרובים שלו ושלה. בגמרא שם פוסק שמואל ש'מבקשין ממנו ליתן גט' (כדי להתירה לטענתה), ומוסיף על כך רב שאם הוא 'נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה', ומפרש רש"י 'דגלי דעתיה דקדשה וארוסה יש לה כתובה'. והנה, כבר רש"י הרגיש שדינו של רב מבוסס על ההנחה שארוסה יש לה כתובה, שהרי הנדון כאן הוא על טענתה 'קדשתני', ולא 'נשאתני', ומסגנונו של רש"י נראה שסבר שמשנתינו היא כצד זה של הספק שבבבא מציעא. ברם, עדיין יש לטעון שמדובר כאן בשכתב לה כתובה, ואז אי אפשר יהיה לפשוט מכאן את הספק. ואמנם בקובץ התוספות הנ"ל כתב על סוגיא זו (סה ע"א, ד"ה ואם נתן):

ואם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה. בדלא כתיב כתובה איירי דאי כתיב היאך יכול לומר לא קידשתני. ויש להוכיח מכאן דארוסה יש לה כתובה אפי' בדלא כתב לה, דליכא למימר דמיירי כגון דאמר[ה] קדשתני ונשאתני, דמ"מ כשנתן הגט היאך כופין ליתן כתובה, דילמא הודה בקדושין ולא בנשואין, וכן משמע פ' נערה גבי אחד זה ואחד זה מן הנשואין ושם פ"י. ובפ"ק דב"מ אינו חושש לפשוט אלא ממשנה או ברייתא כדפרי' בפ"ק.

התוספות, שרוצה להוכיח מכאן שיש חיוב כתובה מן האירוסין אף ללא שטר, מתמודד עם שתי טענות המערערות לכאורה על ההוכחה, האחת: אולי מדובר כאן שיש לאישה שטר כתובה; השנייה: אולי הוויכוח הוא בכלל על הנישואין, שהאישה טוענת שהיו גם נישואין, מה שמחייב בכתובה אף ללא שטר. את הטענה הראשונה הוא דוחה בפשיטות: האיש לא יכול היה לומר לא קידשתי אם היה שטר כתובה (וכמו כן לא היינו זקוקים לכך שיוציא גט כדי להוכיח את

ששמותיהן שוות ('דוחק הוא'), וקבל את התירוץ שקנו מידו. ברבינו ירוחם, מישרים, נתיב כג חלק י"ב

(דף סח טור ב), יישב על פי תירוצו של הרמב"ם.

הקידושין). דחיית הטענה השנייה מורכבת: רב פוסק שאם הוא נתן גט מעצמו הרי שיש בכך הודאה שהיו קידושין, ולכן הוא חייב בכתובתה. אם היא טוענת שהיו גם נישואין, ומכוח זה תובעת את כתובתה, הרי לעניין זה הגט כלל לא מוכיח שהאיש מודה בנישואין. נובע אם כן שחיוב הכתובה אינו תלוי בנישואין אלא בקידושין בלבד. עוד הוא מציין לסוגיא בכתובות, אך לא מפרט, ובכך נעסוק מאוחר יותר. מכל מקום לאחר שנפשט כאן הספק, עולה השאלה מדוע לא עשתה זאת הסוגיא בבה מציעה. על כך עונה התוספות כי 'בפ"ק דב"מ אינו חושש לפשוט אלא ממשנה או מברייתא'.

גם בתוספות 'שלנו' (קידושין, סה ע"א ד"ה ואם נתן) יישבו כך את היחס בין הסוגיות, ואף ניסחו את הכלל בחדות:

ואם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה - מכאן יש להוכיח דאלמנה מן האיירוסין יש לה כתובה ואפילו לא כתב דהא מסתמא הכא מיירי דלא כתב לה דאי כתב לה א"כ מאי מבקשין שייך למימר הכא אלא ש"מ דמיירי הכא דלא כתב לה כתובה ואפ"ה קאמר כופין אותו ליתן כתובה ובפרק הכותב (כתובות פט:): דבעי אלמנה מן האיירוסין יש לה כתובה או אין לה כתובה היה יכול להוכיח מהכא אבל לא רצה שהרי לא רצה להוכיח מהאמוראין כי אם מן המשנה.

כאן מתמודדים התוספות רק עם הטענה הראשונה, ודוחים אותה, לא מלשון המשנה כמו בקובץ הקדום, כי אם מלשון של שמואל, שאם אכן הייתה כאן כתובה, לא צריך 'לבקש' ממנו ליתן גט, שהרי אף הוא אסור בקרובותיה, וניתן לכפותו על כך (עיין שם בסוגיא וברש"י, שהלשון 'מבקשין' שייך רק במקום שהוא יגרום לעצמו איסור ע"י כתיבת הגט).⁵⁷ המסקנה אם כן משותפת: ניתן

57 עיין מהרש"א, שביאר את דבריהם כך שגם כאן ההוכחה היא בעצם מגוף המשנה, שכן אם יש כתובה, הוא היה צריך להיות אסור בקרובותיה, וזו כוונת התוספות, שלאור זאת, שהוא נאסר בקרובותיה, לא שייך גם הלשון 'מבקשין', שכן הוא ממילא אסור בקרובותיה. עם זאת יש להעיר שאין כאן (וכן בקובץ הקדום) סתירה להמשך דברי התוספות, שההוכחה כאן היא מדברי האמוראין, שכן יש להפריד בין שתי הוכחות, ההוכחה לכך שמדובר כאן שאין שטר כתובה, היא מגוף המשנה, אך ההוכחה שיש חיוב כתובה במקרה כזה היא רק מדברי רב, שכן המשנה כלל לא עוסקת בדין הכתובה. יש לציין שעיון בהבדלים בין שני הקובץ הקדום לתוספות 'שלנו', ומהשוואתם לקובץ שלישי, תוספות הרא"ש, ניתן להיווכח כי זה האחרון דומה במובהק לקובץ הקדום.

לפשוט מסוגיא זו את הספק, ואף ההסבר לסוגיית ב"מ זהה: 'אבל לא רצה להוכיח מהאמוראין כי אם מן המשנה'.

דיון נרחב, הן מבחינה סגנונית והן מבחינה תוכנית, מופיע בתוספות הרא"ש על אתר:

נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה - בדלא נקיטא כתובה איירי דאי נקטה כתובה בידה היאך יכול לומר לא קדשתיך אפי' באתרא דכתבי והדר מקדשי לא היתה כתובה באה ליד האשה קודם קידושיה, ויש לדקדק מכאן דארוסה אית לה כתובה אפי' בדלא כתב לה וליכא למימר דהכא מיירי כגון דאמרה קדשתני והכנסתני לחופה דא"כ כשנתן גט אמאי כופין ליתן כתובה דילמא על הקידושין הודה ולא על הנישואין. ותימה הא דמבעיא לן בשילהי פ"ק דב"מ ובכתובות פ' הכותב אלמנה מן האירוסין מני"ל דאית לה כתובה היכא דלא כתב לה אמאי לא פשיט לה מהכא, וי"ל דלא בעי למפשט אלא ממשנה או מברייתא דכי האי גוונא אשכחן פ' המודר דמיבעיא לן הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או שלוחי דידן נינהו ולא פשיט לה מדרב הונא דאמר לעיל שלוחי דרחמנא נינהו:

בדומה לתוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק' גם כאן יש התמודדות עם שתי הטענות לסתור, וכמו כן ההתמודדות עם הטענה הראשונה היא מלשון המשנה. בקשר לטענה השניה עולה כאן נימה חדשה: אולי נכתבה כתובה לפני האירוסין. על כך עונה הרא"ש, שמכל מקום לא נותנים את הכתובה רק לאחר הקדושין. עניין זה נדון גם אצל בעלי התוספות האחרים.⁵⁸ מחידושי הרשב"א (קידושין, סה ע"א) ניתן ללמוד שבעלי התוספות הגיבו כאן לדברי הגאונים:

⁵⁸ טענה זו, שאף במקום שכותבים כתובה לפני הקדושין מ"מ האשה מקבלת אותה רק לאחר הקדושין, טענה זו מופיעה גם בשיטמ"ק לב"מ יז ע"ב בשם תוספות שנין, ושם נטען עוד, ש'אם כן הוה ליה לפרושי בהדיא דבהכי מיירי'. ואמנם בפסקי הרא"ש, כתובות, פ"ד סימן ד, הביא אף הוא את שני הטעמים: 'וע"כ בדלא כתב לה מיירי מדקאמר לא קדשתיך ואין לומר באתרא דכתבי ואחר מקדשי דאין הכתיבה ראייה דא"כ ה"ל לפרושי ועוד כל כמה דלא מקדשה אין הכתובה בידה'. באור זרוע, ב"מ סימן מה, השתמש רק בטענה השניה.

אבל הגאונים ז"ל הסכימו שאין כתובה לארוסה אלא בשכתב לה והכא בששטר
 כתובה יוצא מתחת ידה ובמקום שכותבין כתובה ואח"כ מקדשין כדאמרינן לעיל
 בפרק האיש מקדש (נ' ב') באתרא דכתבי כתובה והדר מקדשי ...
 הרשב"א שם האריך בדחיות נוספות של הראיה מקידושין, אלא שדחיה זו הובאה אצלו בשם
 הגאונים עצמם, כך שניתן לשער שבעלי התוספות הגיבו אליה כאמור.
 בנוסף, מופיעה כאן הפנייה לסוגיה נוספת, מדף כג ע"ב, כהני שלוחי דמאן, הפנייה בכיוון הפוך
 להפנייתו של הקובץ הקדום, שבסוגיא שם הפנה לסוגיא שכאן.
 המשותף לשלושת הקבצים שראינו עד עתה, הוא שהיחס בין הסוגיא בבבא מציעא לסוגיא
 בקדושין מוסבר בכלל מתודולוגי: עורך הסוגיא בבבא מציעא לא רצה לפשוט מדברי האמוראין
 אלא ממשנה או ברייתא. והנה, בתוספות 'שלנו' לבי"מ (ז' ע"ב ד"ה מן האירוסין) משתמש גם הוא
 בכלל הנ"ל, אך לבסוף מעלה אפשרות נוספת:

ומ"מ אמת הוא דארוסה יש לה כתובה אפי' לא כתב לה כדמוכח פרק האומר
 (קדושין ד' סה. ושם) דקאמר היא אומרת קדשתי והוא אומר לא קדשתיך הוא
 מותר בקרובותיה ואם נתן גט מעצמו כופין אותו ונותן לה כתובה והתם ע"כ לא
 כתב לה דאי כתב לה היכי מצי למימר לא קדשתיך דאין דרך לכתוב כתובה
 קודם קדושין וכן מוכח פרק נערה (כתובות ד' מד.) וכאן אינו רוצה להוכיח אלא
 מן ברייתא או מן משנה ולא מן מימראות האמוראים אי נמי הכי קבעי באלמנה
 מן האירוסין דלא תגבי בעדי מיתה דליטעון ולימא פרעתיה אבל בגרושה אף מן
 האירוסין פשיטא ליה דאית לה כתובה דגובה בשטר גט כמו גרושה מן הנישואין
 במקום שאין כותבין וקורעין הגט ונכתוב אגביה גיטא דנן כו' ובמסקנא דסבר
 אביי כרבי יוחנן הטוען כו' דלא אמר כלום אפי' אלמנה מן האירוסין אית לה
 כתובה.

בדומה לתוספות הנדפס על קדושין, ההתמודדות כאן היא רק עם הטענה הראשונה, אך ההוכחה
 היא מלשון המשנה בדומה לשני הקבצים האחרים. לאחר מכן מוזכרת הסוגיא הנוספת שניתן
 לפתור על פיה את הספק, כתובות מג ע"ב, שנעסוק בה להלן, אך החידוש המשמעותי שיש בקובץ
 זה טמון בהסתייגות שבסוף הדיבור: 'אי נמי הכי קבעי וכו'. עולה כאן חילוק יסודי בין האיבעיא
 המקומית, בבבא מציעא, לבין הסוגיות הנזכרות בקידושין ובכתובות. מהאחרונות ניתן אכן
 להסיק, שארוסה זכאית באופן עקרוני לכתובה, ולכן אם נתגרשה ויש לה גט המוכיח זאת הרי
 שיש לה כתובה, ואין הבעל יכול לטעון פרעתיה, כמו בגרושה מן הנישואין במקום שאין כותבין

כתובה, שאם הבעל יטען פרעתיה, יאמרו לו שהיה צריך לקרוע הגט ולכתוב אגביה וכו' (כל זה כמובן לפני שאביי חזר בו מטענה זו בסוף הסוגיא). ברם, הספק שבבבא מציעא עוסק במקרה של אלמנה, שאין לה גט בידה, וכל התביעה לכתובה מתבססת על עדי מיתה, ולכן הבעל יכול לטעון פרעתיה. גם בסוגיא זו אם כן, אין ספק על עצם חיוב הכתובה שנוצר כבר באירוסין, וכל הנדון ב'איבעיא להו' הוא על יכולתו של הבעל לטעון פרוע.

התמונה שמתקבלת מהשוואת ארבעת הקבצים דומה לזו שבסוגיית כהני שלוחי דמאן. גם כאן המשותף לכל הקבצים הוא השימוש בכלל המתודולוגי, ורק בקובץ אחד נוסף (גם כאן – 'נוסף' דייקא, עיין לעיל בסוגיא שם) תירוץ אחר המתבסס על חילוק בכוח הסברא.

הסוגיא בכתובות, מג ע"ב – מד ע"א

תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק הנזכר (קידושין סה ע"א ד"ה ואם נתן) מציין למקום נוסף ממנו ניתן לפשוט את הספק: 'וכן משמע פי' נערה גבי אחד זה ואחד זה מן הנשואין ושם פי' . לא זכינו עד עתה לתוספותיו לכתובות, אך תורף הדברים מצויים בקבצים אחרים של בעלי התוספות למסכת כתובות שהגיעו לידינו: התוספות 'שלנו', 'תוספות ר"י הלבן', תוספות שני, תוספות הרא"ש, פסקי הרי"ד (שנדפסו כ'תוספות הרי"ד', ראה בהערה לעיל) ופסקי הרא"ש. הנדון שם בסוגיא (מג ע"ב – מד ע"א) הוא זמן הגבייה של דמי הכתובה (לגבי טריפה מלקוחות), האם משעת האירוסין או משעת הנשואין. נחלקו שם רב הונא, שסובר 'מנה מאתיים מן האירוסין ותוספת מן הנישואין', ורב אסי הסובר 'אחד זה ואחד זה מן הנישואין'. בסוף הסוגיא מוסר רב יהודה בשם שמואל על מחלוקת זהה בתנאים: 'משום ר"א בר"ש מנה מאתיים מן האירוסין ותוספת מן הנשואין וחכ"א אחד זה ואחד זה מן הנשואין והלכתא אחד זה ואחד זה מן הנשואין'. שיטת רב הונא (ור"א בר"ש) שכיוון שחיוב עיקר הכתובה (מנה ומאתיים) הינו בשעת האירוסין לכן גובין אותו משעת האירוסין מה שאין כן התוספת שמתחייב בה הבעל בשעת הנשואין, שעת כתיבת הכתובה. ברם השיטה החולקת, וכך מכריעה הסוגיא, שאף עיקר הכתובה נגבה רק מזמן הנישואין 'דהיא גופא מחלה לשיעבודא קמא ונתרצתה בזמן הכתוב בשטר הכתובה ככל המפורש בה בין עיקר בין תוספת' (רש"י, מג ע"ב ד"ה אחד זה ואחד זה מן הנשואין). בעלי התוספות (מד ע"א ד"ה והלכתא) מקשים על הכרעה זו ממימרא של רב נחמן, הנדונה בסוגיא זו גופא: 'דאמר רב נחמן שני שטרות היוצאין בזה אחר זה ביטל שני את הראשון אמר רב פפא ומודה רב נחמן דאי אוסיף בה דיקלא לתוספת כתביה'. לשיטתו, אם השטר השני מוסיף על הראשון, אין בו אלא תוספת זו, ואין בכוחו לבטל את הראשון. לפי זה אף שטר הכתובה שיש בו תוספת על עיקר

הכתובה לא צריך לבטל את השיעבוד שיש בחוב הראשון. קושיית התוספות היא, אם כן, כיצד מכריעה הסוגיא כנגד רב נחמן. זה לשון התוספות 'שלנו':⁵⁹

והלכתא אחד זה ואחד זה מן הנשואין - תימה לרבינו יצחק דהשתא מסקינן דאחד זה ואחד זה מן הנשואין אע"ג דאוסוף לה ופליגא אדרב נחמן דאמר לעיל אי אוסף דיקלא לתוספת אדעתא דתוספת כתביה ולא ביטל שני את הראשון וזהו תימה דהלכתא כרב נחמן בדיני ורפרם ורב אחא איפלגו אליביה ודייקינן נמי בשילהי הכותב (לקמן דף פט: ושם) כוותיה ואור"י דהכא אע"ג דאיכא תוספת ביטל את הראשון וטעמא משום דליכא שטר כתובה באירוסין אלא מתנאי ב"ד הלכך נתבטל תנאי ראשון ע"י שטר אבל לעיל דאיכא שני שטרות כשהוסף בשני לא ביטל את הראשון הואיל והוא בידו עדיין וא"ת וכיון דאיירי מילתייהו דרב הונא ורב אסי בדלא כתב לה א"כ תפשוט מהכא הא דבעי בפ"ק דב"מ (דף יז: ושם) אי ארוסה אית לה כתובה בדלא כתב לה וי"ל שאינו רוצה לפשוט אלא מן המשנה או מברייתא ואע"ג דאיכא לאוכוחי ממילתא דר' אלעזר ב"ר שמעון ורבנן הא נמי מימרא היא דרב יהודה אמר שמואל אמרה משמיה ואינה ברייתא וממתניתין דהמארס את בתו ליכא לאוכוחי דאיכא לאוקמה בדכתב לה וא"ת ותפשוט מהא דתניא לעיל מודה ר' יהודה במארס את בתו ובגרה ונשאת שאין לאביה רשות בה וע"כ בדלא כתב לה מיירי דאי כתב לה הו"א שלו הואיל וברשותו נכתבה כדאמר לעיל ואי ארוסה אין לה כתובה פשיטא דאין לו בה כלום ונראה לרשב"א דלעולם איכא לאוקמה בדכתב לה ומיירי כגון שהוסף לה בשעת נשואין דסלקא דעתא הואיל ומנה מאתים שלו תוספת נמי שלו קמ"ל.

שני חלקים בדיבור זה. בראשון מוצגת הקושיא שתיארנו לעיל, היא קושייתו של ר"י הזקן, ובתירוצו הוא מעלה את החילוק הבא: המימרא של רב נחמן דנה בשתי שטרות הקיימים ביד התובע, והואיל וסוף סוף נותר השטר הראשון בידו אין לנו לבטלו אם ניתן להסביר את השטר השני בתוספת שיש בו. לעומת זאת בנדון המרכזי בסוגיא, יש רק שטר כתובה אחד, והחוב

⁵⁹ ותורף הדברים גם בתוספות הרשב"א (שנץ), ובתוספות הרא"ש. בתוספות הרשב"א בולט הבדל

המינוחים, במקום ר"י שבתוספות שלנו, שם מופיע: 'ר'. על שינויי מהות נעיר בהמשך.

הראשון אינו נובע משטר אלא מתנאי ב"ד, ולכן אנו פוסקים ששטר הכתובה מבטל את החיוב שיש בתנאי ב"ד.

בחלק השני נדונה ההנחה שעמדה בבסיס תירוצו של ר"י, דהיינו שחיוב עיקר הכתובה שבשעת האירוסין נובע מתנאי ב"ד ולא משטר, ולכן נחלקו רב הונא ורב אסי האמוראים (וכן מחלוקת התנאים המקבילה) אם במקרה כזה השטר שיש בו תוספת לחיוב המקורי ביטל חיוב זה או לא. מכל מקום ההנחה המשותפת לשני הצדדים שהמקרה המדובר הוא ללא שטר, ושיש חיוב כתובה בזמן האירוסין, ורק נחלקו אם הוא מתבטל בשעת כתיבת השטר. לפי זה ניתן להוכיח ממחלוקת זו, שיש חיוב כתובה לארוסה אף ללא שטר, הספק שנסתפקה בו הגמרא בבבא מציעא יז ע"ב, ולא פשטה שם. בחלק זה אם כן נדונה בעיה זו: 'אם כן תפשוט מהכא הא דבעי בפ"ק דב"מ! הפתרון שניתן כאן זהה לפתרונו של בעל הקובץ הקדום בקידושין דף כג ע"ב ודף סה ע"א: 'וי"ל שאינו רוצה לפשוט אלא מן המשנה או מברייתא'. עורך הסוגיא בבבא מציעא, כשם שלא פשט מהסוגיא בקידושין, כיוון שרצה להוכיח ממשנה או ברייתא, מאותה סיבה לא פשט גם מהסוגיא בכתובות. ברם, תירוץ זה אינו פשוט בסוגיא בכתובות, שכן כאן יש לכאורה שני מקורות תנאיים לפשיטת הספק: המקור הראשון: אמנם הראיה שנדונה עד כאן היא ממחלוקת האמוראים, רב הונא ורב אסי, אך בסוף הסוגיא מובא שנחלקו תנאים במחלוקת זהה:

ת"ש, דאמר רב יהודה אמר שמואל משום ר"א בר"ש: מנה מאתים מן

האירוסין, ותוספת מן הנישואין; וחכ"א: אחד זה ואחד זה מן הנישואין.

הקושיא כעת היא, מדוע אם כן לא פשטה הסוגיא בבבא מציעא ממחלוקת התנאים. המקור התנאי האחר הוא הברייתא בדף מג ע"ב בה מבואר כי רבי יהודה מודה שבנישאת לאחר שבגרה הכתובה של הבת. לכאורה אי אפשר להעמיד את דבריו כשכתב לה בשעת האירוסין שטר, שכן אז היה סובר רבי יהודה, כמבואר לקמן בגמרא, שהכתובה של האב 'כיון שנכתבה ברשותו'. כעת הראיה היא על דרך השלילה: אם אין לארוסה (שאין בידה שטר כתובה) חיוב כתובה, מה חידוש הוא שמודה רבי יהודה שאם נשאת לאחר שבגרה הכתובה של הבת, והרי אין כל חיוב כתובה כל עוד היא לא נישאה, והנשואין וכתובת הכתובה כבר לא היו ברשותו. לעומת זאת אם נפרש שיש חיוב כתובה גם ללא שטר היתה אכן הוה אמינא שחיוב זה שנוצר ברשות האב יקנה לו את הכתובה אף אם נישאה בבגרותה, ועל כן חידשה הברייתא שמודה רבי יהודה שבמצב כזה, הואיל והכתובה נכתבה שלא ברשותו והחיוב של האירוסין פקע (מחילת האשה), הרי שחיוב הכתובה החדשה שייך לבת.

למקור הראשון משיבים תוספות בעקרון פילולוגי מיוחדש: כיוון שמחלוקת זו נמסרה על ידי אמוראים, רב יהודה בשם שמואל, אין היא נחשבת למקור תנאי. למקור האחר מובאת תשובתו של הרשב"א (הר"ש משנץ⁶⁰) השולל הן את הנחת היסוד בפרשנות דברי רבי יהודה, והן את ההבנה הפשוטה של ההלכה: מדובר בברייתא שכן כתב לה כתובה, ואמנם עיקר הכתובה של האב כיוון שנכתבה ברשותו, אלא שמה שנאמר בברייתא, שמודה רבי יהודה לחכמים שהכתובה של הבת, הוא רק לגבי תוספת הכתובה, שהייתה הוה אמינא שאף היא תהיה לאב הואיל ומנה ומאתים שלו, קמ"ל שמודה רבי יהודה שהתוספת לבת. בקובץ נוסף של בעלי התוספות (מודפס בגיליון של דפוס וילנא בשם תוספות ישנים כתב יד)⁶¹ ישנו תירוץ נוסף כעין הראשון: כתב לה כתובה, אך הכתובה אינה של האב בהתחשב באוקימתא הבאה: 'דהכא מיירי כשמחזרת לו כתובה הראשונה כשנותן לה השניה'.

והנה, למרות כל הקשיים נדחקו התוספות לתירוצים אלו, כדי לקיים את שיטתם, שלא ניתן לפשוט את הספק ממקורות תנאים. אילו היו מקבלים את הנחתו של הרמב"ם כפי שהיא באה לידי ביטוי בסוגיית פדיון שבויים, דהיינו, שסוגיא אחת 'רשאית' להתעלם מהאחרת, אף אם האחרת היא מקור תנאי, שוב לא היה צורך לדחוקים אלו. העובדה שלא מצינו כאן בכל הקבצים המרובים, כל שימוש בעקרון זה מהווה ראיה משמעותית, כי בעלי התוספות דוחים עקרון זה.

גישה שונה בתכלית לפרשנות הסוגיא בכתובות וממילא ליחסה לסוגיית בבא מציעא, מופיעה בסוף הדיבור של תוספות הרשב"א:

ועוד נ"ל כולה שמעתי בדכתב לה באירוסין אבל בשעת נישואין שהיו רגילים לכתוב אחרת משום תוספת היו רגילין לקרוע הראשונה ואפי' היו רגילין לקיימי אין בכך כלום כיון דאם נתארמלה או נתגרשה מן האירוסין הייתה של אב

⁶⁰ בתוספות הרשב"א הלשון סתמית כמו בן 'ונראה לו(מר)', אך בתוספות הרא"ש התירוץ מובא בשם 'ותירץ הרב ר' שמשון מטרויש' (ובהערה 123 הביא שם שנו"ס: 'טריווש' או 'טורייאש'). עובדה זו מוסברת על פי הידוע על למודיו של הר"ש אצל ר"ת (אורבך, עמ' 273, הערה 12) מחד, ומאידך על מעברו של ר"ת מרמרו לטרויש לאחר הפרעות בשנת תק"ו (שם, עמ' 66, הערה 45). אך בפסקי הרא"ש, פ"ד סימן ד: ה"ר שמעון מנויטרזא.

⁶¹ עיין אורבך, עמ' 628 – 629, הערה *38.

והשתא של עצמה [ו]לא⁶² דמיא לשתי שטרות דאוסוף דזאת שניה לבטל מן האב קאתיא ואפ"י לר' יהודה כיון דשניה ברשותה נכתבה ומיהו היכא דליכא אב (ומאי) אי קיימן השתי כתובות הוי ליה כשני שטרות דאוסוף וגובה מנה (מאי) מן האירוסין ותוספת מן הנישואין.

בקטע זה עולה אלטרנטיבה לחלק הראשון של הדיבור. כזכור בחלק זה נדונה הסתירה מההלכה שבסוף סוגייתנו, 'אחד זה ואחד זה מן הנישואין' לבין פסיקתו (המורחבת, עם התוספת של רב פפא) של רב נחמן, ששתי שטרות שהשני מוסוף על הראשון, אין הראשון מתבטל. כדי לתרץ סתירה זו ענה ר"י הזקן, שהנדון בסוגייתנו חלוק מהנדון של רב נחמן. כאן לא מדובר בשני שטרות, אלא רק בשטר הכתובה שנכתב סמוך לנישואין. החיוב של האירוסין הוא חיוב ללא שטר. מכאן שלא שייכת כאן פסיקתו של רב נחמן, בעניין התוספת של השטר השני על הראשון, ולכן החיוב הראשון מתבטל כליל בשעת כתיבת השטר. כך יצא, שההנחה העומדת בבסיס הסוגיא היא, שיש לארוסה כתובה גם ללא שטר, ומכך הסתעף הדיון על היחס לסוגיית בבא מציעא. לעומת זאת בפסקה האחרונה מציע הר"ש משנץ תירוץ חליפי לתירוץ של ר"י הזקן. גם סוגייתנו, לכל אורכה, עוסקת בשני שטרות, דהיינו, שנכתב שטר כתובה ראשון כבר בשעת האירוסין, ואליו נוסף שטר כתובה חדש בשעת הנישואין. את הסתירה לפסיקתו של רב נחמן מיישב הר"ש בדרך דומה: כיוון שבשעת הנישואין היו רגילים לקרוע את הכתובה הראשונה, הרי שבסופו של דבר שוב קיים כאן רק שטר אחד, ולכן החילוק של ר"י הזקן תקף גם להסבר זה. מעבר לכך: אף אם לא קרעו בפועל את השטר הראשון, עצם התחלופה שיש בין שני בעלי הזכות בכתובה, התחלופה מהאב שהוא זכאי בשטר הכתובה של האירוסין לבת שהיא הזכאית בשטר מן הנישואין (במקרה שנתארסה בילדותה, ונישאה בבגרותה), גורמת לכך, שהשטר השני יהיה תחליף לשטר הראשון, בניגוד למקרה של רב נחמן שם שני השטרות נכתבו עבור אותו אדם. ואמנם, אם האשה התארסה בבגרותה (ליכא אב), ושני השטרות קיימים, אכן הדין הוא, שגובה את עיקר הכתובה מהאירוסין ואת התוספת מן הנישואין, כדינו של רב נחמן.

והנה, בחינת היחס שבין בתירוצים מעלה כי אין לכאורה מחלוקת הלכתית ביניהם: כשם שבעל התירוץ האחרון יסכים שאם אכן לא יהיה כלל שטר באירוסין (כתירוץ הראשון) וודאי שכל הגבייה תהיה משעת הנישואין, כך מסתבר שר"י הזקן יסכים שאם אכן יקרעו את שטר האירוסין, וודאי שהגבייה תהיה רק משעת הנישואין. החילוק אם כן הוא רק פרשני: כיצד סביר יותר להעמיד

⁶² תוספת ו' היא שלי, עפ"י הסברא, ראה להלן.

את מחלוקתם של רב הונא ורב אסי, וממילא את כל הסוגיא. הר"ש לא מזכיר במפורש את ההשלכה העיקרית של חילוק זה, דהיינו היחס בין סוגייתינו לסוגיית בבא מציעא: אם הגבייה מן הנישואין נובעת מכך שכלל לא היה שטר באירוסין, כתירוצו של ר"י הזקן, הרי שהנחת הסוגיא היא, שיש לאלמנה מן האירוסין כתובה (גם ללא שטר), וניתן אם כן לפשוט מכאן את ספיקה של הגמרא בבבא מציעא. ממילא צריך להזדקק כאן לכלל המתודולוגי המחלק בין פשיטה ממקורות תנאיים לפשיטה ממקורות אמוראיים. לעומת זאת אם סוגייתינו עוסקת במקרה שנכתבה כתובה באירוסין, אין ללמוד מסוגייתינו למקרה של ארוסה ללא שטר, ולא ניתן לפשוט את הספק הנ"ל. משפט אחד בדבריו הקודמים של הר"ש מגלה שתירוץ אחרון זה, מקורו קדום. בסיום הקושיא על היחס בין הספק בבבא מציעא לבין סוגייתינו, לפני הצעת הכלל המתודולוגי, כתב הר"ש:

ולפ"ח דמוקי שמעתא בדכתב לה לא קשה מידי אבל אי אפשר לומר כמו

שהוכחתי ממילתיה דרב נחמן

מתברר אם כן, שהפרשנות האלטרנטיבית שהוצגה בסוף הדיבור, זו שמעמידה את כל הסוגיא בדכתב לה כתובה בשעת האירוסין, מקורה ברבינו חננאל. כעת מבנה הדיבור כולו מתבהר:

א. קושיא ראשונה (ההלכתא בסוגייתנו מול פסיקתו של רב נחמן)

ב. תירוץ לקושיא הראשונה המעמיד את סוגייתנו בדלא כתב לה שטר

ג. קושיא שנייה, הנובעת מהתירוץ שבסעיף הקודם, על אי פשיטת הספק בבבא מציעא

ד. תירוץ לקושיא השנייה, על פי הכלל המתודולוגי, וכמה דוחקים

ה. תירוץ אלטרנטיבי לקושיא הראשונה, במקום התירוץ שבסעיף ב, כך שהקושיא שבסעיף ג כלל לא עולה.

המשפט המצוטט, הקובע כי 'אי אפשר לומר' כרבינו חננאל, נכתב אם כן רק בהוה אמינא של הר"ש, שכן למסקנה לא קשה על פרשנות זו 'ממילתיה דרב נחמן'.⁶³ ברם, מבחינת מהלכה הפנימי של סוגייתנו, הרי שתירוץ של בעלי התוספות המחלקים בין המקרים פשוט יותר מסברא, לעומת תירוץ המחודש של רבינו חננאל. ואכן כפי שניסח זאת הרשב"א (ראה להלן), פשטות

⁶³ ובתוספות רא"ש מובאים דברי הר"ש כלשונו (עם הוספות), כך שגם שם יש להעיר על המעבר מההוה

אמינא למסקנה, ואין צורך להביא ממה שכתב הרא"ש בפסקיו, עיי"ש בהערה 120 של המהדיר.

הסוגיא כשלעצמה (ללא התייחסות לסוגיות המסופקות) נוטה לשיטתם של בעלי התוספות, אלא שרבינו חננאל הוכרח לחדש את תירוצו בגלל שיטתו שלא למנה מן האירוסין אין כתובה.⁶⁴ ואמנם פרשנותו של רבינו חננאל היתה ידועה לבעלי התוספות כבר בדור קודם, בתוספותיו של רבינו יצחק ב"ר יעקב מביהם, המכונה הר"י הלבן, תלמידו של ר"ת (נדפס בשם: תוספות ר"י הלבן למסכת כתובות).⁶⁵ הוא עצמו לא רק שקבל פרשנות זו, אלא שהשיקול הראשון שהוא מנמק בו את דחייתו לפרשנותו של רש"י (שכל הסוגיא היא בדכתב לה), הוא הספק בבבא מציעא:

איני רואה דברי ק[ו]נטריי בכך כל עיקר, דפי דמתניי דהכא סבירי (לי)ה דיש כתובה לארוסה מתקנתא דרבנן ואהכי פיי גובה מנה מאתים מן האירוסין לרב הונא מתקנת חכמי וכמאן דכתוב' דמיא ... הא לגמרי לא מסתבר חדא אם כן בבבא מציעא פ"ק ובשלהי הכותב לקמן, דבעינן ארוסה מנא לן דאית לה כתובה ולא איפשיטי דחזינן [צ"ל דדחינן] דילמי בדכתב לה ותיפשוט מהכא דאית לה ממתניי ומהך תנאי דתניא כוותיה דרב הונא וכדרב אסי

לאחר קושיות נוספות על פירוש רש"י ממשיך הר"י הלבן, ומציע את פירושו לסוגיא:

על כן נר' לי דמתניי דמשמע דאיכא כתובה לארוסה בדכתב לה ורבה ורב יוסף שהעמידו טעמי דר' יהודי הואיל ומשעת אירוסין כו' סברו להעמיד כל המשנה בדכתב לה מן האירוסין מנה מאתים ותוספת מן הנישואין לבדו, שכן כתוב לה סמוך סמוך לנישואין צבית ואוסיפית לך מאה אמאתיים דמן האירוסין ובהא קמיפלגי ר' יהודה סבר הראשונה של אב דהיינו מנה מאתים ולא תוספת וחכמי כיון דכת' צבית ואוסיפית לך מאה אמאתי סמוך לנישואין כדרך שאדם כותב לנישואתו, להכי כתב לה הכי שאם תרצה לגבות התוספת או אפיי מנה מאתים לא תגבה אלא מזמן נישואין והרי אב לא הקפיד על אלה הכתובות ותלה בדעת הנערה לברור מה שייטב בעיניה ואם הנערה תברור כתובה אחרונה אין לאב כלום דנישואין מפקי מרשותו והיינו דברי רב אסי לקמן דאמי' זה וזה מן

⁶⁴ בפירוש תלמידי הרב רבינו יונה, מובא בשיטה מקובצת, כתבו 'ולמאן דסבירא ליה דארוסה אין לה

כתובה מפרשין לה לאיבעיא בשפסק בשעת אירוסין לתת לה כתובה ומבעי ליה אם תטרופ משעת אירוסין או משעת נישואין'. לפי זה תירוצם של בעלי התוספות יכול להלום גם את השיטה שאין לאלמנה מן האירוסין כתובה.

⁶⁵ ראה עליו: אורבך, בעה"ת, עמ' 215 – 223.

הנישואין ור' יהודה לית ליה ההיא סברא אלא כשיטת ר' הונא דמנה מאתים מן האירוסין ותוספת מן הנישואין הן שלה והיינו דמתיב רבא ר' יהודה אומר הראשונה של אב ומודה ר' יהודה כו' ופריק אלא רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו היינו טעמא שר' יהודה כו' כלומר סיפא ופלוגתא דר' יהודה ורבנן לא איירי כלל בדכתב לה בתחילת אירוסין דבהא לא איירי ר' יהודה ורבנן ולא פליגו אלא בדכתב לה סמוך לנישואין אפי' כתב בלשון נשואה כמו שכותבין בשעת חופה אפי' הכי לר' יהודה הואיל וכתובה בעודה ארוסה זכה האב ולרבנן הואיל כדרך נשואה נכתבה מזמן נישואין שיעבודה לא זכה האב והיינו דקאמר מיגבא מאימתי גביא כלומר לפי מאי דסליק אדעתין בדכתב לה מנה מאתים מן האירוסין ותוספת מן הנישואין כדפי' לעיל מיגבא מאימת גביא מנה מאתים והתוספת. וכן פר"ח דמיגבא מאימת גביא בדכתב לה מנה מאתים מן האירוסין ותוספת מן הנישואין ועיקר.

בניגוד לבעלי התוספות האחרים - החל מבן דורו, ר"י הזקן, המשך בר"ש משנץ, ועד לתוספות רי"ד (ראה להלן) ותוספות טוך - הרי שר"י הלבן מפרש את מחלוקת רב הונא ורב אסי, בעקבות רבינו חננאל, דווקא בדכתב לה מן האירוסין, והמניע הראשון לפירושו זה הוא אי פשיטת הספק בבבא מציעא, מה שמוביל לחילוק בין הסוגיות: שם מדובר באלמנה ללא שטר כתובה, ואילו כאן בדכתב לה. לכאורה היה ניתן לראות בדבריו חוסר קבלה של הכלל המתודולוגי המחלק בין המקורות התנאיים למקורות האמוראיים, בניגוד למקובל אצל בעלי התוספות המאוחרים. אלא שעיון מדוקדק בדבריו מלמד את ההיפך: ר"י הלבן היה מודע לכלל זה, ולכן הדגיש בקושייתו על רש"י שאם נקבל את פרשנותו ניתן יהיה לפשוט את הספק לפי מקורות תנאיים דווקא: יתפשט מהכא דאית לה ממתני' ומהך תנאי דתניא כוותיה דרב הונא וכדרב אסי. הקושיא אינה ממחלוקתם של רב הונא ורב אסי, אלא מהך תנאי דתניא כוותיה, ועוד קודם לכן הוא מציין למשנה גופא שכזכור פירש בה רש"י: 'וקסבר יש כתובה לארוסה'.⁶⁶ המסקנה מניתוח דבריו אלה

⁶⁶ ומעניין הדבר שבתוספות 'שלנו', (וכן בתוספות הרא"ש ובפסקי הרא"ש - שלושת אלו על אתר)

השיבו על שתי הראיות, על משנתנו כתבו: 'איכא לאוקמה בדכתב לה', ועל מחלוקת התנאים השיבו בחילוק פילולוגי מחודש, שאינו דומה מקור תנאי מקורי, לציטוט בתוך מימרא אמוראית. מדברי הרא"ש בפסקיו נראה כי הכיר גם את המשך דברי הר"י הלבן (או שמא אף טיעון זה מקורו בר"ח) זה האחרון הסביר כי העובדה, שחכמים 'מתעלמים' מהשטר הראשון שמזמן האירוסין, ושוללים את זכותו של הרב

היא שכמו חברו, תלמידו האחר של ר"ת, הלא הוא הר"י הזקן, אף הר"י הלבן נקט בכך שסוגיא מסתפקת לא תוכיח ממקורות אמוראיים בלבד, וכל מחלוקתו כאן עם בעלי התוספות האחרים נעוצה בהבנת פרשנותו של רש"י. הר"י הלבן הבין כי לפי פרשנות זו ניתן לפשוט את הספק אף ממקורות תנאיים שבסוגייתנו, ולכן פרשנות זו דחויה, ואילו ר"י הזקן ודעימיה נקטו כי אף לפי פרשנות זו ניתן לפשוט את הספק רק על פי מקורות אמוראיים.

בכתובה, נובעת מכך ש'כיון דכת' צבית ואוסיפית לך מאה אמאתי' סמוך לנישואין כדרך שאדם כותב לנישואתו להכי כתב לה הכי שאם תרצה לגבות התוספת או אפי' מנה מאתים לא תגבה אלא מזמן נישואין'. ובפסקי הרא"ש (ד:ד): 'ולדברי המפרשים דארוסה אין לה כתובה מפרשים הכא בדכתב לה מן האירוסין וכן פי' ר"ח דמיירי בדכתב לה מן האירוסין מנה או מאתים וכתב לה בשעת נישואין ואוסיפת לך כך וכך אמנה או מאתים ואפ"ה קאמר רב אסי דאינה גובה מנה ומאתים אלא מן הנישואין דקסבר דכיון שהזכיר המנה והמאתים עם התוספת בשטר הכתובה מחלה שיעבודא הנכתב לה מן האירוסין. ומילתא דתמיה היא דבשלמא היכא דלא כתב לה אע"ג דגביא ממשעבדי בתנאי ב"ד מ"מ איכא למימר בשעת הנישואין כשכתב לה הבעל כתובתה וכלל המנה ומאתים עם התוספת ולא הקפידה לכתוב זמן מנה ומאתים מן האירוסין מחלה אותו שיעבוד שהיה לה בעל פה כדי שייכתבו לה עתה בשטר עם התוספת ותגבה הכל מזמן הכתיבה אבל היכא דכתב לה למה תמחול שיעבוד שטר שבידה במה שנכלל המנה והמאתים עם התוספת אין זה הוכחה שמחלה כי אי אפשר לכתוב בענין אחר כי כן דרך להוסיף על עיקר כתובתה'. כיוון שר"י הלבן לא ייחס טיעון זה לר"ח, אלא פתח ב'נראה לי', ואת שמו של הר"ח הזכיר מאוחר יותר רק על האוקימתא של 'כתב לה', ובהתחשב בעובדה שתגובתו זו של הרא"ש לא מצויה בקבצים אחרים כמו התוספות שניץ או התוספות 'שלנו', יש לשער שהרא"ש התייחס כאן לטיעונו של ר"י הלבן עצמו, כך שהיה לפניו קובץ זה. ברם, במבוא לתוספות הר"י הלבן (עמ' 8) נזכר שהרא"ש הזכיר את הר"י רק פעם אחת בפסקיו לקדושין פ"א סימן לה (והמקבילה בתוספות הרא"ש לקידושין, כו ע"ב ד"ה ה"ג אלא מאי. גם בחיפוש בפרויקט השו"ת לא מצאתי יותר), וצ"ע.

למחלוקתם זו השלכות הלכתיות משמעותיות. שכן, למרות שפרשנותם של רבינו חננאל והר"י הלבן ניטרלית לכאורה מבחינת הספק שבבבא מציעא, הרי שבאור זרוע (פסקי בבא מציעא, סימנים מח-ג) מדגיש את הפן ההלכתי שבמחלוקת:⁶⁷

א"ל מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי אלמנה מן האירוסין דאית לה כתובה מנלן ... והכי מסקנא דשמעתא דלא משכח דאית לה לאלמנה מן האירוסין כתובה אלא דכתב לה ... ונראה דקיימא לן דארוסה יש לה כתובה מנה מאתים אף על גב דלא כתב לה דתנן בפי האומר בקידושין קדשתני והוא אומר לא קידשתין הוא מותר בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו ... אלמא מוכח שהיו מגבין כתובה מן האירוסין אף על גב שלא כתב לה ... ותנן בכתובות בפי נערה המארס את בתו ונתגרשה אירסה ונתארמלה כתובתה שלו השיאה ונתגרשה השיאה ונתארמלה כתובתה שלה ... ופי' רש"י זצ"ל ... הא למדת דסתם דתלמודא דבעי מיגבא מאימת גביא ורב הונא ורב אסי כולהו סבירא להו דאלמנה מן האירוסין אית לה כתובה בתקנתא דרבנן ואף על גב דלא כתב לה. דאפי' רב אסי דאמר אחד זה ואחד זה מן הנשואין היינו כדפי' רש"י זצ"ל משום דהיא גופה מחלה לשיעבודא קמא הא לאו הכי גביא מנה מאתים מן האירוסין בתקנתא דרבנן אלמא אלמנה מן האירוסין אית לה כתובה והכי נמי סבר אביי בשמעתין ... ופי' רבינו יצחק בר' שמואל זצ"ל דהא לא מיייתי ראיה מרב הונא ורב אסי דסברי אלמנה מן האירוסין ואפי' בדלא כתב לה משום דלא בעי לאתויי ראיה מאמוראים אלא ממשנה או מברייתא. הילכך לפי פירוש רבי' ש"י זצ"ל דפירש בפרק נערה. ולפי פירוש רבינו יצחק בר שמואל זצ"ל דפירש שהיה יכול להוכיח מרב הונא ורב אסי אלא משום דלא בעי לאוכוחי מאמורא הלכה למעשה דאלמנה מן האירוסין יש לה כתובה מנה מאתים וגובה כתנאי בית דין ואף על גב דלא כתב לה ... כך היא הלכה למעשה לרבינו שלמה זצ"ל ולרבי' יצחק בר שמואל זצ"ל כדפרי' אבל פר"ח זצ"ל סובר דאלמנה מן האירוסין אם לא כתב לה

⁶⁷ ר' יצחק מווינא מציג כאן בהרחבה ובסדר מופתי את הראיות מסוגיות קדושין וכתובות, ומאידך את הסבריו של רבינו חננאל לסוגיות אלו, וכן את הקשיים לפירושו של רבינו חננאל. כאן אני משמיט את גוף הטענות של הצדדים, כדי להדגיש את הפן הפסיקטי שבדבריו. במהלך הדיון ציינתי לגוף הטענות כפי שבאו לידי בטוי בדבריו של האור זרוע.

לית לה כתובה כלל וזה לשונו שפ"י הכא בשמעתין סוגיא דשמעתין אלמנה מן האירוסין אי כתב לה אית לה מנה מאתים אבל תוספת לית לה אע"ג דכתב לה. עכ"ל. ובהיא דהאומר דאמר רב אם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה פ"ח זצ"ל ... ואיני יודע מה תיקן בזה ... והיא דפ' נערה דבעי מיגבת מאימת גביא. פ"ח זצ"ל ... וקשה לפירושו ... אבל לפירוש רש"י אתי שפיר הא דפסקינן אחד זה ואחד זה מן הנישואין דמוקי לה בדלא כתב לה אף על גב דאיכא תוספת גובה מן הנישואין משום דליכא שטר כתובה מן האירוסין אמרינן ודאי ביטל תנאו הראשון על ידי השטר הילכך הלכה למעשה אלמנה מן האירוסין יש לה כתובה מנה מאתים אף על גב דלא כתב לה:

אף הרא"ש בפסקיו (פרק ד סימן ד) מציג את שיטת רבינו חננאל בדרך הבאה:
ולדברי המפרשים דארוסה אין לה כתובה מפרשים הכא בדכתב לה מן האירוסין
וכן פירש רבינו חננאל דמיירי בדכתב לה מן האירוסין מנה או מאתיים וכתב לה
בשעת הנישואין ואוסיפת לך כך וכך אמנה או מאתיים ...

המילה 'מפרשים' בתחילה הדברים וודאי משמעה כאן 'פוסקים', כך יוצא מהחזרה: 'לדברי המפרשים ... מפרשים הכא'. כלומר השיטה הפוסקת בספק שבבא מציעא, שאין לאלמנה מן האירוסין כתובה, חייבת לפרש כאן כרבינו חננאל. מסתבר שאף רבינו חננאל עצמו נצרך לפירוש זה כאן בסוגיא על פי פסיקתו בספק בבבא מציעא. כפי שראינו לעיל כך גם פסק הרמב"ם (אישות י:יא) על פי הגאונים. לפנינו אם כן מחלוקת, שמקורה עוד בגאונים, בין שני תלמידי ר"ת, ר"י הזקן מצד אחד ור"י הלבן מצד שני, אם יש לאלמנה מן האירוסין כתובה. מכל מקום המשותף לשניהם הוא שלדעתם עורך הסוגיא בבבא מציעא התעלם ביודעין מסוגיית כתובות, או משום שרצה לפשוט ממקורות תנאיים או משום שהעמיד את סוגיית כתובות במקרה שכתב לה שטר. יותר מכך, ניתן להוכיח כי שניהם אף מסכימים לכלל המתודולוגי האומר כי סוגייה המעלה ספק עיקר עניינה בפשיטתו על פי מקורות תנאיים, ולכן היא 'רשאית' להתעלם ממקורות אמוריים. עוד אחד מבעלי התוספות בדור מאוחר יותר, ומאזור מרוחק יותר, מאיטליה, שעסק בסוגיא זו הוא רבי ישעיה די טראני (הזקן),⁶⁸ שספר פסקיו, פסקי הרי"ד, למסכת כתובות נדפס על גליון

⁶⁸ ראה עליו בהרחבה: תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 174 – 187. על שאלת ההצדקה

לכינויו כבעל תוספות ראה שם עמ' 177.

דפוס ראם תחת הכותרת 'תוספות רי"ד'.⁶⁹ מבין שתי הגישות דלעיל, הרי ששיטתו תואמת לפרשנותו של ר"י הזקן.⁷⁰ כך כתב בדף מג ע"ב ד"ה תניא:

תניא מודה ר"י במארס את בתו כשהיא קטנה ובגרה ואח"כ נשאת שאין לאביה רשות בה פ"י כשנכתבה הכתובה הראשונה קודם נישואין בוגרת הות ולא נכתבו ברשותו ומכאן מוכיח שיש כתובה לארוסה בתנאי ב"ד ואע"ג דלא כתב לה דאי בדכתב לה עסקינן אמאי מודה בכך ר"י והא בשעת אירוסין דכתב לה (ארוסה) [קטנה] הות ור"י אזיל בתר כתיבה אלא לאו ש"מ בדלא כתב לה עסקינן ויש כתובה לארוסה ואע"ג דלא כתב לה

את המסקנה שיש כתובה לארוסה בתנאי ב"ד מוכיח כאן הרי"ד מהעמדת הברייתא במקרה שלא נכתבה כתובה. ברם, הבדל משמעותי קיים בינו לבין בעלי התוספות האחרים: בעוד שהם דחו את הראיה מהברייתא בה מודה רבי יהודה, והעדיפו ראיות אחרות, וכל זאת כדי שלא נוכל לפשוט את הספק שבב"מ ממקורות תנאיים, הרי שהרי"ד השתמש בראיה זו ותו לא. ואמנם, אין כל אזכור בדבריו כאן לבעיה של פשיטת הספק שבב"מ. אלא שמדבריו להלן פט ע"ב, סוגיא המקבילה לזו שבבבא מציעא, עולה שאכן הוא לא ראה בעיה בפשיטת הספק אף מתוך מקורות תנאיים:

א"ל מר קשישא לרב אשי אלמנה מן האירוסין מנלן דאית לה כתובה וכו' מכאן מוכיח דהוה קים להו דאלמנה מן האירוסין י"ל כתובה ואע"ג דלא כתב לה ומ"ה בעיא מיניי הא מילתא דפשיטא להו די"ל כתובה אי מהאי מתניי ילפוה אי מהני איכא למימר בדכתב לה ואע"ג דדחינהו ואמר בדכתב לה אית (אול צ"ל 'אין) צד לדחות סברות האמוראים בדחיות הללו שא"ת לא היה פשוט להן שיש כתובה לארוסה אע"ג דלא כתב לה למה היה שואלו מנין שי"ל כתובה ומי אמר לו שיש לה כתובה עד שיכתוב לה וראיתי בתשובת רב צמח גאון ז"ל שאמר שאין כתובה לארוסה אלא היכא דכתב לה וכך כתב גם בעל ה"ג אבל ראיתי שרבינו האי ז"ל נשאל על מה דאמר"י בקידושין האומר לאשה קדשתיך והיא אומרת ל"ק וכו' ואמר"י עלה מאי [נאמן] ליתן גט רב אמ' כופין ושמואל אמ' אין כופין

⁶⁹ ראה תא שמע, כנסת מחקרים, ג, עמ' 32.

⁷⁰ זיקה בין הרי"ד לר"י הזקן ניתן אולי למצוא על פי דבריו של אורבך, בעה"ת, עמ' 433 – 435, על קשריו של הרי"ד עם ר' אלעזר מווירונא, ועל היותו של זה האחרון תלמידו של ר"י הזקן.

ואמר'י בסיפא אמר שמואל מבקשים הימנו ליתן גט ואמר רב אם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה דאלמא לסי' ארוסה יש כתובה וכ"ש לודאי ארוסה וליכא לאוקמיה בדכתב לה דאי כתב לה מי מצי למימר לא קדשתך תוציא שטר כתובה ותפריענו. והשיב שכך הוא סברת רב דאע"ג דלא כתב לה אי"ל (!) מאתים ומר קשישא דחיי' בעלמא עבד דליכא למילפי' מהני מתנייתא שיש לפרשם בדכתב לה אבל לא שיסבור מר קשישא הכי וזה נ"ל עיקר שבכמה מקומות הוכחתי שיש כתובה לארוסה אע"ג דלא כתב לה עיין בפרק נערה שנתפתתה⁷¹ ובפ"ק דמכילתין⁷² ובפ"ק דקידושין.⁷³

החידוש הראשון בדבריו הוא, שמלשון האיבעיא מוכח שלא היה לאמוראים ספק הלכתי בשאלת הכתובה לארוסה, אלא רק ספק פרשני, מניין אותה הלכה מקובלת שיש לארוסה כתובה. לאחר מכן הוא מציג את מחלוקת הגאונים בשאלה זו, ומכריע כצד שבו פתח דבריו. מכל מקום הנקודה החשובה לענייננו היא בסוף דבריו. שם הוא מזכיר כי 'בכמה מקומות' הוא הוכיח שכך היא ההלכה, וזאת מעבר לדיוק הלשון בהצגת הספק שבתחילת הדיבור כאן. הוא מציין לשלושה מקומות: הסוגיא מדף מג ע"ב, שנדונה לעיל, שם הראיה היא לדעתו מבריייתא מפורשת, כדבריו שם; הסוגיא בקידושין, י ע"א, שם הראיה היא מלשון הגמרא (וכן הסוגיא בקידושין, סה ע"א,

⁷¹ כוונתו למה שכתב לעיל מג ע"ב, שציטטנו בפנים.

⁷² ראה להלן בפנים ציטוט ממקור זה.

⁷³ ראה תוספות רי"ד לקידושין דף י ע"א ד"ה ובביאה: 'ובביאה. נפק' מינה ליורשה וליטמא לה ולהפר נדריה. יש לדקדק מכאן מדלא אמר ולהתחייב בכתובתה ש"מ דקים ליה לתלמודא דארוסה יש לה כתובה כדכתיבת בשילהי פרק הכותב במהדר' קמא'. וראה עוד שם דף סה ע"א ד"ה אמר רב: 'אמר רב ואם נתן גט מעצמו כופין אותו ליתן כתובה. וכאן מוכח שיש כתובה לארוסה בתנאי ב"ד אע"ג דלא כתב לה. אבל רבינו חננאל זצוק"ל אמר ורב לטעמיה דאמר התם הוציאה גט לא שנא ארוסה ולא שנא נשואה כשמוציאה גט גובה עיקר כתובה וגובה תוספות וגם רבינו יצחק זצוק"ל כתב רב לטעמיה דסבר יש כתובה לארוסה ואע"פ שלא כתב לה. ולית הלכתא כוותיה דקיימא לן כרבי אליעזר בן עזריא דאמר לא כתב לה אלא ע"מ שהוא כונסה אלמא אי כתב אין ואי לא כתב לא וכן הלכה. ואינם נראים לי הדברים הללו שאני הוכחתי בסוף פרק הכותב שיש כתובה לארוסה אע"ג דלא כתב לה. וגם ממשנת ר' אליעזר בן עזריא הוכחתי כן כדכתיב' התם'.

שאמנם לא הוזכרה בדבריו כאן, אך גם שם הוא כתב שיש ראייה ממחלוקת האמוראים, עיין בהערה לעיל); הסוגיא בכתובות יב ע"ב, שמדבריו באותה סוגיא אנו למדים על אופייה של אותה ראייה:

הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדך והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך והיה מקחי מקח טעות ר"ג ור"א אומרי' נאמנת.

היא אומרת וכו' מכאן מוכח שיש כתובה לארוסה ומשעת שאירסה נתחייב בכתובתה בתנאי ב"ד ומ"ה קאמרה ליה הכי דמקודם שנבעלה הוה משועבד לה ועכשיו שנאנסה לא הפסידה שעבודה דאי אמרת אין כתובה לארוסה עד שיכנסה וזאת כבר נבעלת קודם הנשואין אדרבה אומר הבעל לאשה נסתחפה שדך שהפסדת בתוליך ובעת הנשואין בעולה היית א"ו טעמא הוא משום דיש כתובה לארוסה ומשום ארוסין נתחייב לה

לכאורה יש להעיר על ראייה זו, שניתן לדחותה בכך שמדובר כאן בשכתב לה כתובה, כשם שדחתה הגמרא ודחו התוספות במקומות אחרים, וכך גם נסביר את העובדה שראיה זו לא נדונה כמדומני בראשונים האחרים. אלא שמסתבר שהרי"ד הסיק מכך שהמשנה סתמה, שמדובר אף כשלא כתב. צריך לומר, אם כן, שהרי"ד ראה בדחיות הגמרא חלק מהשקלא וטריא, אך לא הצעות פרשניות בעלות משקל. כך גם תובן ראייתו מהבריתא מדף מג ע"ב, המנוגדת לדחייתם של בעלי התוספות, וכך לדעתי יש לפרש את דבריו הסתומים מעט בדף פט ע"ב: 'ואע"ג דדחינהו ואמר בדכתב לה אית צד לדחות סברות האמוראים בדחיות הללו.'

יש לשאול אם כן, כיצד הוא יישב את סוגיות הספק, בבבא מציעא ובכתובות פט, עם הראיות שניתן להביא לדעתו ממקורות תנאיים. מתעוררות שוב הקושיא מדוע הגמרא לא פשטה את הספק ממקורות אלו. הרי"ד עצמו כאמור, בכל המקומות הרבים בהם התייחס לסוגיא זו, כלל לא העלה את הבעיה. דומה, שאין מנוס מלטעון כי הוא אכן לא ראה בעיה בכך, וזאת על פי כללו של הרמב"ן (המאוחר לרי"ד) במלחמות לברכות, שסוגיית הספק 'רשאי' להתעלם אף ממקורות תנאיים, שכן 'דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר'.⁷⁴

⁷⁴ דברים אלו משתלבים היטב עם דבריו של הרי"ד בכתובות נב ע"ב. המדובר הוא על סוגיית פדיון שבויים (לעיל סעיף ב), משם כזכור הוכחנו שהרמב"ן לא נמנע מלהשתמש בכלל זה אף כשיש ראייה ממקורות תנאיים. והנה, זה לשון הרי"ד שם: 'רשב"ג אומר אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהן

מלבד אצל הרי"ד דומה שניתן למצוא גם ברא"ש גישה זו. בסוף דבריו בפסקיו סימן ד' עולה כי בעיקרו של דבר יש לפשוט את הספק שבבבא מציעא גם על פי המקורות התנאיים:

מפני תיקון העולם ופי' משנה הוא [צ"ל: היא?]. בסוף פרק השולח איבעיא להו מפני תיקון העולם משום דוחקא דציבורא א"ד משום דלא ניגרי ונייתי טפי ת"ש דלוי בר דרגא לברתיה בתריסר אלפא דיגרי אמר אביי מאן לימא לן שברצון כמים עביד דלמא שלא ברצון חכמים עביד הלכך מפני תיקון העולם הוא שלא יהא השבויים מעלין את השבאים [אולי צ"ל: השבאים מעלין את השבויים] לדמים יקרים לפיכך אין מלמדים לפדות השבויים מיתר מכדי דמיהן'. לא זו בלבד שכלל לא העלה את הבעיה מדוע הסוגיא בגיטין לא פשטה את הספק מכאן, אלא שנראה עוד מסתימת דבריו, כי הסיק על פי דברי רשב"ג כאן שהחשש הוא דחא ניגרי ונייתי טפי (כנראה פירש בגמרא, שהחשש הוא שלא יעלו השבאים את התעריף), ואולי יש להבין מסיום דבריו שפוסק כרשב"ג, ודברים אלו מתאימים לפרשנותו של הרמב"ן לסוגיא זו, עיין בדברינו לעיל בהרחבה. אם אכן נכונים דברינו, הרי שאף כאן משתפקת דעתו של הרי"ד שאין סוגיית הספק נדרשת להתייחס לכל המקורות האחרים, אף אם מדובר במקורות תנאיים. ברם, הרי"ד לא ימנע מלהשתמש בכלל המשופר במקומות בהם זה מתאפשר. כך הוא פותר את הבעיה אם כהנים שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן (לעיל סעיף ה), ואולי ניתן לדקדק מלשונו שם (יומא, יט ע"א ד"ה הני כהני) ניואנס ייחודי: 'הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו כו' אי קשיא כיון דלרב הונא ברי' דרב יהושע פשיט לי' דשלוחי דרחמנא נינהו אמאי בפ' אין בין המודר הנאה בעינן לה ולא פשטינן לה תשובה התם דבעי לה משום דהוּו בעי למיפשט לי' אמאי דתנן התם ומקריב עליו קיני זבין וקיני זבות אי אמרת שלוחי דידן נינהו הא קא מהני לי' ודחי' דמחוסר כפרה שאני ולעולם מהכא לא תיפשוט ואע"ג דלא מצי למיפשט ממתני' דהתם רב הונא ברי' דרב יהושע פשיטא לי' מסברא דשלוחי דרחמנא נינהו ומאן דמבעי לי' התם בנדרים הוה בעי דליפשטי לי' או ממתני' או ממתניתא'. והנה, למרות שסוף הדברים זהה לכלל המשופר, הרי שקודם לכן (הקטע המודגש) רומז להבנה שכל האיבעיא היא לגבי אפשרות ההוכחה ממשנה זו דווקא, כך שאף אם היינו מוצאים משנה או ברייתא אחרת, היה ניתן לתרץ שעורך הסוגיא המסתפקת רק רצה לברר אם ניתן לפשוט מהמשנה המקומית הלכה מסוימת או לא. לפי זה הספק באותה סוגיא מקבל מעמד של פרשנות למשנה מקומית, ולא של ספק הלכתי כללי-רוחבי.

מיהו תימה אמאי לא פשט ליה מהא דתניא לעיל מודה ר' יהודה במארכ את בתו כשהיא קטנה ובגרה ונישאת וכו' וע"כ בדלא כתב לה איירי דאי בדכתב לה של אב הויה הואיל וברשותו נכתבה ואי ארוסה אין לה כתובה פשיטא דאין לו בה כלום ותירץ ה"ר שמעון מנויטרוזא דאיכא למימר לעולם בדכתב לה ואין לו בה כלום דקתני אתוספת קאי שהוסיף לה בשעת נשואין קאמר דסד"א הואיל ומנה ומאתים שלו תוספת נמי שלו וכ"ת תפשוט מהא דתניא בפי' מי שמת (דף קמה א) המארכ את האשה בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה וי"ל משום דאיכא לאוקמי בדכתב לה וסיפא אצטריכא ליה מקום שנהגו להחזיר קידושין מחזירין וכל הני שינויי דחיקי נינהו ומוכחא מילתא⁷⁵ דתקנת חכמים היא אף מן האירוסין וגביא ממשעבדי בתנאי ב"ד אף בדלא כתב לה וכן נוהגין באשכנז ובצרפת:

אם אכן התירוצים דלעיל דחוקים וניתן לפשוט את הספק שבבבא מציעא על פי המקורות התנאיים הדרא קושיא לדוכתה 'אמאי לא פשיט משמעתיך! על כרחינו לומר, שהרא"ש לא ראה בעיה קשה כל כך לקבל את גישתו של הרמב"ן (בעניין סוגיית פדיון שבויים), שאף ממקורות תנאיים יכול עורך הסוגיא להתעלם. ואולי יש לומר שאכן הרמב"ן הוא זה שהשפיע על הרא"ש, שלא כבעלי התוספות הקדומים יותר, לאמץ גישה זו.

כעת עלינו לברר את עמדתו של הרמב"ן ותלמידיו בסוגיא זו. כזכור ברשימה שבמלחמות לברכות, רשימת הסוגיות המדגימות את הכלל המתודולוגי של הרמב"ן, נפקד מקומה של סוגיה זו. ואמנם מחידושו לכתובות (מג ע"ב) נמצינו למדים, שהוא נוטה לפרשנותו של ר"ח לסוגיא, כך שאין היא יכולה להוות דגם לכלל הני"ל:⁷⁶

מנה מאתים מן האירוסין ותוספת מן הנשואין. רשי"י ז"ל פי' בשכתב לה בשעת נשואין וגובה עיקר מן האירוסין משום דמהיאת שעתא איחייב ליה בתקנתא דרבנן, והוא מפרש כן הואיל ומשעת אירוסין ושזכה בהן בתקנת חכמים הואיל

⁷⁵ יש להעיר כי הקשר בין ה'שינויי דחיקי' לבין ה'מוכחא מילתא' אינו של סיבה ומסובב, כי אף לתירוצייהם השונים של בעלי התוספות בהם דחו את ההוכחות מהמקורות התנאיים, מכל מקום יש להוכיח את ההלכה על פי המקורות האמוראיים, ולכן מבחינת פסיקת ההלכה לא צריך להתבסס על כך שהתירוצים דחוקים.

⁷⁶ הציטוט על פי חידושי הרמב"ן לכתובות במהדורתו של עזרא שבט, ירושלים, תש"ן.

וברשותו נכתבין שאין מנהגן לכתוב אלא משעת נשואין. ואינו מחוור דהא איכא מ"ד בשלהי פ' הכותב (פ"ט ב') ובפרק שנים אוחזין (י"ז ב') דארוסה לית לה כתובה אא"כ כתב לה ותקשי ליה הא דאמר ר"י אמר רב⁷⁷ משום ר"א בן שמוע ומסקנא נמי הוא דלית לה, ובשלהי פירקין (נ"ד א') הכי משמע בפשטה דקאמר"י דכיון דלא תקינו רבנן כתובה עד שעת נישואין לית לה, וכן רש"י ז"ל מודה שם. ור"ח ז"ל אוקמה בשכתב לה מנה מאתים מן האירוסין וכתב לה בשעת נישואין ואספית לך כך וכך אמנה מאתים...⁷⁸

האם הסירוב לקבל את פרשנותו של רש"י נובע מחוסר עקביות בעניין הכלל המתודולוגי, דהיינו שכאן הרמב"ן נמנע מלהשתמש בו, ולכן דוחה פרשנות זו? עיון בדבריו מלמד שלא כך הם פני הדברים. הרמב"ן מקשה על רש"י מכך 'דהא איכא מ"ד ... דארוסה לית לה כתובה'. על כרחינו לומר, וסיוע יש לכך ברשב"א,⁷⁹ שהרמב"ן הסיק ממהלך הסוגיא שם - מר קשישא שאל את רב אשי לגבי המקור לכתובה לאלמנה מן האירוסין, ולא נמצא המקור, מה שהוביל את אביי לחזרה מדבריו הקודמים - את המסקנה, שאכן סבר מר קשישא ואולי אף אביי, שאין לה כתובה. מעבר לכך: הרמב"ן מזכיר את הסוגיא לקמן נד ע"א כראיה לכך שאין כתובה מן האירוסין, ולא זו אף זו: הוא טוען שרש"י עצמו מודה שם.⁸⁰ הרי שלא הספק שלא נפשט כלשעצמו מנע מהרמב"ן לקבל

⁷⁷ לפנינו בכל עדי הנוסח של הגמרא: רב יהודה אמר שמואל, והעירו על כך בדק"ס השלם, הערה 49.

⁷⁸ בהמשך נוטה הרמב"ן מפירושו של ר"ח בנקודה אחת: בעוד הר"ח מפרש שעל השטר השני כתב הבעל: 'דאוספית לך אמנה מאתים דאית לך עלי מן האירוסין', הרי שהרמב"ן משמיט את חמשת המילים האחרונות, וזאת כדי להסביר את שיטתו של רב אסי, עיי"ש.

⁷⁹ ברשב"א לסוגיין: 'ורבותינו הגאונים ז"ל כתבו דארוסה אין לה כתובה אלא אם כן כתב לה, ויש מביאין ראיה לדבריהם מדאיבעיא לן התם בשילהי הכותב ובפ"ק דמציעא מנא לן דאית לה כתובה ואתינן למיפשטה ממתני' דפרק אע"פ ומדתני ר' חייא ולא קמו וכיון דלא איפשטא לית לה!.

⁸⁰ לפנינו ברש"י שם: 'כיון דאית לה כתובה - כגון שכתב לה מן האירוסין אי נמי רבנן תקון נמי לארוסה!'. שני פירושו ודאי מכוונים כנגד הספק אם יש לאלמנה מן האירוסין כתובה או לא, כך שלכאורה לא ניתן ללמוד מכאן על דעתו של רש"י בענין. ברם, הרשב"א בחידושין לדף מג ע"ב ציטט רש"י זה, אך במקום 'אי נמי' הוא גרס 'דלא אמרי', דהיינו שרש"י שולל במפורש את צד הספק שיש לה כתובה, ומסתבר שנוסח זה ברש"י עמד גם לפני הרמב"ן.

את פרשנותו של רש"י, אלא פסיקת ההלכה על פי מסורת הגאונים מתוך סוגיות הגמרא, שאין לאלמנה מן האירוסין כתובה.

תלמידו של הרמב"ן, הרשב"א (בחיידושו לכתובות, מג ע"ב), מפתח בסוגיא זו עמדה מקורית, שיש בה נגיעה ישירה לנושא הדיון כאן, בעיות שלא נפשטו במקומן אלא במקום אחר. ראשית הוא מציג את שתי הפרשנויות הקלאסיות לסוגיא, של רש"י - שלא כתב לה, ושל רבינו חננאל - שכתב לה. הוא מדגיש את המחלוקת ההלכתית העומדת בבסיס המחלוקת הפרשנית, אם יש כתובה לאלמנה מן האירוסין או לא, ומציין את הקשיים שיש לכל אחת מן הפרשנויות. בשלב הבא הוא מציג גישה חדשה:

ולא ירדתי לדעת רבותינו ז"ל במה שנתחבטו בסוגיא זו, דזה מפרשה בשכתב מן האירוסין משום דסבירא להו דארוסה אין לה כתובה והוצרכו לדחוק עצמן בה, וזה מפרשה אפילו בשלא כתב ומדקדקין ממנה דארוסה יש לה כתובה, והוצרכו לדחוק מפני מה לא פשטו לההיא דבשילהי הכותב ודפי"ק דמציעא מהא, וכן בההיא דפרק האיש מקדש, ונראה לי דאף כשתמצא לומר דארוסה אין לה כתובה אפשר היה לומר דסוגייתנו אפילו בדלא כתב לה, משום דרב ורב אסי ודאי סבירא להו יש לה כתובה כדאיתא בפרק הכותב ובפי"ק דמציעא דאמרין התם אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב אלמנה מן האירוסין במאי גביא בעדי מיתה ועלה קא מיבעיא ליה למר קשישא התם מנלן אלמא רב ורב אסי כולהו סבירא להו דארוסה יש לה כתובה, ורב הונא נמי דתלמידיה דרב הוא מסתמא כרביה סבירא ליה, וכן רבה ורב יוסף מתלמידי דרב הוו וסבירא להו כותיה, וכיון שכן בעיין דהתם היכי פשטינן לה מהא דרב הונא ורב אסי ואינהו אדרב אסי ורב כהנא ורב בעו לה מנא להו, וההיא נמי דבפרק האיש מקדש רב הוא דאמר לה והילכך אפילו בדלא כתב לה הוא כפשטא דמילתא.

הרשב"א מוכיח שספיקו של מר קשישא בריה דרב חסדא, לא נגע כלל לשיטת רב ותלמידיו, שכן הם נקטו שיש לאלמנה מן האירוסין כתובה. את זאת הוא מוכיח מהקטע הקודם לספק הנ"ל, בכתובות פט ע"ב:

אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב: לדידך דאמרת גט גובה עיקר, אלמנה מן הנשואין במאי גביא? בעדי מיתה, וליחוש דלמא גירשה, ומפקא לגיטא וגביא ביה! ביושבת תחת בעלה. ודלמא סמוך למיתה גירשה! איהו הוא דאפסיד

אנפשיה. אלמנה מן האירוסין במאי גביא? בעדי מיתה, וליחוש דלמא גירשה, ומפקא גיטא וגביא! אלא, במקום דלא אפשר כתבין שובר, דאי לא תימא הכי, עדי מיתה גופייהו, ניחוש דלמא מפקא עדי מיתה בהאי בי דינא וגביא, והדר מפקא בבי דינא אחרינא וגביא! אלא ודאי, במקום דלא אפשר כתבין שובר. אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: אלמנה מן האירוסין מנלן דאית לה כתובה?

והנה, כבר רש"י פירש ששאלתו של מר קשישא מבוססת על ההנחה הנגזרת מהשקלא וטריא הקודמת:

מנלן - דקאמר לעיל עדי מיתה גופייהו ליחוש דלמא מפקא והדרא ומפקא ע"כ חדא מינייהו גביא בלא שטרא שהרי בפרעון ראשון החזירה השטר אם כתב לה וקא חייש להדרא ומפקא אלמא יש לה כתובה בתנאי ב"ד בלא שום כתובה מנלן.

האפשרות שעלתה קודם לכן, שהאשה האלמנה תשתמש פעמיים בעדי מיתה כדי לגבות את כתובתה מוכיחה לפי רש"י שאין צורך בשטר הכתובה, כדי לגבות את הכתובה, שהרי אף אם בפעם הראשונה הוציאה שטר כתובה, שוב אין היא יכולה להוציאו בפעם השנייה, משום שבי"ד לא יותירו אותו בידה לאחר הפעם הראשונה. מכאן נובעת שאלתו של מר קשישא, מהו המקור לכך שיש כתובה לאלמנה מן האירוסין.

הרשב"א נטפל להארה זו של רש"י (למרות שאינו מזכירו), ועוד הולך ומרחיבה: כיוון שהשקלא וטריא היא בין רב לרב כהנא ורב אסי, מסתבר שגם שאר תלמידי רב (ויש להוסיף לשיטתו גם את תלמידי תלמידיו) שותפים להנחה, שיש לאלמנה מן האירוסין כתובה, ואם כן כך סוברים גם רב הונא, רבה ורב יוסף. כך הוסרו הקושיות משתי הסוגיות המרכזיות, כתובות מג וקידושין סה, מהם ניתן לפשוט לכאורה שיש לאלמנה מן האירוסין כתובה. בראשונה הדוברים הם רבה ורב יוסף ואחר כך רב הונא ורב אסי. בשנייה ההוכחה היתה מדברי רב עצמו. כיוון שכל האיבעיא היתה מניין להם לרב ולתלמידיו דין זה, פשוט שלא ניתן לפשוט מדבריהם שלהם.

בהמשך מכריע הרשב"א להלכה, שיש לה כתובה, דלא כרבו הרמב"ן. הוא מתבסס הן על חידושו הנ"ל, ששיטת רב ותלמידיו כך היא, וכן על ניסוח דברי מר קשישא שאינם מערערים על עצם ההלכה, אלא רק על מקורה.

למרות שהרשב"א מציג את דבריו כדרך שלישית, יש לראות בה קרבה לדרך התוספות. אף הוא 'מהלך בין הטיפות': מחד הוא לא רוצה להניח שעורך הסוגיא התעלם מהסוגיות האחרות, אך מאידך הוא לא משנה את הבנתם של אותם סוגיות. בדומה לחילוק שעשו התוספות בין אמוראים

לתנאים, מחלק הרשב"א בין רב ותלמידיו לבין מקורות אחרים (לעצם העניין גם לשיטתו המדובר הוא על מקורות תנאיים).

גם תלמידו של הרשב"א, הריטב"א (בחידושו על אתר) מכריע להלכה כבעלי התוספות,⁸¹ אלא שהוא אף מיישב בין הסוגיות בדרכם של בעלי התוספות, דהיינו החילוק שבין האמוראים לתנאים, ולא מזכיר את חילוקו של הרשב"א. כמו כן הוא מציין למקבילה לתופעה זו מסוגיית נדרים לה ע"ב, כהני שלוחי דמאן.

סכום

בסוגיא זו מצאנו היפוך מסויים בגישותיהם של בעלי התוספות מול הרמב"ן. בעוד שבעלי התוספות עשו שימוש גורף בכלל המתודולוגי, שסוגיא אחת מתעלמת בידעין מהשלכותיה של סוגיא אחרת כיוון שזו האחרונה הינה אמוראית בלבד, הרי שהרמב"ן נמנע כאן משימוש זה, ומחלק בין הסוגיות על ידי אוקימתא. אלא שמחד כבר מצינו בסוגיות קודמות שבעלי התוספות עושים שימוש בכלל 'מרוכך' זה, ומאידיך, נוכחנו לדעת, ששיקולי הרמב"ן כאן אינם התנגדות עקרונית לכלל, אלא פסיקת הלכה הפכית לתוספות מה שמכריח אותו לחלק בין הסוגיות. מה שבולט במשנתם של בעלי התוספות כאן הוא החילוק הברור בין הכלל הני"ל, לבין קביעתו של הרמב"ן בגיטין שאף מסוגיות תנאיות ניתן להתעלם. בעלי התוספות כאן נדחקים שוב ושוב כדי להוכיח שאין מקום להוכחה תנאית בסוגיא זאת, וזאת וודאי מתוך התנגדותם החד משמעית לקביעתו זאת של הרמב"ן. תופעה אופיינית נוספת מבחינת החילוק בין הרמב"ן לתוספות באה לידי בטוי בפסיקת ההלכה. בעוד שהרמב"ן נוטה אחר פסקם של הגאונים, הרי שרבותינו הצרפתים בעקבותיו של רש"י פוסקים כאן בניגוד לגאונים. מיוחד הוא הר"י הלבן שנטה כאן מפסיקתם של בעלי התוספות, ופסק כרבינו חננאל והגאונים. חריגה הפוכה מצינו אצל תלמידיו של הרמב"ן, שפסקו דווקא כבעלי התוספות.

9.1 ספק הגמרא בזבחים ו ע"א - ז ע"א אם קרבן עולה מכפר על עשה דלאחר

הפרשה

⁸¹ וכך פסק גם לקמן פט ע"ב, והוכיח זאת מהשקלא וטריא שם. כאן בסוגייתנו הוא מציין 'וכן דעת רבינו הר"א ז"ל'. והוא בחידושי הרא"ה לקמן פט ע"ב (אך לא תירץ שם את הקושי של הבעיא דלא איפשיטא, אלא כתב 'וכדפי' התם'), הובא גם בשיטמ"ק.

איתא בזבחים, שם :

איבעיא להו : אעשה דלאחר הפרשה מכפרא או לא מכפרא? מי אמרינן : מידי דהוה אחטאת, מה חטאת דקודם הפרשה אין, דלאחר הפרשה לא, אף הכא נמי דקודם הפרשה אין, לאחר הפרשה לא, או דלמא לא דמיא לחטאת, דחטאת על כל חטא וחטא בעי לאיתויי חדא חטאת, והכא כיון דאיכא כמה עשה גביה מכפרא, אעשה דלאחר הפרשה נמי מכפרא?

הספק דן ביחס בין ידיעת החטא להפרשת הקרבן, דהיינו האם הראשון הינו תנאי הכרחי לביצועו של האחרון. לגבי חטאת אין ספק : אכן הכרחי הוא שיוודע החטא קודם הפרשת הקרבן.⁸² הספק הוא אם קרבן עולה דומה בכך לחטאת או אולי אופיו השונה, שהרי אינו חיוב גמור אלא דורון בעלמא, מפקיע תנאי זה, כשם שדינו שונה בעניין מספר החטאים שהוא מכפר בבת אחת. שתי הצעות לפתרון הספק מועלות בסוגיא, כל אחת מציעה פתרון הפוך. הראשונה מתבססת על הברייתא הבאה :

וסמך ונרצה, וכי סמיכה מכפרת? והלא אין כפרה אלא בדם, שנאמר : +ויקרא יז+ כי הדם הוא בנפש יכפר! אלא מה תלמוד לומר וסמך ונרצה לכפר? שאם עשאה לסמיכה שירי מצוה, מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר וכיפר את המילים הסתומות בסופה של הברייתא מפרשת הגמרא :

מאי לאו דכיפר עשה דקודם הפרשה, לא כיפר אעשה דסמיכה, דהוה ליה עשה דלאחר הפרשה

מכך, שהעולה אינה מכפרת על ביטול מצוות הסמיכה של עולה זו עצמה, רצתה הגמרא להסיק, שאין העולה מכפרת על ביטול עשה שלאחר הפרשתה. הוכחה זו נדחית בשתי דרכים. האחת, של רבא, המקבל אמנם את הפרשנות הנ"ל בברייתא, אך מחלק בין סמיכה לבין שאר עשים. בטול מצוות הסמיכה חל רק ברגע השחיטה, שכן עד אז ביעמוד וסמוך קאי, כך שאף אם נניח שהעולה מכפרת על עשה שלאחר הפרשתה, כאן מדובר על עשה שלאחר שחיטתה, ועל כך וודאי שאין העולה מכפרת. פרשנות אחרת בברייתא מציע רב הונא בר יהודה, 'כיפר גברא לא כיפר כלפי שמיא', כלומר האדם עצמו נתכפר מעבירות שבידו וניצל מן הייסורין, אך לא עשה מצוה מן

⁸² המקור לדין זה עמום במקצת, ראה רש"י על אתר שמציין לפסוק 'או הודע אליו חטאתו', וכן רמב"ן

לשבועות, ד ע"א, ד"ה ה"ג, שמפנה לסוגיא בכריתות, אך ראה בהערת המהדיר שם (84), שלא מצינו

סוגיא זו. ועיין עוד, אנצ' תלמודית, ערך חטאת, הערה 283.

המובחר ולא עשה נחת רוח לקונו, סור מרע יש כאן אך עשה טוב אין. כמובן שלפי פרשנות זו לא ניתן להוכיח דבר על אי כפרה בביטול עשה שלאחר הפרשה.

הוכחה לכאורה, לצד שהעולה אכן מכפרת, מצאה הגמרא בברייתא הבאה:

ת"ש, ר' שמעון אומר: כבשי עצרת למה הן באין? כבשי עצרת שלמים נינהו!

אלא, שעירי עצרת למה הן באין? על טומאת מקדש וקדשיו; נזרק דמו של

ראשון, שני למה קרב? על טומאה שאורעה בין זה לזה, אמור מעתה, ראויין היו

ישראל להקריב קרבנותיהן בכל עת ובכל שעה אלא שחיסך הכתוב

הנחתה הפשוטה של הגמרא היא, ששני השעירים הופרשו יחד קודם יום טוב (רש"י), כך שהקרבן השני מכפר על טומאה (ביטול עשה דוישלחו מן המחנה וכו' – רש"י) שלאחר הפרשתו. כדי לדחות הוכחה זו נדחקת הגמרא לומר, שחידושו של רבי שמעון מתקיים רק כאשר הופרשו השעירים בזה אחר זה, והשעיר השני מכפר על הטומאות שבין הפרשת הראשון להפרשתו הוא. אלא, שמלבד הדוחק הגדול להכניס אוקימתא זו בתוך הפסוקים אותם דורש רבי שמעון, דוחק שהגמרא עצמה מעירה עליו,⁸³ עוד מוסיף רב יוסף בריה דרב שמואל להקשות על דחיה זו מהשקלא וטריא הבאה:

ועוד, הא בעא מיניה ר' ירמיה מר' זירא: שעירי עצרת שקבל דמן בשני כוסות

ונזרק דמו של ראשון, שני למה הוא בא? על טומאה שאורעה בין [זריקה של] זה

לזה (נזרק דמו של שני למה הוא קריבין)

ר' ירמיה דן על מקרה בו נשחטו שני השעירים כאחד ונתקבל דמם כאחד, והפער היחיד ביניהם הוא בשעת זריקת הדם, ואף על מקרה זה אמר לו ר' זירא שהשני מכפר על הטומאות שבין הזריקות. הרי שר' ירמיה כלל לא הסתפק בטומאות שקרו לאחר הפרשת שני השעירים, בין שחיטה לשחיטה, שפשוט היה לו שמכפר השני, וכל ספיקו היה לאחר שהשני כבר נשחט, אם גם הטומאות שלאחר שחיטתו מתכפרות עד לשעת זריקת הדם.⁸⁴ אם כן ההבנה הדחוקה ברבי שמעון

⁸³ ואמנם היה נסיון להימלט מדוחק זה על ידי היסוד של 'לב בית דין מתנה עליהן', אלא שהגמרא הוכיחה

שרבי שמעון עצמו לא נוקט כך, אך עיין בתוספות ז ע"א ד"ה דלמא, שאולי אף רבי שמעון מודה לכך במקרה שלנו.

⁸⁴ לשם ההבהרה נציין שלוש נקודות זמן בעבודת השעיר השני: א. הפרשתו ב. שחיטתו ג. זריקת דמו.

עיקר הסוגיא עוסקת בטומאות שבין סעיף א לסעיף ב. והנה, לר' ירמיה היה פשוט שעל טומאות אלו

שהוצעה בגמרא קודם, שרק על טומאות שבין ההפרשות מכפר השעיר השני, אינה מקובלת על ר' ירמיה. על הוכחה זו משיבה הגמרא, ובכך מסתיימת הסוגיא, 'דלמא אם תמצזי לומר קאמר', דהיינו ר' ירמיה התלבט על שני טווחי הזמן: ראשית על טומאה שלאחר הפרשה, ואם תאמר שמכפר, עדיין יש לו ספק בטומאה שלאחר השחיטה.⁸⁵

ניתן לסכם אם כן, שבעוד שההוכחה הראשונה של הגמרא היתה מחודשת, ולכן דחייתה היתה פשוטה (או כרבא או כרב הונא בר יהודה), הרי שההוכחה ההפכית הינה משמעותית הרבה יותר, ולכן דווקא הדחיה שעולה בגמרא הינה דחוקה מאד. מכל מקום, באופן 'רשמי', לא נפתר הספק בסוגיא. נקודה חשובה שעוד נעמוד עליה בהמשך היא, שבמהלך ההוכחה השניה התבססה הגמרא על שקלא וטריא שבין אמוראים, ר' ירמיה ור' זירא, אם כי המדובר הוא על הסבריהם של האמוראים לשיטת רבי שמעון. עד כאן סוגיית זבחים.

הסוגיא האחרת, ממנה ניתן לכאורה לפשוט את הספק, היא בשבת, עב ע"א. הנדון שם הוא בחילוק חיובים של אשם וודאי. הרקע לספק הוא דן חילוק חטאות, וכדלהלן.

לגבי קרבן חטאת הדין הוא כי 'ידיעות מחלקות', דהיינו שאם עבר בשגגה על אותו איסור כמה פעמים, ונדע לו ביניהם על חטאו וחזר ושכח חייב על כל אחד ואחד. אם לא נודע לו בין המעשים, אך לאחר המעשים כולם נודעו לו חטאיו בזה אחר זה, נחלקו בכך רבי יוחנן (מחייב על כאו"א) וריש לקיש (מחייב אחת בלבד). ההבדל בין המקרה הראשון לשני הוא, שבראשון כיוון שנודע לו קודם שחטא שוב, הרי שהיתה כאן שגגה נוספת, והרי השגגה היא סיבת חיוב הקרבן, ולכן מודה כאן ריש לקיש שחייב על כל חטא וחטא. לעומת זאת במקרה השני, כל המעשים נעשו בהעלם אחד, אלא שהידיעות נפרדות, שלא נודע לו עליהן בבת אחת, מה שמספיק לפי רבי יוחנן לחלק את החטאות אך לא מספיק לפי ריש לקיש. הלכה כרבי יוחנן.

השעיר מכפר, וכל הסתפקותו היתה על הטומאות שבין סעיף ב לסעיף ג, ואף עליהן אמר לו רב זירא, שהשעיר מכפר.

⁸⁵ אמנם עדיין ניתן להוכיח מתשובתו של ר' זירא, שאם אפילו על טומאה שלאחר שחיטה מכפר, ק"ו על טומאה שלאחר הפרשה, אלא ש'דלמא לקיימא כר' זירא' (רש"י, וצ"ע, א"כ מה רצתה הגמרא להוכיח כר' ירמיה, ודלמא לא קיימא לן כוותיה נמי), או שאולי אף ר' זירא 'אם תמצזי לומר קאמר' (תוספות ושיטה מקובצת).

שתי הלכות בהן שונה אשם וודאי מחטאת עלולות לשנות את דינו גם בדיון הנוכחי. האחת, נוגעת דווקא לאשם שפחה חרופה, שאשם זה בא על מזיד כשווג, ומכאן, שאין השגחה סיבת החיוב כמו בחטאת. מה שעדיין יכול להוות 'חילוק' בין מספר האשמות, הוא חילוק הידיעות, דהיינו לפי רבי יוחנן, שהידיעות כשלעצמן מחלקות בחטאת, גם באשם אם נודע לו על חטאיו שלא בבת אחת (ואין חילוק כלל בין אם נודע לו בין המעשים או לאחר המעשים כולם), יתחייב כמה אשמות, ואילו לפי ריש לקיש שבחטאת אין הידיעות מחלקות גם באשם יתחייב רק אשם אחד. כאן חשוב להדגיש שלפי ריש לקיש אף אם נודע לו בין המעשים לא יהיה חילוק אשמות, שכן לגבי אשם אין יתרון לידיעות שבין המעשים על ידיעות שלאחר המעשים כולן, כנ"ל.⁸⁶ יוצא אם כן שרק לשיטת רבי יוחנן הידיעות מחלקות באשם שפחה חרופה.

ההלכה האחרת, הלכה כללית באשם, נתונה במחלוקת אם אשם בעי ידיעה בתחילה או לא. שני ימאן דאמריים עלומים⁸⁷ מצויים ברקע סוגייתנו, האחד, שאשם ודאי בעי ידיעה בתחילה, והשני שלא בעי ידיעה. אמנם קרבן חטאת (כשבה או שעירה) פשוט שדרושה ידיעה כדי להקריבו, שהרי כל עוד הוא בספק אם הוא חייב (אכל ספק חלב ספק שומן) - באשם תלוי (איל זכר) הוא, ולכן

⁸⁶ ראה על כך: רש"י ע"ב ד"ה למ"ד אשם, ותוספות ע"ב ד"ה בעל חמש בעילות.

⁸⁷ לרש"י (דף ע"א ע"ב ד"ה למ"ד אשם) המדובר ברבי עקיבא ורבי טרפון ממשנת כריתות (כ"ב ע"א), אך תוספות (שם, ד"ה מאן) חולקים ומוכיחים ממימרא מפורשת של רבא בכריתות, כ"ב ע"ב, שר"ע מודה לר"ט שאשם ודאי לא בעי ידיעה בתחילה, וראה בעל המאור (לא ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה אמר עולא), שהסיק מכריתות כג, שהתנא החולק על רבי עקיבא ורבי טרפון הוא רבי יוסי, וכ"כ הרמב"ן והר"ן בחידושיהם (ובבעה"מ צריך לתקן ככל הנראה 'רבי יוסי אומר אין שנים מביאין אשם אחד', כרמב"ן), אך המאירי דחה הן את זיהויו של רש"י ('גדולי הרבנים'), והן את זיהויו של בעלי המאור ('גדולי קדמונינו [שבנרבונא"ה]', עיי"ש הערה 104, וגם המהרש"ל בחכמת שלמה דחה זיהויו זה), הציע זיהויו משלו (חכמים ממשנת כריתות, כה ע"א) ופקפק אף בו, ולבסוף סיכם: 'ובפירושים ישנים [מגדולי הרבנים] מצאתי שהאומר צריך ידיעה לא נתפרש מי הוא אלא הכי קאמר אי איכא מאן דבעי ידיעה וכו' זהו לשונם ונראים הדברים', ועיין שפת אמת לכריתות כ"ב ע"ב ד"ה אמר רבא, שאף רש"י בסוגייתנו לא כיוון למה שהבינו תוספות בכוונתו, אלא רק ציין למחלוקתם של ר"ע ור"ט, אך אף הוא מודה שר"ע לא נתכוון לומר שאשם בעי ידיעה, ועיין עוד בערוך לנר שם.

מבחינה מעשית לא שייך להביא חטאת בספק.⁸⁸ לעומת זאת אשם ודאי כיון שגם הוא איל זכר, ניתן, מבחינה מעשית לפחות, במקרה של ספק להביאו על צד זה שאם אכן יתברר לו שחטא, הרי זה אשם ודאי, ואם לא יתברר לעולם, הרי זה אשם תלוי. אלא שעדיין יש לשאול אם מלבד הצד המעשי, לא דרושה הידיעה כתנאי הלכתי עקרוני להבאת אשם ודאי. כאמור, שתי שיטות קדומות בעניין זה נמצאות בבסיס הסוגיא, האחת שצריך ידיעה והשניה שלא צריך. לצד האחרון יוצא הבדל חשוב בין חטאת לאשם, שבעוד שהידיעה הינה תנאי הכרחי להקרבת החטאת הרי שבאשם היא אינה נצרכת. הנחת הסוגיא שלפי מאן דאמר זה היא גם אינה חשובה לחלק את האשמות. מכאן, שרק לפי המאן דאמר שאשם ודאי בעי ידיעה בתחילה, ורק לפי שיטת רבי יוחנן שהידיעות מחלקות בחאחת גם לאחר כל המעשים, רק צירוף של שתי שיטות אלו גם יחד יוביל לדין של ידיעות מחלקות באשם שפחה חרופה.

על רקע זה מסרו עולא ורב דימי שתי מסורות שונות. הראשון:

אמר עולא למאן דאמר אשם ודאי לא בעיא ידיעה בתחילה בעל חמש בעילות בשפחה חרופה - אינו חייב אלא אחת. מתקיף לה רב המנונא: - אלא מעתה, בעל וחזר ובעל, והפריש קרבן ואמר: המתינו לי עד שאבעול, הכי נמי דאינו חייב אלא אחת? - אמר ליה: מעשה דלאחר הפרשה קאמרת! מעשה דלאחר הפרשה לא קאמינא.

השני:

כי אתא רב דימי אמר: למאן דאמר אשם ודאי בעי ידיעה בתחלה - בעל חמש בעילות בשפחה חרופה, חייב על כל אחת ואחת. אמר ליה אביי: הרי חטאת, דבעינן ידיעה בתחלה ופליגי רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש! אישתיק. אמר ליה: דלמא במעשה דלאחר הפרשה קאמרת, וכדרב המנונא? - אמר ליה: אין.

המימרות כשלעצמן מציגות לכאורה שני צדדים של אותה מטבע, דהיינו את התלות בין השאלה אם אשם ודאי בעי ידיעה בתחילה או לא לשאלה אם יש חילוק ידיעות באשם שפחה חרופה. אלא ששתי הסתייגויות הפוכות עולות במהלך הסוגיא. האחת, שאף לצד שעולא מציג, הצד שאשם לא בעי ידיעה בתחילה, ולכן הידיעות לא נחשבות כדי לחלק, מכל מקום אם כבר הפריש קרבן ואחר

⁸⁸ סברא זו נמצאת ברש"י ע"ב, ד"ה למאן דאמר, אך עיין בחידושי הר"ן, שהקשה מכך שאף בחטאת

ניתן מבחינה מעשית להביא על תנאי שאם לא חטא יהא שלמים, אלא על כרחינו שבחטאת יש מקור מהפסוק 'או הודע אליו חטאתו' שבעינן ידיעה בתחילה מה שאין כן באשם.

כך חזר וחטא, יש חילוק אשמות, כיוון שההפרשה היא זו המחלקת.⁸⁹ ההסתייגות ההפוכה, שכבר עמדנו עליה לעיל, שהצד שרב דימי מציג, שאם אשם ודאי בעי ידיעה בתחילה הרי הידיעה מהווה חילוק אשמות בשפחה חרופה, צד זה תקף רק לשיטת רבי יוחנן, מה שאין כן לשיטת ריש לקיש. מכל מקום בהתחשב בהסתייגות הראשונה יוצא, שבמקרה שכבר הופרש האשם אף ריש לקיש יודה, שההפרשות מחלקות.

עלה בידינו שאם הצגנו שני דינים המהווים תנאי הכרחי לשיטה שיש חילוק הידיעות באשם, הראשון שאשם ודאי בעי ידיעה בתחילה, והאחר שיטת רבי יוחנן בחטאת, הרי שאף אם נסבור הפוך בכל אחד מהדינים, מכל מקום אם כבר הופרש אחד מהקרבות לפני המעשה הבא, ההפרשה כן מהווה חילוק אשמות.

הצגה זו של הסוגיא לא מניחה כל מחלוקת בין רב דימי ועולא, כל אחד מהם מציג כאמור את הצד האחר של המטבע, ואכן כך כתב רש"י ד"ה כי אתא רב דימי: 'לא פליג אדעולא, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא'. אלא שקשה להבין לפי זה מדוע פתח רב דימי את דבריו: 'למאן דאמר אשם ודאי לא בעי ידיעה בתחילה', והרי אם המדובר הוא, כפי שמעמידה הגמרא בסמוך, שחטא לאחר הפרשת הקרבן, גם מאן דבעי ידיעה בתחילה מחייב חמש אשמות, כפי שאמר עולא לעיל. קושיא זו גרמה לר"י הזקן (עב ע"א) להבין שיש מחלוקת בין עולא לרב דימי:

כי אתא רב דימי אמר למ"ד בעי ידיעה כו' - השתא ס"ד דמיירי בידיעה וקאמר דאפי' לריש לקיש מחלקת כיון דגורמת כפרה ואפילו לאחר כל המעשים ולהכי פריך והרי חטאת כו' ומסיק דלאחר הפרשה קאמר ואומר ר"י דרב דימי פליג אדעולא מדנקט למ"ד בעי ידיעה משמע אבל למאן דלא בעי ידיעה לא שמשוה אותו להפרשה דלאחר כל המעשים ואין לתמוה על סברא דרב דימי דה"נ עולה מכפרת אעשה דלאחר הפרשה אף על גב דבעיא היא בפרק קמא דזבחים (דף ו.) ולא איפשיט דדחי ליה הש"ס בסוף הסוגיא דחויא בעלמא הוא א"נ התם בעי אליבא דעולא דאמר הכא דאין קרבן מכפר אעבירה דאחר הפרשה דילמא עולה

⁸⁹ עיין תוספות עב ע"א ד"ה מתקיף לה, שעיקר ההלכה כאן היא על הפרשה שבין מעשה למעשה (וכפי שמדויק מלשון הגמרא 'מעשה לאחר הפרשה קאמרת'), ולא על הפרשה דלאחר כל המעשים, שעליה אולי אף רבי יוחנן מודה לר"ל שבאשם שאינה מחלקת. וברבינו חננאל חילק אף הוא בין הפרשה שבין המעשים להפרשה לאחר המעשים, אך אולי חילקו הוא רק אליבא דר"ל, עיי"ש. וברמב"ם, הלכות שגגות (ו:ט) לא חילק, ופסק שאף הפרשה שלאחר המעשים מחלקת, ועיין בלחם משנה.

דדורון היא מכפרת א"נ אין רוצה לפשוט התם מדברי האמוראים אלא ממשנה או מברייתא כדאשכחן בפרק [אין בין המודר (נדריים דף לה:)] ורשב"א מפרש דהא דנקט למאן דבעי ידיעה רבותא נקט דאפי' לדידיה לא מיחייב לר"ל על כל אחת אלא במעשה דלאחר הפרשה ולא פליג אעולא.

בעוד שלפי עולא גם המאן דאמר שאשם לא בעי ידיעה יודה שהפרשה מחלקת, הרי שלפי רב דימי מאן דאמר זה יסבור שכשם שידיעה לא מחלקת אף הפרשה לא מחלקת, וכשם שאם הפריש לאחר כל המעשים חייב רק אשם אחד, הוא הדין אם הפריש ביניהם, דהיינו שקרבן שהופרש יכול לכפר גם על חטא שבוצע לאחר הפרשתו.⁹⁰ כדי להטעים את הסברא משווה זאת תוספות לעולה, שאף שם מצינו בסוגיית זבחים שנדונה לעיל, שהעולה מכפרת לאחר הפרשתה. כאן מגיעים תוספות לנקודה הקשה מבחינת ההרמוניה התלמודית, שהרי הסוגיא בזבחים נותרה בספק שלא נפשט, ומסוגיית שבת, לפי פרשנות התוספות, היה ניתן לפשוט שעולה מכפרת לאחר הפרשה.⁹¹ ארבעה תירוצים מעלים התוספות כאן לפתרון הבעיה:

א. פשטות הסוגיא בזבחים אכן פושטת את הספק, שעולה מכפרת, והדחייה שבסוף היא 'דחויא בעלמא'.

ב. הספק שם הוא רק אליבא דעולא שבסוגייתנו סובר, שאשם לא מכפר על מעשה שלאחר הפרשה, והסוגיא בזבחים מסתפקת, שאולי בעולה יהיה הדין שונה, כיוון שהיא דורון בעלמא.⁹²

⁹⁰ כפי שציינן לעיל רש"י, ד"ה כי אתא רב דימי, חולק על פרשנות זו ברב דימי, וסובר שאין הוא חולק על עולא (וכ"כ שוב לקמן, ד"ה והכל מודים, בדעת רבין). ברם, המהר"ם לובלין דייק מרש"י ד"ה אמר ליה אביי, שרש"י מסכים לפרשנות התוספות, אך לא התייחס למפורש ברש"י לעיל. אף הריטב"א ציטט את הרש"י לעיל שעולא ורב דימי לא פליגי, והציג זאת כמחלוקת רש"י ותוספות. גם בעל המאור (לא ע"א מדפי הרי"ף ד"ה דילמא) כתב 'דעולא ורב דימי לא פליגי ולא מידי'. הרמב"ן בחידושיו הביא את שיטת התוספות, הקשה עליהם, ופירש כרש"י, ראה להלן.

⁹¹ ה"הסח בין אשם לעולה הוא לטובת העולה, דהיינו קל יותר לומר שעולה מכפרת לאחר הפרשה, שכן סוף סוף אין היא חובה אלא דורון בעלמא, מאשר באשם שחובה להפרישו. לכן אם מסוגיית שבת עולה שאשם מכפר לאחר מעשה קל וחומר שעולה תכפר, כך שניתן לפשוט את הספק.

ג. הכלל המוכר לנו מהסוגיות בעבר, המחלק בין מקורות תנאיים, מהם דווקא ניתן לפשוט את הספק, למקורות אמוראיים.

ד. שיטת הר"ש משנץ, שמערער על חידושו המרכזי של הדיבור, ומסביר שרב דימי כלל לא חולק על עולא, ומודה שלכולי עלמא אשם לא מכפר על מעשה שלאחר הפרשה. מה שנקט רב דימי 'למאן דבעי ידיעה', רבותא היא, שאף למאן דאמר זה, סובר ר"ל שהידיעות לא מחלקות, ודווקא שמעשה דלאחר הפרשה חייב על כל אחת ואחת. תירוץ זה הוא היחיד הדוחה את פרשנותו של הר"י (למרות שבעל התירוץ הוא תלמידו הגדול) ומקבל את פרשנותו של רש"י.

שאלה חשובה, שאין לנו תשובה עליה היא, האם שלושת התירוצים הראשונים הם חלק מדבריו של ר"י, כך שיהיה זה מקור לכך שר"י הזקן עצמו השתמש כבר בכלל 'המרוכך' (תירוץ ג), או שדברים אלו שייכים לעורך מאוחר יותר.⁹² מכל מקום ניתן לראות שתירוצים (א) ו-(ד) [להלן: 'התירוצים הקיצוניים' לאור מיקומם בסדר התירוצים] משנים את ההבנה הראשונית בסוגיית זבחים או בסוגיית שבת (בהתאמה), כך שהנתון אותו הסקנו מהסוגיא, הנתון שעומד בסתירה לסוגיא האחרת, אינו קיים עוד. מחד, לפי תירוץ (א), סוגיית זבחים אכן פושטת את הספק, ומאידך, לפי תירוץ (ד), מסוגיית שבת לא ניתן לפשוט את הספק. בניגוד לזוג זה, התירוצים (ב) ו-(ג) [להלן 'תירוצי הביניים'] אינם משנים את ההנחות הפרשניות של כל אחת מהסוגיות, סוגיית זבחים נותרת בספק, וסוגיית שבת אכן מניחה את פשיטת הספק, אלא שעל בסיס הנחות מתודולוגיות, מחלקים בעה"ת בין הסוגיות כך שלא יוכלו להשתמש האחת ברעותה. לפי תירוץ (ב) הספק בזבחים הוא אליבא דעולא, ומי שפושט אותו בשבת הוא דווקא רב דימי בעל

⁹² לאור ההערה הקודמת מובנת חוסר הסימטריה בין שיטות רב דימי ועולא, שבנגוד להשלכה משיטת רב דימי באשם, השלכה הפושטת את הספק בעולה מקל וחומר, הרי שלשיטת עולא, עדיין יש להסתפק האם בעולה הדין יהיה שונה מאשם.

⁹³ עיין אורבך, בעה"ת, עמ' 602 – 605, שעורכם הסופי של התוספות 'שלנו' לשבת הוא רבי אליעזר מטוך. ובתוספות רא"ש כאן הביא את פרשנות הר"י (ללא הזכרת שמו), ולעומתה את פרשנות הר"ש, אך כלל לא הזכיר את הקושיא לר"י מסוגיית זבחים ואת התירוצים השונים, אלא אדרבה רק הזכיר סוגיא זו כסברא מסייעת לכפרה על מעשה שלאחר הפרשה. ושמא מכך ניתן להסיק, שלא ר"י הוא המקשה והמתריץ אלא מישהו מאוחר יותר כר"א מטוך.

מחלוקתו.⁹⁴ בדומה לכך, לפי תירוץ (ג) הסוגיא בזבחים מחפשת מקור תנאי, ומי שפושט את הספק בשבת הוא רב דימי האמורא.

חלוקה זו בין התירוץ מעלה לכאורה עדיפות לתירוץ הביניים שלא נזקקים לשינוי בפרשנות המקובלת בכל אחת מהסוגיות. מסתבר להניח כי המניע להעלאתם של התירוץ הקיצוניים, תירוץ הנזקקים לחרוג מהפשט הראשוני של הסוגיות, הינו חוסר נחת משימוש בכלים מתודולוגיים אלו. כיוון שהר"ש משנץ הוא בעל התירוץ הרביעי, יש מקום לשאול אם היתה לו התנגדות עקרונית לתירוץ הביניים, ובייחוד לתירוץ (ג) העומד במרכזו של פרק זה.

ברם, גם אם נניח שעקרונית אין בעיה להשמש בכלל שבתירוץ (ג), בסוגיא ספיציפית זו ישנו קושי מיוחד בתירוץ זה. כפי שראינו בסוגיית זבחים הגמרא מנסה לפשוט את הספק מתוך שקלא וטריא שבין אמוראים, ר' זירא ור' ירמיה. ואם כי אמוראים אלו דנו בשיטת רבי שמעון התנא, מכל מקום אף כאם בסוגייתנו דנים רב דימי ועולא בשיטותיהם של רבי עקיבא ורבי טרפון (לפי רש"י; לתוספות ובעל המאור בר הפלוגתא הוא רבי יוסי, ראה לעיל). קשה אם כן להבין מדוע לא רצתה הגמרא בשבחים לפשוט את הספק ממחלוקתם של עולא ורב דימי, כשם שניסתה לפשוט מהשקלא וטריא בין ר' זירא לר' ירמיה. העולה מן הדברים, שאף אם נניח כי תירוץ של הר"ש משנץ מביע חוסר קבלה של תירוץ (ג) יכול להיות שאין כאן התנגדות עקרונית, אלא חוסר התאמה ייחודי לסוגיא זו.

כמו הר"ש משנץ גם הרמב"ן (בחיידושו לשבת על אתר) חלק על פרשנותו של הר"י:

אמר ליה במעשה דלאחר הפרשה קאמרת וכדרב המנונא א"ל אין. פי' ופליגא דעולא דאיהו אמר למ"ד אשם ודאי בעי ידיעה בתחלה ואילו עולא אפילו למ"ד לא בעי ידיעה בתחלה במעשה דלאחר הפרשה מודה, וטעמא דרב דימי משום דמדמה להו לעולות שאם עבר על עשה והפריש קרבן וחזר ועבר על עשה כולן מתכפרין בקרבן אחד והכי נמי למאן דלא בעי ידיעה לא שנא, ועולא סבר מי דמי התם לא קבע לי' על איזה מהם קרבנו בא אבל הכא קרבנו קבוע ונקבע על בעילה ראשונה שהופרש עלי' ואתא רבין ופליג ואוקמה כעולא ופריש לתרתי מילי, כך מפורש בתוספות, וק"ל דהא משמע מתיוהא דרב המנונא דבמעשה דלאחר

⁹⁴ תירוץ זה דומה באופיו לתירוץ של הרשב"א (הספרדי!) בסעיף הקודם, בסוגיית כתובות מג ע"ב,

בשאלת הכתובה לאלמנה מן האירוסין, שחילק בין רב ותלמידיו שלא הסתפקו בשאלה לבין האמוראים האחרים, ראה לעיל.

הפרשה ליכא מאן דאמר, וי"ל דה"ק דלמא לאחר הפרשה קאמרת וכרב המנונא והכי קאמרת אפילו למאן דבעי ידיעה בתחלה אינו חייב עכאו"א אלא לאחר הפרשה הא קודם הפרשה מחלוקת ר"י ור"ל היא, ועולא נמי דאמר קודם הפרשה למ"ד לא בעי ידיעה אינו חייב אלא אחת לאו למימרא דלמאן דבעי ידיעה חייב עכאו"א אלא מחלוקת, נמצאו עולא ורב דימי בורחין מן הספקות ומן המחלוקת ואתי רבין וכללינהו לתרווייהו ופרשינהו כנ"ל.

שתי מחלוקות לו עם הר"י הזקן. ראשית הוא מקשה על ר"י מדיוק לשונו של רב המנונא בסוגיא. מתמיהתו של האחרון 'אלא מעתה בעל וחזר ובעל והפריש קרבן ואמר המתינו לי עד שאבעול הכי נמי דאינו חייב אלא אחת' הסיק הרמב"ן שאין עוררין על כך שלאחר הפרשה חייב על כל אחת ואחת, ואי אפשר לומר אם כן שרב דימי יחלוק על כך. המחלוקת האחרת הנובעת מהראשונה, היא דחיית דיוקו של הר"י מלשונו של רב דימי. כאן הוא הולך בעקבות הר"ש משנן ומפרש שרב דימי נקט רבותא אליבא דר"ל. הוא רק מוסיף שאין לפרש שרב דימי נוקט כר"ל דווקא, אלא שהוא 'בורח מן הספק ומן המחלוקת', ורצה לקבוע הלכה מוסכמת (על ר"י ור"ל) שחייב על כל אחת ואחת, וזה ייתכן רק לאחר הפרשה, ואפילו למאן דבעי ידיעה.⁹⁵

מה שהרמב"ן לא הזכיר כלל זה את הדיון בחלק השני של תוספות, דהיינו הקושיא מסוגיית זבחים.⁹⁶ כמובן שלאור פירושו האחר בסוגיא הוא כלל לא נזקק ליחס זה, שכן לא ניתן לפשוט את הספק מסוגייתנו, אך בעוד שמלשון התוספות עולה כי המניע של הר"ש לדחיית פרשנותו של הר"י הוא בדיוק היחס הבעייתי בין הסוגיות שעולה מפרשנותו (מכך שהוא מסודר כתירוץ רביעי לקושיא), הרי שהמניע של הרמב"ן היה דיוק לשון בסוגייתנו אנו, ולכאורה כלל לא הפריע לו היחס לסוגיית זבחים. היה מקום לכאורה לומר, שהרמב"ן בהתאם לעקרון שטבע במלחמות לברכות (דברי תורה עניים במקומן וכו') אכן לא מוטרד כלל וכלל מיחס מעין זה, אלא שכבר ראינו בסוגיות אחרות שהוא עצמו משתמש בכלל 'המרוכך', שעורך הסוגיא מחפש מקורות

⁹⁵ הריטב"א בחידושו הביא את מחלוקתם של רש"י והתוספות, ואת תירוצו של הרמב"ן ('רבינו הגדול')

לשיטת רש"י, וסיים 'ובזה יתישב פרש"י ז"ל אבל דחוק הוא'. דבר מעניין הוא שהר"ן בחידושו הביא רק

את שיטת התוספות וכלל לא הזכיר שרש"י והרמב"ן חלוקים.

⁹⁶ כתוספות רא"ש (ראה הערה לעיל), גם הוא הסתייע מהסוגיא רק לסברא של כפרה על מעשה שלאחר

תנאיים ולא אמוראיים. אמנם מתחילת דבריו משתמע שהוא קיבל את תירוצו הראשון של הר"י,⁹⁷ כך שבעיית היחס כלל לא מתעוררת לשיטתו.

סכום

גם בסוגיא זו, כמו בקודמת, אנו פוגשים את התופעה שדווקא בעלי התוספות הם אלו שמשתמשים בכלל המתודולוגי, שסוגיא אחת לא פושטת ספק בעזרת סוגיא אחרת כיוון שהיא מחפשת מקור תנאי דווקא. האפשרות האחרת היא לפרש את אחת הסוגיות כך שלא יוצר העימות. כך נקט הר"ש משנץ בתוספות, וכך הרמב"ן. אמנם איננו יודעים אם הר"י עצמו הוא זה שהשתמש בכלל המתודולוגי הנ"ל, או עורך מאוחר יותר, אך מכל מקום שוב מצינו שימוש בכלל זה אצל בעלי התוספות. עם זאת נוכחנו כי בסוגיא זו ישנו קושי מיוחד בשימוש בכלל הנ"ל כיוון שהסוגיא בזבחים כן מנסה לפשוט את הספק מדברי האמוראים, כך שיייתכן שזו הסיבה שהר"ש משנץ פיתח כאן הבנה אחרת.

10.1 ספק הגמרא במגילה, כג ע"א, אם מפטיר עולה למנין שבעה

זה לשון הגמרא, מגילה, שם :

איבעיא להו: מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה? רב הונא ורבי ירמיה בר אבא, חד אמר: עולה, וחד אמר: אינו עולה. מאן דאמר עולה - דהא קרי, ומאן דאמר אינו עולה - כדעולא, דאמר עולא: מפני מה המפטיר בנביא צריך שיקרא בתורה תחלה - מפני כבוד תורה, וכיון דמשום כבוד תורה הוא - למנינא לא סליק. מיתבי: המפטיר בנביא לא יפחות מעשרים ואחד פסוקין כנגד שבעה שקראו בתורה. ואם איתא, עשרים וארבעה הויין! - כיון דמשום כבוד תורה הוא, כנגדו נמי לא בעי

⁹⁷ מהרמב"ן עולה שהוא הבין שהספק בסוגיית זבחים אכן נפשט, ועולה מכפרת גם לאחר הפרשה. לכן כשהוא מציג את שיטת התוספות הוא טורח להסביר את דעתו של עולא כאן שאשם לא מכפר לאחר הפרשה, על ידי חילוק בין אשם לעולה. אמירה זו אינה זהה לתירוץ השלישי בתוספות שמה שהגמרא הסתפקה שם היא דווקא אליבא דעולא, שכן לרמב"ן הגמרא שם לא מסתפקת אלא מכריעה שדין העולה שונה מדין האשם אליבא דעולא.

המפטיר בנביא קורא בתחילה בתורה כשאר הקוראים, ולכן סובר מי שסובר שהוא עולה למנין כחבריו, אך כיוון שסיבת קריאתו 'משום כבוד תורה הוא ולא משום חובה' (רש"י), לכן יש מי שחולק וסובר, שאינו עולה למנין שבעה, כך שסך הכל שמונה הם הקוראים. עד כאן טעמי המחלוקת מכאן ואילך מציגה הגמרא נסיון אחד להכריע אותה, ודוחה אותו. הנסיון מתבסס על הברייתא, שמנין הפסוקים בהפטרה הוא עשרים ואחד, שלושה פסוקים כנגד כל אחד מהשבעה שקראו בתורה. הרי ששבעה הם הקוראים ולא שמונה, ראייה למ"ד שמפטיר עולה למנין שבעה. לדחיית נסיון זה מעלה הגמרא את האפשרות שלמ"ד שמפטיר אינו עולה למנין, שוב אין צורך להפטיר כנגדו, כך שגם לשיטה זו סך כל פסוקי ההפטרה עומד על עשרים ואחד. הסוגיא כאן לא מכריעה מחלוקת זו, אך בגאונים ובראשונים מצינו התייחסות נרחבת לסוגיא. יש מהגאונים שכתבו שהמפטיר אינו עולה,⁹⁸ אך השיטה הרווחת בגאונים היא, שאם הפסיקו בקדיש לפני קריאת המפטיר אין המפטיר עולה, ואם לא הפסיקו המפטיר עולה.⁹⁹ הרי"ף (סימן תתשכ"ה, דף יג ע"א מדפי הרי"ף) פסק שהמפטיר עולה והביא ראייה מסוגיא לקמן :

⁹⁸ רבינו חננאל, כג ע"ב, 'והדעת נוטה שאינו עולה'; תורתן של ראשונים, ח"א, עמ' 41-42, כחלק מ'הלכות קצובות דרב יהודאי גאון'; שם, ח"ב, עמ' 11, כחלק מ'תשובות דרב נטרונאי גאון'; הלכות גדולות, הילדסהיימר, ח"א, עמ' 473 (וראה ספר המכריע סימן לא, מה שכתב על שיטת ההלכות גדולות); סדר רב עמרם גאון (גולדשמיט), עמ' עד, וראה הערה הבאה.

⁹⁹ תשובות הגאונים הרכבי, סימן תק"ב; סדר רב עמרם (גולדשמיט), עמ' קו – קז [על פי הוספות ותיקונים של מארכס, עמ' 21, וכן ציטטו בשם רב עמרם ראשונים עיי"ש בהערה, ויש להוסיף את המובא בהגהות מיימוניות (תפילה יב:ז) מהסדר עולם בשם 'רב נטרונאי משמא דרבנן סבוראי', וכן תוספות הרא"ש למגילה, כג ע"א, אך ראה הערה קודמת, שבעמ' עד פסק שאינו עולה, ואולי צריך לומר שהמדובר שם כשלא אומרים קדיש, ועיי"ש בתוספת מכ"י א, ועיין בראבי"ה, סימן תקפ"ב, עמ' 309, הערה 2]; רי"ף, יג ע"א (מדפי הרי"ף): 'אלא אשכחן מרב נטרונאי גאון דאמר משמיה דרבנן סבוראי' (אך עיין הערה לקמן שנוסח הרי"ף שלפנינו הוא כנראה תוספת על פי תשובת הרי"ף המובאת בספר העתים), וכן בספר הפרדס, ערענרייך, עמ' שלח; ספר העתים, סימן קפא (עמ' 270): 'ואמר מר צמח ובפסוקות נמי' 'ואמר מר רב פלטוי דהכי פסקו רבנן סבוראי'; ספר הישר, חלק התשובות, סימן מח

איבעיא להו מפטיר מהו שיעלה למנין רב הונא ורב ירמיה בר אבא חד אמר עולה
 וחד אמר אינו עולה והלכתא עולה דאמרינן בפרק בני העיר ר"ח אדר¹⁰⁰ שחל
 להיות בואתה תצוה אמר אביי קרו שיתא מואתה תצוה עד ועשית כיוור נחשת
 וחד קורא מכי תשא עד ועשית כיוור נחשת והיינו מפטיר אלמא מפטיר עולה
 למנין ז' וכן הלכה.¹⁰¹ אלא אשכחן מרב נטרונאי גאון דאמר משמיה דרבנן

(ה): 'וכן כתב ר' יהודאי שהיה ראש לשתי ישיבות שאילה מקמיה ותשובותיו מצויות אצלכם'; מרדכי,

מגילה, סימן תת"ט: 'וכן פסקו רב עמרם ורב יהודאי גאון'.

¹⁰⁰ המילים ר"ח אדר לא מופיעות אצלינו בגמרא אלא רק 'חל להיות בואתה תצוה', וראה מה שהקשה על
 נוסח הרי"ף בספר העתים סוף סימן קפא (עמ' 272), ומה שניסה לתרץ ר"א אופטוביצר על פי נוסח
 הרי"ף המובא בראבי"ה סימן תקפ"ב (עמ' 308), אך העיר הוא בעצמו שאף נוסח הרי"ף בפרק בני העיר
 (סימן אלף צז, דף י ע"א מדפי הרי"ף) ר"ח אדר שחל להיות בואתה תצוה, וכן בראשונים נוספים,
 עיי"ש הערה 1. ואמנם ברי"ף, דפוס קושטא רס"ט, בשני המקומות הנוסח הוא כנ"ל.

¹⁰¹ בספר העתים (שם) ציטט מהרי"ף עד כאן, וכתב: 'הדר ביה מהאי מימרא בתשובה וכתב הכי ומה
 שתמצא בפרק הקורא את המגילה אלמא מפטיר עולה וכן הלכה תוסיף בדבר אלא מיהא אשכחנא לרב
 נטרונאי גאון דאמר משמיהו דרבנן סבוראי ... וטעמא דמסתבר הוא'. ואכן ברי"ף דפוס קושטא רס"ט
 חסר מ'אלא אשכחן' עד 'ומסתבר הוא', כך שנראה כי תוספת זו נכנסה לעדי נוסח מאוחרים של הרי"ף על
 פי תשובתו הנ"ל, ומשם התגלגל נוסח מתוקן זה לדפוסים המאוחרים. גם בראשונים מצינו דעות: יש
 שכתבו שהרי"ף פסק שהמפטיר עולה ואינם מזכירים שהביא את רב נטרונאי, כך בראבי"ה ריש סימן
 תקפ"ב; ובמנהיג (רפאל) עמ' קנט. כך גם עולה מדבריו של שבולי הלקט סימן פ, שהביא שרבינו יצחק
 פאסי זצ"ל פסק שעולה, ואח"כ הביא את שיטת ר"ת, ורק אח"כ ציטט את רב נטרונאי, ובדומה לכך
 הרא"ש בפסקיו (מגילה פ"ג סימן ה) ציטט את הרי"ף ללא רב נטרונאי, ובסוף דבריו לאחר שהביא
 מקורות נוספים כתב: 'ודבר זה תלוי במה שנהגו להפסיק בקדיש בין שביעי למפטיר' (אך לא הזכיר את
 שמו של רב נטרונאי כמקור השיטה). לעומתם בפרדס (ערענרייך, עמ' שלח) ציטט את הרי"ף (ללא
 הזכרת שמו) כלפנינו. ומהרמב"ם, תפילה יב:יז, שפסק את החילוק אם אמרו קדיש או לא, נראה שהכיר
 את תשובת רב נטרונאי, ומסתבר שראה זאת ברי"ף, שאם לא כן נצטרך לומר שפסק כנגד הרי"ף. וברי"ד

סבוראי דהיכא דקרו שיתא ואפסיקו בקדיש והדר אפטירו אינו עולה והיכא דלא

אפסיקו בקדישא לקמיה הפטרה עולה למניין ז' וטעמא רבה ומסתבר הוא

הרי"ף מפרש במימרא של אביי לקמן (כט ע"ב – ל ע"א), 'קרי שיתא מואתה תצוה עד ועשית וחד תני וקרי מכי תשא עד ועשית', שהיחד' הוא המפטיר,¹⁰² כלומר המפטיר הוא הקורא השביעי, ומכאן, שהמפטיר עולה למנין שבעה. כפי עדותו של בעל העתים (עיין הערה לעיל) מאוחר יותר חזר בו הרי"ף מפסיקה זו, והכריע כמסורת שנמסרה מהסבוראים על ידי הגאונים, שאם הפסיקו בקדיש לפני ההפטרה, המפטיר אינו עולה, ואם לא הפסיקו המפטיר עולה. חזרה זו של הרי"ף נכנסה לדפוסים המאוחרים והיא נמצאת לפנינו בסמוך להכרעתו הראשונה.

גם אצל ר"ת מצינו תמונה מורכבת. כך הביאו התוספות על אתר :

חד אמר עולה וחד אמר אין עולה - פסק ר"ת דקיימא לן כמ"ד עולה ולכך אנו נוהגין בתעניות במנחה ובט"ב שהשלישי מפטיר וכן ביום הכפורים במנחה אבל בשבתות ובימים טובים וביוה"כ שחרית המפטיר לא הוי מן המנין דכיון שמותר להוסיף עליהם יכולין אנו לעשות מנהגינו אליבא דכולי עלמא דאי הוי הלכה כמ"ד אין עולה עבדינן שפיר ואפילו הוי נמי הלכה כמאן דאמר עולה מ"מ אין

מצינו את שתי האפשרויות: בתוספותיו למגילה, כג ע"א (מהדו"ק), הביא את הרי"ף ללא רב נטרונאי וכן בספר המכריע בריש סימן ל"א כתב כך בשם הרי"ף, אך בסוף הסימן ציטט שוב את הרי"ף, ושם הוא כלל את המובאה מרב נטרונאי. גם הרשב"א למגילה שם הביא את הרי"ף כולל המובאה, וכן מהר"ן על הרי"ף כאן מוכח שהיתה לפניו המובאה מרב נטרונאי.

¹⁰² בספר המכריע לרי"ד, סימן ל"א ערער על הנחה זו של הרי"ף ופרש שהמפטיר היה חוזר וקורא מה שקרא השביעי [בנגוד למה שכתבו התוספות כג ע"א ד"ה כיון שבתקופת הגמרא (אמנם כתבו 'בימי התנאים', אך בהמשך כתבו 'אחר שנסדר הש"ס') היה המפטיר קורא מה שלא קראו הראשונים], ודייק זאת מהלשון 'וחד קרי', ולא 'ומפטיר קורא', וממילא ראה בגמרא זו הוכחה לשיטה ההפכית, דהיינו שמפטיר אינו עולה. ואולי יש סמך להבנתו זו בתשובת רב נטרונאי שב'תורתן של ראשונים', ח"ב, עמ' 11 (=אוצה"ג קכח), שכתב שם 'אבל קרי להון שבעה באורייתא ולא קדישו להן התם מפטיר ועולה ודקא קשיא לך קרו שיתא בעניינא דיומא ההיא כולה קאמר מיפסיק'. נראה מדבריו שהבין בגמרא כרי"ד, שהשיתא בעניינא דיומא והחד בר"ח הם חוץ מהמפטיר, דהיינו שאינו עולה, ולכן הוצרך להעמיד שמדובר שהפסיקו בקדיש, ואין זה סותר לדבריו הקודמים שמפטיר עולה אם לא הפסיקו בקדיש.

לחוש שהרי מותר להוסיף ואע"ג דאמרינן לקמן (דף כט:): חל להיות בואתה תצוה קורין שיתא בואתה תצוה וחד בכי תשא מכל מקום נהגו עכשיו לקרות המפטיר שהוא שמיני כל זה כדי לנהוג מנהגינו וחזן שטעה וגמר כל הסדר של שבת יחזור ויקרא השביעי וכן אם הוא יו"ט וקרא כל המנין שהוא צריך ושכח לקרות בחובת היום יחזור ספר תורה ויקרא אחר בחובת היום ואחרון שקרא קודם הוי כמאן דליתיה

מהלך הדברים כפי שמוצג כאן הוא כדלהלן: ר"ת הכריע שמפטיר עולה, אך בשלב זה אין נימוק להכרעה זו. מפסיקתו נובע מנהגינו, שהשלישי בתעניות הוא המפטיר. בשבתות וימים טובים, שמותר להוסיף על מנין הקוראים המנהג הוא לצאת ידי כל הדיעות, ולקרוא שבעה חוץ מהמפטיר. כעת ישנה הסתייגות זהירה לאור הגמרא לקמן 'ואע"ג דאמרינן וכו'. מסתבר שהכוונה היא לטיעונו של הרי"ף, שמגמרא זו מוכח, שמפטיר עולה. מכאן ניתן ללמוד על כך שנימוק זה (של הרי"ף) הוא זה שעמד ביסוד הכרעתו של ר"ת, ולכן מדגישים התוספות (או ר"ת עצמו) שלמרות גמרא זו מנהגינו הוא להוסיף קורא. בהמשך נדון מקרה של טעות החזן, שגמר את כל הפרשה בשבעת הקוראים (או חמשה ביום טוב) ולא נותרו פסוקים למפטיר השמיני. הכרעת התוספות היא, שיחזור המפטיר ויקרא את הפסוקים שקרא האחרון.¹⁰³ מקור אחר לפסיקתו של ר"ת יש בתוספות לתענית כט ע"ב. בגמרא שם מובאת ברייתא (שמובאת גם במגילה כב ע"ב) בנוגע לקריאת התורה בתשעה באב:

חל להיות בשני ובחמישי - קורין שלשה ומפטיר אחד, בשלישי וברביעי - קורא אחד ומפטיר אחד. רבי יוסי אומר: לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד.

ובתוספות שם:

בשני ובחמישי קורין שלש ומפטיר אחד - מכאן מוכיח רבינו תם דמפטיר עולה למנין שבעה מדקאמר קורין שלש ומפטיר אחד שמפטיר אחד מן הגי' דקא מיבעיא ליה במגילה (דף כג. ושם) מפטיר עולה למנין שבעה או לא משמע מהכא דעולה.

¹⁰³ הנחת התוספות כאן היא, שהמפטיר אינו חוזר וקורא מה שקרא לפניו, ולכן מה שעשה החזן הינו טעות, כל זה בניגוד למה שכתבו בדיבור הבא ראה הערה לעיל, ועל כרחינו שלא עורך אחד ערך את שני הדבורים הללו.

הטיעון כאן הפוך מהטיעון שבתוספות מגילה. בעוד ששם הפסק העקרוני בדין המפטיר הוביל למנהג הקריאה בתעניות: 'פסק ר"ת דקיימא לן כמ"ד עולה ולכך אנו נוהגין בתעניות במנחה ובט"ב שהשלישי מפטיר', הרי שכאן דין הקריאה בתשעה באב (שמקורו בברייתא ולא מנהג גרידא) הוא זה שהוביל את ר"ת להכרעתו. סתירה לפנינו אם כן בנימוקו של ר"ת, נימוקו של הרי"ף ממימרת אביי או הברייתא בתענית.

סתירה זו השלכה משמעותית יש לה מבחינת הבעיה הנדונה בפרק זה. ראינו שספיקות שנתרה בהם הגמרא ללא הכרעה נמנעו בעלי התוספות בכל תוקף מלפשוט אותם על פי מקורות תנאיים, ואילו על פי מקורות אמוראיים מצינו כמה וכמה מקומות כגון אלו. והנה לפנינו איבעיא להו שמעלה הסוגיא במגילה כג ע"א, שאמנם נחלקו אמוראים בספק זה,¹⁰⁴ אך בסופו של דבר הגמרא לא פושטת אותו. כעת אם נקבל את הטיעון של התוספות תענית, שהמקור להכרעה הינו ברייתא, יקשה מדוע לא פשטה זאת הגמרא עצמה.¹⁰⁵ לעומת זאת טיעונו של הרי"ף, שמצוי כאמור בתוספות מגילה עושה שימוש במקור אמוראי, מימרא של אביי, שאין להקשות ממנה על אמוראים כמו רב הונא או רב ירמיה בר אבא, שהרי 'גברא אגברא קא רמית'.

ואמנם מלבד העובדה שהתוספות לתענית הינן מאוחרות מאד ביחס לשאר קבצי התוספות,¹⁰⁶ גם ממקורות נוספים עולה שהמקור לדברי ר"ת איננו בברייתא. ראש וראשון למקורות אלו הוא ספר הישר (חלק השו"ת, הציונים להלן ממהדורת רוזנטל), שם ניטש וויכוח בעניין בין ר"ת ורבינו

¹⁰⁴ בנקודה זו שונה ספק זה מהספקות הקודמים, שכן ניתן לומר, שלמרות הפתיחה 'איבעיא להו' מטרת סוגיא מעין זו היא בעיקר להציג את מחלוקת האמוראים ולא דווקא לפשוט אותה, ולכן הסוגיא אינה 'מחוייבת' להזכיר את כל המקורות בעניין, מה שאין כן סוגיית 'איבעיא להו' מהסוג הקודם, שאין בה מחלוקת אמוראים, על כרחינו שכל מטרתה היא לפשוט את הספק ולכן תמוהה יותר ההתעלמות ממקורות.

¹⁰⁵ כך הקשו המהרש"א במגילה כג ע"א (ד"ה 'בתוד"ה חד'), והגבורת ארי תענית כט ע"ב (ד"ה בשני ובחמישי).

¹⁰⁶ ראה שו"ת מהרש"ל סימן סד: 'וכן נמצא בתו' דתענית (י"ג: ד"ה אלא) אף שאין התוספו' מהראשונות', ומה שהביאו התוספות [בסוגריים מרובעים] בדף יא ע"ב סוף ד"ה לן את 'הטור אורח חיים', ומה שכתב אורבך, בעה"ת, 615 – 616.

משולם, שבמקום אחר ניתחנו אותו בהרחבה. לצורך העניין כאן נוציא מוויכוח זה רק את מקורותיו של ר"ת.

בשלושה סימנים מתנהל שם הוויכוח: בקורתו של ר"ת על רבינו משולם בסימן מה אות ג,¹⁰⁷ תשובת רבינו משולם בסימן מז אות ה ותגובתו של ר"ת בסימן מח אות ה. זה לשונו של ר"ת בסימן מה:¹⁰⁸

עוד אחרת היתה לו להם לגלותה לעשות שביעי [ששי וחמישי] מפטיר (ימים) [בשבתות וימים] טובים. ומדוע ככה עשו. הלא זה דברי אשר אמרתי כי בפשוטות יש לתת לב במה ראו קדמונים הלא תינוקות שלנו בקיין במה שאומר במגילה בראשי חדשים קרי שיתא בענינא דיומא וחד בר"ח. ותו שיתא מואתה תצוה וכו'. אך מכח הלכות ומנהג ר' עמרם ורב יהודאי גאון נהגו כן, וטעמא נראה לי ממאי דקיי"ל בשבתות וי"ט מוסיפין על שבעה ששה וחמשה. והורו לעשות כמאן דאמר מפטיר אינו עולה למנין שבעה דמה נפשך שפיר עבדי, שאם עולה מפטיר למנין שבעה הוה ליה האי לתוספות, ואם אינו עולה כ"ש דהכי עדיף. וכן פסקו רב עמרם בסדר שלו ובה"ג לקרות שבעה בעניני דיומא ועוד ראיות גדולות מתוך ההלכה. וגם לדברי השמחים ללא דבר תינח ר"ח ושבת אבל בשאר ימים טובים טועין לדמותן אליהם, שלא מצינו בכל התלמוד פרשת פנחס למוספי רגלים אלא ליי"ט קרבנות שבת"כ וכל שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות ובמס' סופרים ובפרקי דר' אליעזר ובדרבה ובתלמוד ובשאר ספרי אגדה אין לו להרוס דברי הקדמונים ומנהגם, כי יש עליהם לסמוך בדברים שאינם מכחישי תלמוד שלנו אלא שמוסיפין. והרבה מנהגים בידנו על פיהם. ופרשת פנחס תוספת היא ואין לכוללה עם שבעה, והשבעה איתקין לקרות בת"כ אפילו לדבריהם דלא דמי

¹⁰⁷ הדו שיח מתחיל בסימן מג שם שולח רבינו משולם מכתב לר"ת (ראה רוזנטל בהערה שבתחילת הסימן), תשובת ר"ת מתחילה בסימן מד (ראה גם שם בהערה הפותחת), ובסימן מה מתחילה תשובה נוספת שוב מר"ת, ונחלקו שמואל יהודה רפפורט (שי"ר) ורוזנטל (בהערה הפותחת) אם ממוענת היתה ישירות אל רבינו משולם או אל בני עירו מלון (בהתאמה). עיסוק נרחב בוויכוח בין ר"ת ור"מ ראה אצל אברהם ריינר, רבינו תם ובני דורו, עמ' 283 – 321. דיון מיוחד בסוגיא שלפנינו בעמ' 313 – 315.

¹⁰⁸ על פי מהדורת רוזנטל. על שינויי נוסח חשובים נעיר להלן.

לר"ח ושבת. וטוב למנותו בתוספת, ולפי דברי האנשים ההמה קללות בתעניות

נקראו, שכך שנינו ופי' ויחל לא מצינו כמו שפי' פנחס לא מצינו.

ר"ת מעיד על כך שר"מ נהג להעלות את המפטיר לעליה השביעית בשבתות (או לעליה החמישית בימים טובים). בשלב זה מניח ר"ת כי מנהגו זה של ר"מ נובע מהכרעתו שמפטיר עולה למנין שבעה. כפי שראינו לעיל, מהתוספות במגילה ובתענית, אף ר"ת פסק כך, אלא שלמעשה כתבו שם התוספות במגילה כי נהגו לקרוא שבעה חוץ מהמפטיר, ועל ביטולו של מנהג זה באה כאן התקפתו של ר"ת. מכח הנחתו של זו של ר"ת הוא מוצא לנכון להדגיש בתחילת דבריו כי ר"מ לא חידש דבר במה שפסק שמפטיר עולה למנין שבעה: 'הלא תינוקות שלנו בקיאין' במה שאומר במגילה בראשי חדשים קרי שיתא בענינא דיומא וחד בר"ח ותו שיתא מואתה תצוה וכו', כלומר פשיטא שמעיקר הדין מפטיר עולה למנין שבעה שהרי יש ראיות לכך מהסוגיא במגילה כט, כך שגם מי שנוהג כמנהג הרווח הוא להעלות את המפטיר כשמיני, מודע לכך שעיקר ההלכה היא שמפטיר עולה, ועל כרחינו שיש אם כן טעם לכך שלא נוהגים כעיקר הדין. במקום אחר עמדנו על הייחודיות שבאופי הטיעון של ר"ת, אך כאן נשתמש רק במקור שר"ת מציע לפסיקה. מקור זה הינו המקור שהרי"ף נימק בו את פסיקתו,¹⁰⁹ ולא המקור שהוצע בתוספות תענית כט ע"ב, ומכאן פירכה נוספת למסורת שבתוספות הנ"ל.

והנה, מתשובתו של ר"ת בסימן מח (ה) על תגובתו של רבינו משולם בסימן מז (ה) דומה שניתן לעמוד על מהלך הדברים בתוספות תענית הנ"ל:

שכך כתבתי לך טרם שמעתי ראיתך שטעית הא דקרו שיתא בענינא דיומא ודי פעמים תנינן לה במגילה ותינוקות בקיאין בכך. ויש לו ליתן לב על מה סמכו הגאונים לשנות הפשוטה כגון גבי ויחל בתענית¹¹⁰ ושנים שקורין בתורה¹¹¹ ויש

¹⁰⁹ אמנם ברי"ף (וכן בקושטא) נוסח המימרא הוא 'ר"ח אדר שחל להיות בואתה תצוה אמר אביי וכו', ובספר הישר יש מימרא אחת על ר"ח ומימרא אחרת על ואתה תצוה (ולמימרא זו כיוון הרי"ף), עיין על כך בהערותו של ר"א אופטוביצר לראבי"ה סימן תקפ"ב הערה 1.

¹¹⁰ כוונתו למה שכתב כבר בסימן מה (ג), שבניגוד לדין המשנה (תענית ל ע"ב – לא ע"א) שבתעניות קורין ברכות וקללות אנו קורין ויחל, וזה על פי מסכת סופרים (יז:ה): 'ובתעניות של תשעה באב ושבע אחרונות של עצירת גשמים, ברכות וקללות, אבל תעניות אחרות, ויחל משה', וראה גם תוספות תענית לא

לנו לומר דהני שמעתא כמ"ד מפטיר עולה למנין שבעה. וכן פ"י רב עמרם וטרם ראייתי בספרו כיונתי לשמועה. וכן כתב ר' יהודאי שהיה ראש לשתי ישיבות שאילה מקמיה ותשובותיו מצויות אצלכם וכן כתוב: ודקשיא לך קרו שיתא בענינא דיומא בדלא אפסיק בקדיש, אבל אפסיק אזלי לחומרא וקרו ז' בענינא דיומא ושמיני בדרי"ח. ומה שכתבת שחשדתיך בדבר פשוט שהתינוקות של בית רבן יודעין שהמפטיר אינו עולה, לא כי אלא יותר פשוט שעולה שהרי למנחת יה"כ ולט' באב ולתעניות הוא עולה. ובשל סופרים הלך אחר המקיל ועולה.

בתחילה חוזר ר"ת על כך שמתוך הסוגיות במגילה כט – ל עולה שמפטיר עולה למנין שבעה. לאחר מכן הוא מביא את הכרעת הגאונים שהובאה ברי"ף לחלק בין אמרו קדיש ללא אמרו קדיש. אזי הוא עונה לרבינו משולם שכתב תינוקות של בית רבן יודעין שמפטיר אינו עולה, ועל כך מגיב ר"ת שהפשוט הוא דווקא שמפטיר עולה וכאן הוא משתמש בנימוק 'שהרי למנחת יוה"כ ולתעניות הוא עולה'. נימוק זה הוא כנראה מה שגרם לתוספות תענית כט ע"ב לציין את הברייתא שבתשעה באב שלושה קורין ואחד מפטיר כמקור לפסיקתו של ר"ת. אלא שהקשר הדברים כאן מורה אחרת. ר"ת לא ציין כאן ברייתא, ולכן גם לא הזכיר את תשעה באב בפני עצמו, אלא בין מנחת יוה"כ לתעניות שכלל לא הוזכרו בברייתא. מעבר לכך, כמה שורות קודם לכן הוא ציין לסוגיות במגילה כמקור לשיטה שמפטיר עולה, ולא לברייתא הנ"ל בתענית. לכן נראה שכוונת ר"ת היא כעין דברי התוספות במגילה כג ע"א ד"ה חד אמר, שדווקא לאור הפסיקה שמפטיר עולה המנהג הרווח הוא שבמנחת יום הכפורים, בתשעה באב ובתעניות המפטיר עולה, ור"ת בשלב זה אינו בא להוכיח את ההלכה על פי המקורות, אלא הוא מתמודד עם נימת דבריו של ר"מ, שדבר פשוט הוא אף לתינוקות של בית רבן שמפטיר אינו עולה, דהיינו שביסס דבריו על מה שעמא דבר, ועל כך הוא

ע"ב ד"ה ראש חדש: 'וכן אנו נוהגין ע"פ מסכת סופרים שאנו קורין ויחל בתעניות ובמתניתין אמרינן שקורין ברכות וקללות'.

¹¹¹ גם כאן כוון ר"ת למנהג הנוגד לכאורה את דין הברייתא (מגילה כא ע"ב), שבתורה דווקא אחד קורא, ואילו המנהג הוא שהש"ץ קורא יחד עם העולה לתורה, עיין על כך תוספות שם ד"ה משא"כ בתורה, והם הדברים שכתבו התוספות מנחות ל ע"א ד"ה שמונה בשם ר"ת, ושם הוא אף מתווכח בעניין עם רבינו משולם, ומקור המנהג הוא אכן בגאונים, ראה תשובת רב נטרונאי גאון שהובאה בשבולי הלקט סימן לו (=אוצה"ג מגילה סימן קה), ונראה שר"ש רוזנטל כאן הערה (ב) לא הבין את הדברים לאשורם.

מגיב שדווקא המנהג הפשוט בזמנים מיוחדים מורה שמפטיר עולה, ונשללה ראייתו זו של רבינו משולם.

עלה בידינו אם כן שר"ת, כמו הרי"ף, פשט את הספק על פי המימרא של אביי במגילה, ולא על פי הברייתא בתענית, ולכן הקושיא, ממה שהסוגיא עצמה לא פשטה את הספק, אינה קשה כל כך, ובייחוד שאין זה ספק רגיל אלא מחלוקת אמוראים, מה שמערער עוד יותר את אפשרות פשיטתו מדברי אביי.

לאחר שביררנו שר"ת לא השתמש בברייתא הנ"ל לפשוט את הדין, עדיין יש לברר את הדבר לגופו, דהיינו האם אכן לא ניתן לפשוט מהברייתא האומרת שבתשעה באב קורין שלושה ומפטיר אחד, שמפטיר עולה למנין שבעה. על פניו הנימוק פשוט: התוספות בתענית מניח (במפורש אגב) ש'מפטיר אחד מן השלושה'¹¹² אך הנחה זו אינה מוכרחת כלל ועיקר. ניתן, ושמא אף פשוט יותר, לפרש בברייתא ששלושה קורין מלבד המפטיר, כך שהמפטיר אינו עולה למנין שלושה. מה שמפתיע הוא שבעלי התוספות עצמם מוכיחים שהאפשרות האחרונה היא הנכונה. דבריהם מוסבים על הסוגיא במגילה כב ע"א - ע"ב:

זה הכלל כל שיש בו מוסף וכו' איבעיא להו תענית צבור בכמה ראש חדש ומועד
דאיכא קרבן מוסף ארבעה אבל הכא דליכא קרבן מוסף לא או דלמא הכא נמי
איכא מוסף תפלה ...

¹¹² כך גם במיוחס לרש"י תענית כט ע"ב ד"ה ומפטיר, והוכיח זאת ממה שאין מוסיפין על שלושה, וכן הביא בספר העתים (עמ' 270) בשם רב האי, וכן פירש הראב"ה סימן תקע"ט. לשיטתו יש לנקודה זו חשיבות מיוחדת כיוון שהוא מפרש, באופן מפתיע, שעל כך בדיוק סובבת המחלוקת בברייתא. לדבריו אין פירוש המילים 'קורא אחד ומפטיר אחד' שרק אחד קורא בתורה אלא שהמפטיר אינו אחד משלושת הקוראים. ואמנם בשני וחמישי מודה תנא קמא שהמפטיר הוא אחד מן הקוראין בתורה כדי שלא לשנות משאר שני וחמישי דעלמא, אך בשלישי ורביעי, קורין שלושה חוץ מן המפטיר. רבי יוסי חולק ואומר שלעולם המפטיר הוא הקורא השלישי. יוצא אם כן שרבי יוסי ממעט בקוראין ביחס לתנא קמא, אך מכל מקום נראה שהראב"ה הבין ברש"י שקורין שלושה חוץ מהמפטיר, וראה מה שכתב רח"ז דימטרובסקי בהערותיו לרשב"א מגילה, כב ע"ב הערה 235, שהאריך להסביר שהבנה זו של הראב"ה ברש"י תואמת לנוסח רב האי גאון בסוגיא, כפי שהובאה בספר העתים עמ' 270.

אמר רב אשי והא אגן לא תגן הכי זה הכלל כל יום שיש בו מוסף ואינו יום טוב קורין ארבעה לאתויי מאי לאו לאתויי תענית ציבור ותשעה באב ולרב אשי מתניתין מני לא תנא קמא ולא רבי יוסי דתניא חל להיות בשני ובחמישי קורין שלשה ומפטיר אחד בשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד רבי יוסי אומר לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד.

הגמרא שללה את פרשנותו של רב אשי במשנה, לפיה בתענית צבור קורין ארבעה, מכיוון שבברייתא הנ"ל הן ת"ק והן רבי יוסי לא מסכימים למספר זה. ההנחה עומדת בבסיס קביעה זו היא, שלרבי יוסי המפטיר הוא הוא השלישי. תוספות על אתר (ד"ה ולרב אשי) מוכיחים הנחה זו:

ולרב אשי מתני' מני לא תנא קמא ולא רבי יוסי דתניא כו' רבי יוסי אומר לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד - וא"ת דלמא ר' יוסי היא והכי קאמר לעולם קורין שלשה והרביעי דהוי מפטיר אחד ולא בעי למימר אחד מן השלשה וי"ל דכי היכי דלת"ק ליכא למימר מפטיר אחד דהיינו רביעי דהא הוא ממעט בט' באב שהוא בשלישי וברביעי יותר משני וה' דעלמא וא"כ מסתמא לא יחמיר בט' באב שהוא בב' וה' לקרות רביעי ואינו מחמיר לקרות אלא להפטיר הכי נמי לר' יוסי הוי המפטיר אחד מן השלשה שקראו.

טיעון התוספות מורכב משתי הנחות: א. כיוון שת"ק סובר שבתענית צבור שחלה בימים שלישי ורביעי מספר הקוראים (קורא אחד ומפטיר אחד) מועט מקריאת התורה הרגילה בשני וחמישי, הרי שמסתבר שבתענית צבור שחלה בימים שני וחמישי מספר הקוראים אינו עולה על הקריאה הרגילה אלא משתווה לה, כך שחייבים לפרש בדבריו קורין שלושה ומפטיר אחד, שהמפטיר הוא הקורא השלישי. ב. כיוון שרבי יוסי ות"ק משתמשים באותם מילים (קורין שלושה ומפטיר אחד) עולה שמספר הקוראים לת"ק בשני וחמישי זהה למספר הקוראים לרבי יוסי בכל יום. המסקנה מהנחות אלו היא שרבי יוסי לא התכוון שהמפטיר הוא הרביעי, אלא המפטיר הוא השלישי.

כעת מתקבלת תמונה בעייתית: מחד הוכחנו לעיל שבעלי התוספות כאן במגילה לא פושטים מהברייתא הנ"ל את ספק הגמרא בדף כג ע"א, אם מפטיר עולה למנין או לא, ובכך הם תואמים לדבריו של ר"ת בספר הישר, וחלוקים על התוספות בתענית כט ע"ב. הצענו אף פרשנות פשוטה לברייתא השוללת את אפשרות הפשיטה ממנה, אלא שבדיוק בנקודה זו, פרשנותם של התוספות

עצמם בעמוד הקודם לברייתא זו, דווקא מאפשרת לפשוט את הספק.¹¹³ ואמנם פרשנות זו של התוספות נועדה כדי להסביר את מהלך הסוגיא המקומית שם. קושיא זו, מדוע לא פשטו התוספות (או לא פשטה הגמרא עצמה) את הספק על פי פירושים שלהם לברייתא, מצויה בסוף בקורת ארוכה יותר שמפנה כלפיהם הרשב"א בדף כב ע"ב, אלא שדווקא בקורתו זו תוכל להוות קצה חוט לפשר דברי התוספות. זה לשון הרשב"א שם:

מני לא ת"ק ולא ר' יוסי. הקשו בתוספות ודילמא לעולם ר' יוסי היא והא דקאמר לעולם שלשה ומפטיר אחד היינו שלשה קוראין ומפטיר אחד חוץ מן השלשה דהוּו להו ארבע, ותירצו כי היכי דלת"ק אין לפרש מפטיר אחד דהיינו רביעי דהא הוא ממעט בט' באב שהוא בשלישי [וברביעי יותר משני וחמישי דעלמא, דאלו בשלישין] וברביעי אין קורא אלא אחד ומפטיר אחד כדאיתא נמי בהדיא במקצת ספרים וא"כ לא החמיר בשחל בשני ובחמישי יותר משאר שני וחמישי דעלמא לטפויי גברא אלא לענין הפטרה בלבד הכי נמי לר' יוסי המפטיר מאותן שקראו, ואיני יודע מי הזקיקם לכך דבלאו הכי מיפרשא בברייתא בהדיא דליכא ד' קורין דאי מפטיר מכלל הקורין כלומר שיהיו ארבעה קורין לא הוה ליה למימר ג' קורין ומפטיר אחד אלא ד' קורין דהא ד' קורין נינהו שהמפטיר גם הוא מחיוב הקורין, אלא ודאי מדקאמר ג' קורין ש"מ שאין שם מחוייבי קריאה אלא ג' ומפטיר אחד דקאמר כאלו אמר ומפטירין בנביא, ותדע לך מדקתני בשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד ומי אית לך למימר קורא אחד ומפטיר אחד מהם אלא קורא אחד ומפטיר אחד מלבד הקורא הי"נ קורין ג' ומפטיר אחד מלבד הג' ואינו מכלל הקורין, והיינו נמי דכי מיבעיא לן לקמן מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה לא ילפינן מהא מתניתא, דאלו לדבריהם לידוק מהא דמפטיר עולה דהא לר' יוסי לעולם ג' ואפ"ה המפטיר אחד מהם ולת"ק נמי בשחל בשני ובחמישי די להם בג' קורין והמפטיר אחד מן הג' ואע"ג דבשני ובחמישי בעינן שלשה ואין פוחתין מהן, אלא ודאי כדאמרן, כנ"ל.

¹¹³ וניתן היה לחלק בין שלושה קוראים שם המפטיר עולה לבין שבעה קוראים שם מסתפקת הגמרא, אך דווקא מהתוספות בדף כג שמסביר את המנהג בתעניות על פי הצד שמפטיר עולה מוכח שלא חילקו חילוק זה, וחזרה אם כן הקושיא, מדוע לא לפשוט את הספק מהברייתא, עיין במהרש"א על התוספות בדף כג שהקשה כך, וראה עוד בהערה לקמן על דברי הקרבן נתנאל.

כאמור, בסוף דבריו הוא מקשה על פירושם של תוספות שהיה צריך להוביל לפשיטת הספק לקמן, ומתוך כך הוא שולל את פירושם ומציע הסבר אחר לסוגיא בדף כב. לדבריו אין צורך להעמיד את הברייתא דווקא בציוור שהמפטיר הוא הקורא השלישי. אף אם נפרש (ואף עדיף כך כפי שהוא מוכיח בסמוך) שהמפטיר קורא בתורה לאחר שלושת הקוראים עדיין מובנת קביעת הסוגיא שרב אשי אינו כרבי יוסי, שכן לפי רב אשי צריך ארבעה קוראין שיהיו מעיקר המניין, ואילו לפי רבי יוסי אף אם המפטיר קורא רביעי, אין הוא מעיקר המנין כפי שמוכח מלשונו 'שלושה קורין ומפטיר אחד'.

דומה שבדבריו אלה מצוי המפתח להבנת דברי התוספות, שכן ניתן לומר בפשיטות שאף התוספות מסכימים לפרשנותו של הרשב"א, אלא שבעוד דבריו מתייחסים למאן דאמר שמפטיר אינו עולה,

הרי שדבריהם נאמרו למאן דאמר שמפטיר עולה, שיטה שהם פסקו כמותה לקמן.¹¹⁴

הבנה זו בדברי התוספות טמונה בהערה קצרה של הרש"ש לתוספות בדף כג ע"א:

ע"י מהרש"א מה שהניח בצ"ע.¹¹⁵ והתוספות תענית כתבו באמת בשם ר"ת

להוכיח מהך ברייתא דמפטיר עולה. ואנכי תמה דהרי נוכל לפרש אחד היינו לבד

השלושה וכדהקשו התוספות לעיל ואם נאמר דאינו עולה, ליתא להוכחה שכי

שם, ודברי הק"נ אות כט ל"ג כלל, דתקשה מח"ל בבו"ה.

לפנינו הבחנה לוגית דקה. הרש"ש קובע בצדק כי פרשנות התוספות אינה מובילה למסקנה שמפטיר עולה אלא מתבססת על ההנחה שמפטיר עולה. דהיינו אם נניח שמפטיר אינו עולה למנין שבעה כלל לא קשה קושיית התוספות, שכן כפי שכתב הרשב"א אמנם פירוש דבריו של רבי יוסי הוא שהמפטיר קורא רביעי, אך כיוון שהוא לא עולה למנין הקוראים הרי שאין כאן התאמה לפרשנותו של רב אשי במשנה שארבעה קורין, כלומר, צריך שארבעתן יהיו ממנין הקוראים. לשיטה זו אם כן הסוגיא מתפרשת בשופי. אף הראיה שהביאו התוספות מכך שת"ק מקל מהרגיל

¹¹⁴הנקודה בה חלוק הרשב"א על בעלי התוספות היא במה ששללו את הפירוש בברייתא שקורין שלושה

ומפטיר אחד, היינו לבד מהשלושה, שהתוספות שללו זאת על פי 'השבון' בשיטת תנא קמא, ואילו הרשב"א דייק זאת מלשון הברייתא, אך מכל מקום גם תוספות יסכימו, לפי דברינו לעיל, שניתן לפרש בברייתא, שהמפטיר קורא מלבד השלושה אלא שאינו ממנין הקורין, ולכן אין הברייתא תואמת את שיטת רב אשי.

¹¹⁵ראה בהערה לעיל, שהכוונה לקושיא מדוע לא פשטה הגמרא את הספק על פי הברייתא.

בתשעה באב שחל בשלישי או רביעי ואין סברא שיחמיר מהרגיל כשחל בשני וחמישי, אף היא אינה שייכת כאן, כיוון שמה שהמפטיר קורא בתורה אינו נחשב למנין הקורין, כך שעדיין ישנו שוויון בין מנין הקורין בתשעה באב ובימים רגילים. הקושיא היא דווקא לשיטה שמפטיר עולה, שיטה שהתוספות כאמור פסקו כמותה לקמן, שכן אם פירוש הברייתא הוא שלושה קורין ואחד נוסף מפטיר, שהמפטיר הוא הקורא הרביעי, ונוסיף לכך שמפטיר עולה למנין הרי שיש כאן ארבעה קורין מן המניין, ושוב אין כאן סתירה לרב אשי. על כך תירצו התוספות שוודאי כוונת רבי יוסי היא שהמפטיר הוא הקורא השלישי, כמו שהרחבנו לעיל. על פי זה מקשה הרש"ש על דברי ר"ת בתוספות תענית, שכפי שאכן ראינו לעיל מקורו דברים אלו אינם המסורת המהימנה של שיטת ר"ת, אלא נשתלשלו כפי הנראה מהבנה מוטעית בספר הישר.¹¹⁶

חזרנו אם כן לקביעה, שבעלי התוספות לא ראו בדברי הברייתא הנ"ל ראייה לשיטה שמפטיר עולה למנין שבעה, אלא הכריעו את ההלכה על פי המימרא של אביי.

אמנם עדיין יש להעיר על בעיה הפוכה. כפי שרמזנו לעיל הרשב"א בדבריו מכריח את פרשנותו שלו לברייתא, דהיינו שהמפטיר קורא בתורה מלבד השלושה, מתוך דברי ת"ק שבשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד, 'ומי אית לך למימר קורא אחד ומפטיר אחד מהם אלא קורא אחד ומפטיר אחד מלבד הקורא הכי נמי קורין ג' ומפטיר אחד מלבד הג' ואינו מכלל הקורין'. הנקודה: פשטות הלשון 'קורא אחד ומפטיר אחד' היא שהמדובר בשני אנשים שונים ולא באותו אדם. לפי זה נראה שלרשב"א ניתן להוכיח מהברייתא את ההיפך, דהיינו שהמפטיר אינו עולה למנין, שכן הוא קורא חוץ מהשלושה, ואינו נחשב ממנין הקוראים.¹¹⁷ אך הרשב"א כשם שהתעורר להקשות על התוספות מאי פשיטת הספק לקמן, כך גם נזהר בעצמו, ולקמן בדף כג ע"א ד"ה מפטיר כתב:

¹¹⁶ בסוף דבריו דוחה הרש"ש את דבריו של הקרבן נתנאל (לפנינו הוא על הרא"ש פרק ג סימן ה אות י'),

שחילק בין תשעה באב לשאר ימים, שכיוון שמצינו שתשעה באב חריג משאר הקריאות, במה שהקל בו ת"ק שיש ציור שקורא אחד ומפטיר אחד, שוב ניתן לומר שחלוק הוא גם בכך שמפטיר עולה בו, אלא שעל כך הקשה הרש"ש מתשעה באב שחל להיות בשני וחמישי, ששם הרי יש גרעין חיוב מקורי חוץ מתשעה באב, ואיך נקל בו יותר משאר שני וחמישי.

¹¹⁷ ובפני יהושע כג ע"א תוד"ה חז, כתב להיפך: 'אלא דבלשון הרשב"א לעיל מבואר להדיא דסובר

בפשיטות דבתענית שקורין ג' לכו"ע עולה למנין ג', וצ"ע בכוונתו.

מפטיר מהו שיעלה למנין שבעה וכו' חד אמר עולה וחד אמר אינו עולה. קי"ל ולמה לא יעלה דאטו משום דמפטיר מיפסיל, וני"ל משום דברב עם הדרת מלך כלומר תמניא גברי בעינן שבעה שיקראו ואחד מפטיר וכברייתא דלעיל דאמר ג' קורין ואחד מפטיר ולהכי תני כההוא לישנא ולא תני כלישנא דמתני' קורין שלשה ומפטירין בנביא, ומיהו לא מכרעא לישנא כולי האי דמצי למידק ולאקשווי מינה למי"ד עולה דהו"מ לתרוצי דהכי קאמר קורין ג' ומפטיר אחד מהם ומשום הכי לא דק מינה הכא

הרשב"א מסכים אם כן שפרשנותם של התוספות אפשרית בברייתא, ולכן אין מהברייתא ראייה חותכת לאחד הצדדים במחלוקת.¹¹⁸ את הוכחתו מהנוסח אחד קורא ואחד מפטיר ניתן לדחות כפי שעולה מראשונים אחרים,¹¹⁹ למרות שהוא עצמו לא מפרש כיצד.

¹¹⁸אף הריטב"א, מגילה כב ע"ב, הלך בדרך זו, והאריך בהסברת חוסר התלות שבין הברייתא לספק הגמרא: 'ולרב אשי מתני' מני לא ת"ק ולא (ר' אליעזר) רבי יוסי דתניא חל להיות ט' באב בשני ובחמישי קורין שלשה ומפטיר אחד בשלישי וברביעי קורא אחד ומפטיר אחד רבי יוסי אומר לעולם קורין שלשה ומפטיר אחד, איכא למידק אדרבא לימא דמתני' דברי הכל היא שהרי המפטיר קורא בתורה לעולם כדאיתא במכילתין (כ"ג א') וא"כ הו"ל ד' בהדיה, וי"ל דמתני' לא דייק הכי דאילו היו קורין בתענית צבור ארבעה והמפטיר הוא במנין הקוראים היאך הוציאו מן הכלל בלשון מפטיר כיון שהוא מכללם וקרא לשלשה קורין, הוה ליה למימר קורין ארבעה ומפטיר אחד אי נמי רביעי מפטיר בנביא, אלא ודאי לישנא מוכח דמפטיר אינו מן הקוראים, והיינו דלא פשטינן מיניה לקמן דמפטיר עולה למנין שבעה ולא שאינו עולה, משום דכי קתני מפטיר אחד לא נחית בדין קריאת אותו מפטיר אם הוא חשוב מן הקוראים אם לאו, אלא שלמדנו שיש כאן מפטיר ואין ידוע אם הוא עולה למנין שלשה אלו אם לאו, ובתוספות פירשו דרך אחרת וזה נכון יותר!'

¹¹⁹רש"י מגילה כב ע"ב פירש: 'קורא אחד ומפטיר אחד - הקורא הוא הוי המפטיר', ובמיוחס לרש"י תענית כט ע"ב: קורא אחד ומפטיר אחד - אחד קורא והוא עצמו המפטיר. רח"ז דימיטרובסקי בהערותיו לרשב"א מגילה, הערה 235, כתב שהראב"ה (תקע"ט) הבין ברש"י שלת"ק אם חל בשלישי ורביעי קורין שלושה, ודיוקו של הרח"ז מה'איפכא' של הראב"ה, אך איני בטוח שלא ניתן לפרש בראב"ה שה'איפכא' מתייחס רק למה שלפי פירושו שלו בת"ק בשני וחמישי קורין שלושה כולל המפטיר ולפי

לסכום: בסוגיא זו עסקנו באיבעיא שנחלקו אמוראים כיצד להכריעה. בראשונים מצינו שהרי"ף הכריע את הספק על פי מימרא דאביי, מה שמתאים לעקרון שאין קושי בכך שהגמרא לא פשטה את ספקותיה מדברי אמוראים במקומות אחרים, ובייחוד במקרה זה, שנחלקו כאן אמוראים, ושוב לא שייך להוכיח מאמורא כנגד דברי אמורא אחר. מה שעורר כאן את הבעייתיות היא הברייתא שניתן לכאורה לפשוט ממנה, וממסורת אחת משתמע שאכן ר"ת עשה כך, מה שמעלה אצלנו את הקושיא מדוע הגמרא לא פשטה מהברייתא. הוכחנו כי בנגוד למסורת יחידאית זו, ר"ת, כמו הרי"ף, פשט את הספק מהמימרא של אביי, ואף שיערנו כיצד התגלגלה הטעות במסירה. לעצם העניין מדוע אכן לא ניתן לפשוט מהברייתא, השוונו בין בעלי התוספות שדבריהם לכאורה קשים, לבין הרשב"א והריטב"א שמבדילים בין הברייתא לבין האיבעיא, ושיערנו, בעקבות הרש"ש, כי אף התוספות יסכימו מבחינה זו לספרדים. חשוב להדגיש כאן כי אף אם פרשנות זו בתוספות נכונה, דהיינו שאף הם לא ראו בברייתא הוכחה לאחד הצדדים, הרי שמכל מקום הם כלל לא עסקו במפורש ביחס שבין הברייתא לאיבעיא בגמרא, וזאת בניגוד לרשב"א ולריטב"א, כך שסוגיא זו מהווה דוגמא להדגשת אחידות התלמוד דווקא בבית המדרש הספרדי.

11.1 ספק הגמרא בשבת על שיעור זמן דחיית המילה לתינוק שהבריא ממחלה

שבת קלו ע"א:

אמר שמואל: חלצתו חמה - נותנין לו כל שבעה להברותו. איבעיא להו: מי בעינן מעת לעת? תא שמע: דתני לודא יום הבראתו כיום הולדו. מאי לאו, מה יום הולדו - לא בעינן מעת לעת, אף יום הבראתו לא בעינן מעת לעת. - לא, עדיף יום הבראתו מיום הולדו. דאילו יום הולדו - לא בעינן מעת לעת, ואילו יום הבראתו - בעינן מעת לעת.

רש"י קורין שלושה לבד המפטיר (עיינו בהערה 13 של הר"א אופטוביצר על הראב"ה שם), וכך סובר רבי יוסי בכל הימים, ועל כך מקשה הראב"ה שמנהיגנו בשני וחמישי שקורין רק שלושה אינו לא כת"ק ולא כרבי יוסי.

ספק הגמרא הוא אם שבעת הימים של שמואל הם מעת לעת או מספיק קטועים. ניסיון ההוכחה הוא מברייתא ששנה לודא המשווה בין יום ההבראה ליום הלידה, בהנחה כי ההשוואה מתייחסת לעניין המעת לעת, דהיינו כשם שספירת הימים, בתינוק רגיל, מיום הלידה עד היום השמיני, אינה מעת לעת, כך גם בספירת הימים מההבראה. בדחיית ההוכחה מעלה הגמרא את האפשרות שההשוואה בברייתא אינה אלא לעניין מנין הימים,¹²⁰ אך אכן יכול להיות שיש הבדל ביניהם לעניין המעת לעת. ספק הגמרא לא נפשט אם כן בסוגיא זו.

¹²⁰ עיין רש"י כאן ד"ה לא, ורש"י יבמות עא ע"ב ד"ה לא עדיף. מהדיבור הקודם של רש"י (בסוגיית שבת, 'יום הבראתו כיום הולדו – ממתנין לו מיום הולדו', עולה כי גם בהוה אמינא הניחה הגמרא כי הברייתא משוה את מנין הימים, אלא שבהו"א נוספה לכך הנקודה של המעת לעת, שבשניהם לא צריך מעת לעת. והנה, קושיא חמורה על כך יש בספר שאילת שלום (לר"י ברלין) על השאלתות, ויקרא, שאילתא צג, אות קיב: בשלמא אם נניח כדחיית הגמרא שבחולה צריך מעת לעת בניגוד לתינוק סתם, הרי שמוכן כיצד ניתן להשוות בין מנין הימים מהלידה, דהיינו שמונה ימים, לבין מנין הימים של שמואל שהוא שבעה ימים, שכיוון שהשבעה של שמואל הם מעת לעת, יוצא שאם תינוק הבריא ביום שני בחצות היום יש למולו ביום שני הבא מחצות, כשם שאם תינוק נולד ביום שני בחצות מלים אותו בשני הבא (אמנם כאן ניתן כבר מהבוקר). אך אם נכונה הנחת הגמרא בהו"א שאף לחולה לא בעינן מעת לעת כיצד ניתן לפרנס את השוואת הברייתא לעניין מנין הימים, והרי מיום הלידה מונים שמונה ואילו מיום ההבראה שבעה (בדוגמא הנ"ל יש למול את התינוק שהבריא בראשון ולא בשני). על פי זה הצדיק הר"י ברלין (להלן: הגרי"ב) את נוסח השאלתות (שם), שלא גרס כלל, לפי הבנתו של הגרי"ב, את האיבעיא בגמרא, אלא מיד לאחר המימרא של שמואל שאלה הגמרא איני והתני לודא וכו', וכוונתה להקשות על שמואל, בהנחה שלא בעי מעת לעת את הקושיא הנ"ל, ועל כך תירצה הגמרא שאכן שמואל בעי מעת לעת (וראה גם בהעמק שאלה שם), וסיים הגרי"ב: 'ולב מבין יתן הודאה על הנוסחא, שהיתה לפני רב אהא משבחה'. כהשערת הגרי"ב מפורש בהלכות גדולות ירושלים, תשל"ב, עמ' 210 (ושם עוד יותר, שבבמימרא של שמואל מפורש דבעי מעת לעת): 'ואמר שמואל חלצתו חמה נותנים לו כל שבעה להברותו מעת לעת, איני, והא תאני לודא יום הבראתו כיום הולדו'. כאמור לפי זה לא היתה כלל איבעיא בגמרא, אך מכל מקום הדיון שלפנינו הוא בהבנת שיטות הראשונים שכן גרסו את האיבעיא. עוד יש להעיר על עצם

אמנם הרי"ף כאן (נה ע"ב) כתב: 'איבעיא להו מי בעינן מעת לעת או לא ואיפשיטא דבעינן הני שבעה מעת לעת'. והר"ן על אתר: 'ולאו דאיפשיטא הכא אלא בריש פרק הערל הוא שאמרו כן ועל זה סמך הרב ז"ל, ואכן ברבינו חננאל כאן מפורש שזהו מקור ההכרעה: 'והלכתא כשמואל דיהבינן ליה מאחר שחלצתו חמה שבעת ימים מעת לעת להברותו. וזה מפורש ביבמות בפרק הערל וכל הטמאים בתחילתו'.

כוונתם לסוגיא ביבמות עא ע"א – ע"ב:

בעי רב חמא בר עוקבא: קטן ערל, מהו לסוכו בשמן של תרומה? ערלות שלא בזמנה מעכבא, או לא מעכבא? א"ר זירא, ת"ש: אין לי אלא מילת זכריו בשעת עשיה, ועבדיו בשעת אכילה, מנין ליתן את האמור של זה בזה ואת האמור של זה בזה? ת"ל: +שמות י"ב+ אז אז לגזירה שוה; בשלמא עבדיו משכחת לה דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה, כגון דזבניהו ביני ביני, אלא זכריו דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה היכי משכחת לה? לאו דאתילוד בין עשיה לאכילה, ש"מ: ערלות שלא בזמנה הויא ערלות. אמר רבא: ותסברא? +שמות י"ב+ המול לו כל זכר אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו, והאי לאו בר מהילא הוא! אלא, הכא במאי עסקינן - כגון שחלצתו חמה. וניתוב ליה כל שבעה, (דאמר שמואל: חלצתו חמה - נותנין לו כל שבעה)! דיהבינן ליה כל שבעה.

קושייתו שבתשובות הגאונים שערי צדק, חלק ג, שער ה סימן א הנוסח הוא: 'ואפילו היכא דמריע ינוקא לא מהלינן ליה משום סכנה עד דבארי, ובתר דשבקא ליה אשיתא מעכבינן ליה תמניא יומי מעת לעת והדר מהלינן ליה', ואמנם המהדיר שם דחק לפרש שלאחר שעברו שבעה ימים מעת לעת ונכנס השמיני מלים אותו (וכך פירש גם הנצי"ב בהעמק שאלה שם את דברי רש"י ביבמות), אך לפי פשוטו בנוסח המימרא של שמואל שלפני הגאון היה 'שמונה' ולא שבעה, וכך יוצא גם לפי עדי נוסח רבים לטור יו"ד סימן רס"ב, שם הנוסח הוא: 'חולה אין מלין אותו עד שיבריא וממתינין לו מעת שנתרפא מחליו שמונה ימים מעת לעת'. כך היה לפני הבית יוסף, שכתב שט"ס היא, אך בהערה ו (במהדורת שירת דבורה) כתבו שנוסח זה הוא בכל הדפוסים העתיקים וכתבי היד, ורק בדפוסים ראשונים של נושאי הכלים (ב"י, פרישה וב"ח) הגירסא שבעה, עיי"ש. מכל מקום, לפי הנוסח 'שמונה' יש לפרש (אם נגרוס את האיבעיא להו) שוב כהבנה דמעיקרא, שהגמרא רצתה דווקא לפשוט שלא בעינן מעת לעת, ואז יש זהות גמורה בין לידה להבראה, ודחתה שאמנם בעינן בהבראה מעת לעת, ובנקודה זו אין זהות גמורה.

ונימהליה מצפרא! בעינן מעת לעת. והתני לודאה: יום הבראתו כיום הולדו; מאי לאו, מה יום הולדו לא בעינן מעת לעת, אף יום הבראתו לא בעינן מעת לעת! לא, עדיף יום הבראתו מיום הולדו, דאילו יום הולדו לא בעינן מעת לעת, ואילו יום הבראתו בעינן מעת לעת. רב פפא אמר: כגון דכאיב ליה עיניה לינוקא, ואיתפח ביני וביני. רבא אמר: כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורין. רב כהנא בריה דרב נחמיה אמר: כגון טומטום, שנקרע ונמצא זכר ביני וביני. רב שרביא אמר: כגון שהוציא ראשו חוץ לפרוזדור. ומי חיי? והתניא: כיון שיצא לאויר העולם, נפתח הסתום ונסתם הפתוח, שאלמלא כן, אין יכול לחיות אפילו שעה אחת! הכא במאי עסקינן - כגון דזנתיה אישתא. אישתא דמא? אילימא אישתא דידיה, אי הכי, כל שבעה בעי! אלא דזנתיה אישתא דאימיה. ואיבעית אימא: ה"מ היכא דלא מעוי, אבל היכא דמעוי מחייא חיי.

תחילת הסוגיא בספק של רב חמא בר עוקבא אם מותר לסוך שמן תרומה על תינוק שלא הגיע לשמונה ימים. אגב כך מובאת ברייתא בעניין עשיית ואכילת פסח לאב או לאדון כאשר הבן או העבד לא נימול, ממנה עולה שמפורש בכתוב שהבן פוסל בשעת אכילה, והעבד בשעת עשייה, ועל כך דורשת הברייתא בגזירה שווה ששניהם יפסלו הן בשעת אכילה והן בשעת עשייה. לצורך ישומה של הגזירה שווה מחפשת הגמרא מקרה של בן ערל שלא פוסל בשעת העשייה וכן פוסל בשעת האכילה. לשם כך מציעה הגמרא בתחילה את המקרה של רב חמא בר עוקבא, דהיינו שנולד הבן בין עשיה לאכילה, ומכאן שבשעת האכילה, למרות שהוא קטן משמונה הוא פוסל. כיוון שרבא דוחה אפשרות זו מפסוק, מציעה הגמרא מקרה אחר: בשעת עשייה היה התינוק חולה, ולכן לא פסל, ובשעת האכילה בריא. על כך היא מקשה שכיוון שצריך לתת שלו שבעה ימים להבריא אין הוא פוסל אף בשעת האכילה, וכתירוץ באה האוקימתא שערב פסח זהו היום השמיני להבראתו. בשני השלבים הבאים נפגשת הסוגיא כאן עם הסוגיא בשבת. בשלב הראשון הגמרא מתקשה כיצד זה יתכן שבאותו יום יכול התינוק להיות פטור ממילה בתחילתו וחייב בסופו, והרי אם זה השמיני שלו הוא כבר חייב במילה מתחילת היום (כולל שעת העשייה). והיא מתרצת שבעינן מעת לעת. בשלב השני היא מקשה על קביעה אחרונה זו ממה ששנה לודא, ועל כך היא מתרצת, כמו הסוגיא בשבת, שכוונת לודא רק להשוואת הימים ולא להשוואת המעת לעת.

המסקנה המתקבלת מסוגיית יבמות היא, שכדי לפרנס את הגזירה שווה שבברייתא ('אז אוז') חייבים לקבל את ההסבר האחרון בדברי לודא, וממילא, לפשוט את הספק שבסוגיית שבת, שלספירת שבעת הימים לתינוק שהבריא בעינן מעת לעת. זהו אם כן המקור לפסיקת הר"ח

והרי"ף.¹²¹ כך גם פסק הרמב"ם (מילה א: טז): 'ומונין לו מעת שיחי מחליו שבעת ימים מעת לעת ואחר כך מולין אותו'.¹²²

התופעה הייחודית לסוגיא זו היא, שלא מצינו, כך לפחות עלה לי בחיפושי, שהראשונים הקשו מכך, שהסוגיא בשבת לא פשטה את הספק מהברייתא ביבמות, דהיינו שניתן לכאורה להכריע את הספק על פי מקור תנאי, וכפי שאכן הכריעו הפוסקים. הדבר מעלה תמיהה, שכן כפי שראינו קושיא ממין זה מורגלת היא בפי הראשונים הן מבית המדרש הצרפתי של בעלי התוספות, והן מבית המדרש הספרדי, של הרמב"ן ותלמידיו (אף ברשימתו של הרמב"ן במלחמות לברכות, יב ע"א מדפי הרי"ף, שם מנה מספר סוגיות כהוכחה שתופעה זו אינה קשה, לא ציין לסוגיא זו).

אלא שממקור אחד ניתן לשפוך אור על הענין. פסיקתו של הרא"ש שונה מהרי"ף: (שבת, פ"ט סוף סימן ט): 'וכיון דספק נפשות הוא יהבינן ליה מעת לעת'. הרא"ש לא קיבל אם כן את הראיה מיבמות, ונותר בספק, אלא שהכריע בדומה לרי"ף מצד ספק נפשות. ואמנם הקרבן נתנאל על אתר (סק"ח) הסביר את הבעייתיות בפשיטותא של הרי"ף מיבמות, שהרי הסבר זה של הגזירה שווה 'אינו אלא לפשיטותא דרבה',¹²³ אבל לאידך אמוראי דמוקי לה הברייתא במילי אוחרי ליכא

¹²¹ גם בעיטור (שער שלישי הלכות מילה דף נב ע"ב) מפורש שהמקור לפסיקה הוא ביבמות: 'ואסיקנא הכי דבעי מעל"ע ביבמות נמי כי ס"ל לרבא דאמרינן התם כשחולצתו חמה וליתן ליה כל ז' דיהבינן ליה ז' ונימול ליה מצפרא בעיא מעל"ע'. וכן הוא באור זרוע (ח"ב סימן ק): 'ומסקנא דבעינן מעל"ע ופר"ח והלכתא כשמואל דיהבינן ליה מאחר שחלצתו חמה שבעה ימים מעל"ע. וה"נ מוכח ר"פ הערל...'

¹²² הנוסח על פי מהדורת 'רמב"ם מדויק' (=כת"י אורספורד 577), וכף פסק גם בהלכות קרבן פסח ט:ט. גם בפירוש המשנה (שבת, יט:ה) הדגיש הרמב"ם: 'וישהה אחר חולשתו שבעה ימים שלמים והם ימי ההחלמה, ואז ימול, וענין אומרי שלמים – שיהיו מעת לעת' (התרגום ממהדורת הרב שילת; בסוף מהדורה זו נדפסה הטיוטה של פירוש המשנה לשבת, ושם בעמ' רמז הרמב"ם לא הוסיף את עניין המעת לעת).

¹²³ לפנינו רבא, אך עיין בהגהת הגרי"ב בגליון הגמרא, שצריך לגרוס רבה, כיוון שרבא מעלה אפשרות נוספת לקמן (ובדק"ס השלם הביאו שאף הריטב"א גורס כך, אמנם בריטב"א שיצא מחדש במוסד הרב קוק, תיקנו על פי כת"י לרבא. מ"מ לא מצוינת שם עדות נוספת לרבה) אך ניתן לפרש בפשיטותא שדברי רבא בעמוד א מכוונים רק לדחיית ראיתו של רבי זירא, וסתמא דגמרא היא שמעלה את הציור הראשון.

פשיטותא וזה דרך רבינו וצ"ע. כלומר כיוון שהסוגיא ביבמות הציעה עוד ארבע אפשרויות להעמדת הגזירה שווה שבברייתא, שוב אין הכרח לקבל את פרשנותו של רבה, ואי אפשר להוכיח מהגזירה שווה, את ההלכה, דבעינן מעת לעת (היצריך עיון) הוא על פרשנותו של הר"ן שהרי"ף הכריע על פי סוגיית יבמות, אך כמצויין בהערה ראיה זו מפורשת בעוד ראשונים).

לאור הדברים האחרונים מובן מדוע לא הקשו הראשונים מסוגיית יבמות, שכן פשיטה ממקור תנאי וודאי אין כאן, שהרי יש אפשרויות אחרות לפרש את הברייתא, כדברי הקרבן נתנאל, ואולי מסיבה זו עצמה ניתן לומר שאף ממקור אמוראי אין כאן ראיה, שהרי נחלקו שם אמוראים.

עם זאת כדי לפרנס את הכרעת הראשונים הנ"ל, ניתן לומר בפשיטות שלא נחלקו האמוראים ביבמות, על עצם ההלכה שעליה התבסס ההסבר הראשון בברייתא, אלא רק על עצם הפרשנות בברייתא אם כך או אחרת. מעבר לכך כפי שנימקנו בהערה מסתבר לומר, שאפשרות ראשונה זו נאמרה על ידי סתמא דגמרא, ולא על ידי רבא, וממילא יש לה משנה תוקף הלכתי.

בכל אופן יש לציין כי כנראה היחיד שהסתייג מהכרעה זו הוא הרא"ש, ושמה המניע ההתחלתי להסתייגותו היה היחס בין הסוגיות, דהיינו שזו פושטת מה שזו סתמה, ורק כדי ליישב בעיה זו עלה חידושו של הקרבן נתנאל, שאכן לא ניתן לפשוט מסוגיא אחת על רעותה.

12.1 סכום: טבלת גישות ומסקנות

עסקנו בחלק זה בעשר דוגמאות לתופעה בה סוגיא אחת (עיקרית) מסתפקת בעניין מסויים ונותרת בספק, ואילו מסוגיא אחרת (זרה) ניתן לכאורה לפשוט את הספק. בדקנו את יחסם של הראשונים בכלל ובעלי התוספות בכלל ליחס זה שבין הסוגיות. שלוש גישות עקרוניות עלו במהלך הסוגיות לפשרו של יחס זה.

הגישה הראשונה, הביקורתית, לא רואה כאן כלל בעיה. ההיפך הוא הנכון: הנה ניתן לנו הפרשנים והלומדים הזדמנות להשלים מה שהתלמוד עצמו החסיר, ולפשוט את הספק שסוגיא העיקרית על פי הסוגיא הזרה. לפי זה הכרעת ההלכה תהיה על פי הסוגיא הזרה, ולא על פי כללי הספקות הרגילים. כינינו גישה זו כביקורתית כיוון שביסוד טענתה עומדת האמירה כי התלמוד לא עשה תמיד את כל 'העבודה', והותיר לנו, וממילא אף התיב לנו, להדמות לו ולהכריע בדרכו הוא. הרמב"ן אף מצא לה לגישה זו מקור בחז"ל: דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר.

והציור של רבא עצמו עולה בגמרא בעמוד ב. לפי זה מקבלת אפשרות זו, הראשונה שמעלה הגמרא, משנה תוקף, שכן רק היא מועלית על ידי הסתמא דגמרא, ולכן הכריע הרי"ף על פיה.

הגישה השניה, ההרמונית, רואה במקרים אלו בעיה וקושי. אין היא מקבלת את הנחת היסוד בגישה הקודמת. אדרבה, לטענתה שוררת הרמוניה ואחידות בתלמוד, כך שלא ייתכן שמסדר התלמוד לא יהיה מודע או לחילופין שיהיה מודע ולא יתן לכך ביטוי מפורש, לכל חלקיו האחרים של התלמוד. הקושי הנובע מהנחה זו הוא מודע לא פשטה הסוגיא העיקרית את ספקה מתוך הסוגיא האחרת. כדי לתרץ קושי זה משתמשת גישה זו במיטב המתודה הלמדנית-דיאלקטית כדי לחלק בין הסוגיות, כך שלא ניתן יהיה לפשוט מהסוגיא הזרה את הסוגיא העיקרית.

הגישה השלישית, מתפקדת כגישת ביניים ביחס לשתי הקודמות. מחד, עומדת ההנחה ההרמונית כי מסדר התלמוד היה מודע לכל חלקיו, ולא התעלם ללא סיבה מוצדקת מסוגיא זרה. מאידך, אין צורך לחלק בין הסוגיות בפלפולים שונים. ההסבר הוא שהיתה לו למסדר התלמוד סיבה חיצונית לחוסר השמוש בסוגיא הזרה, כגון העובדה שהסוגיא הזרה משקפת מקור אמוראי, ואילו הסוגיא העיקרית בקשה לפתור את הספק ממקור תנאי. סוג אחר של תירוץ השייך לגישה זו יאמר שהאיבעיא בסוגיא העיקרית היא למאן דאמר מסויים, ואילו הסוגיא הזרה פושטת למאן דפליג עליה. ההבדל המשמעותי בין גישה זו לגישה הראשונה היא, שאין בה את ההנחה הביקורתית שהתלמוד אינו מושלם והרמוני. מאידך, יוצא הבדל משמעותי להלכה בין גישה זו לגישה השניה, שכן בעוד שהגישה השניה לא פתרה את הספק, ויש לדון כאן לפי כללי הספקות, הרי שלגישה האחרונה הספק ההלכתי אכן הוכרע על פי הסוגיא הזרה, ורק הסוגיא מהקומית לא הכריע על פיו כיוון שהיא תרה אחר מקור תנאי.

נציג כעת בטבלה את הממצאים בדוגמאות הנ"ל, כאשר שלושת העמודות יציגו את שלושת הגישות העקרוניות, ואילו עשרת השורות יציגו את עשרת הדוגמאות. בכל אחת מהמשבצות יופיע בעלי הגישה התאימה. המילה 'תוספות' בטבלה מתייחסת לתוספות 'שלנו'. שיטה המופיעה כמה פעמים שמקור מסויים נציין זאת על ידי סימן הכפל. במקום שהראשונים לא הציגו את הבעיה בצורה מפורשת, ואנו נסינו להסיק משיטתם בסוגיא על גישתם בבעיה הנ"ל הקפנו את שמם בסוגריים. במקום בודד (אך משמעותי) הסתפקנו בהבנת תירוצם, והצבנו סימן שאלה מוסגר בסמוך לשמם. יש להדגיש כי קיומם של כמה ראשונים באותה משבצת לא מסמנת זהות בין שיטותיהם אלא רק את העובדה ששיטתיהם שייכות לאותה קטיגוריה (בייחוד גישת הביניים שקיימת לעתים בוריאציות שונות).

גישת הביניים	הגישה ההרמונית	הגישה הביקורתית	
(תוספות) (תוספות ר"י שירליאון) (תוספות הרא"ש) (ר"ת ור"י בהגהת אשר"י)		רמב"ן *2	נשים בברכת המזון
	תוספות *2 תוספות שני תוספות הרא"ש	רמב"ן *2	פדיון שבויים
תוספות תוספות הרא"ש	תוספות תוספות הרא"ש	רמב"ן *2	מעוכב גט
אור זרוע תוספות ר"פ (תוספות *2)	ספר הישר אור זרוע תוספות *2	רמב"ן (תוספות?)	מבייש ישן
תוספות *3 תוספות ר"י הזקן תוספות ר"ד תוספות ישנים תוספות הרא"ש רמב"ן רשב"א ריטב"א *2 ר"ן	רמב"ן תוספות *2 תוספות ישנים	רמב"ן ריטב"א	כהנים שלוחי דמאן
		רמב"ן	מקדיש דמי ראשו
תוספות *3 תוספות ר"י הזקן *2 תוספות הר"ש משני תוספות הרא"ש *2 רשב"א ריטב"א	תוספות (רבינו חננאל) ר"י הלבן	(תוספות רי"ד) (רא"ש)	אלמנה מן האירוסין
תוספות (ר"י הזקן)	תוספות (בשם ר"ש) (רמב"ן)		כפרה של עולה
רי"ף תוספות ספר הישר	רשב"א ריטב"א (תוספות)		מפטיר למנין שבעה
(רא"ש)			דחיית מילה לחולה

מסקנות:

- א. בעלי התוספות אינם מקבלים את הגישה הראשונה, לבד מחריגות בודדות של הרי"ד והרא"ש, ואף הן לא נאמרו בצורה מפורשת. ממצא זה תואם כמובן את הטענה המקובלת על ההנחה המתודולוגית של בעה"ת בדבר אחידות התלמוד.
- ב. הממצא שבסעיף הקודם מוכיח כי הנחה זו הינה הסטורית ולא משפטית, כפי שביארנו בתחילת חלק זה. פירוש הדבר, אף שמבחינה הלכתית ניתן היה לקבל את הגישה הביקורתית, ללא שנסתור את אחת הסוגיות, כיוון שמבחינה ספרותית הגישה הנ"ל פוגעת בהרמוניה של התלמוד בעה"ת לא מקבלים אותה.

ג. בעה"ת אינם 'מתעקשים' על הגישה ההרמונית, ובמקומות רבים ומגוונים הם נוקטים בגישת הביניים.

ד. הממצא שבסעיף הקודם מצוי כבר בקבצים קדומים של בעלי התוספות ולעתים דווקא בקבצים מאוחרים יותר ניתן למצוא נימה 'מחמירה' יותר, הנוטה לגישה ההרמונית. מאידך מצינו גם שר"ת נוקט בגישה ההרמונית, ומאוחר יותר נקטו התוספות בגישת הביניים, כך שלא ניתן לאפיין במובהק העדפה של אחת משתי הגישות, אצל בעה"ת, מבחינה כרונולוגית.

ה. הרמב"ן במלחמות דוגל במובהק בגישה הבקורתית, וכמעט שלא מצינו לו חברים. ברם, מצינו שאף הוא בחידושו משתמש בגישות האחרות (סוגיית 'כהנים שלוחי דמאן'), וניתן לתלות זאת בהתקרבותו המאוחרת (מבחינה כרונולוגית) לבעלי התוספות.

הזכרנו בתחילת דברינו את בקורתו של צ'רנוביץ (רב צעיר) על הנחתם זאת של בעלי התוספות, שלדעתו אין היא מבוססת מבחינה ביקורתית מדעית. אמנם נראה שהנחה זו מוסברת היטב לאור הבנתנו את מעמדם של התוספות בעיני עצמם. הבא לכתוב 'הערות שוליים' על חיבור אינו דומה למי שבא לכתוב עליו מסה או סקירה חיצונית. הערות השוליים אינן אלא השלמות, כלי עזר, הפניות והארות למי שבא ללמוד את החיבור העיקרי. בכך הערות אלו הופכות להיות כחלק מהחיבור העיקרי, וההבדל ביניהן הוא רק במיקום הטקסט על פני העמוד. כך רצו בעלי התוספות לראות עצמם, וכך אף רצו שיראו אותם הלומדים בהם. כיוון שהנחה זו של הרמוניה מושרשת כבר בתלמוד עצמו, לא באו התוספות לקעקע את האותנטיות של הלימוד. מבחינה זאת אכן יכול הלומד לחוות את הלימוד בתוספות כחלק מלימוד התלמוד עצמו, כפי שאכן חוו זאת מלומדים שונים, שדבריהם הוצגו בחלק על הדיאלקטיקה.

בשולי המסקנות של פרק זה יש להעיר על הנחה דומה מאד הקיימת אצל בעלי התוספות, והיא ההנחה על שלמותו הלוגית – ארגומנטטיבית של התלמוד. הנחה זו באה לידי בטוי בתופעה השכיחה מאד אצל בעלי התוספות של קושיא הנובעת מכך, שהגמרא לא תירצה קושיא מסוימת באופו שונה מהתירוץ המופיע בגמרא. תן דעתך: אין כאן מציאת לקוי כל שהוא בהליך הלוגי של הגמרא, אלא הצעת אלטרנטיבה, שלשיטתם היתה צריכה הגמרא להזכיר, ואמנם במקומות ספורים יאמרו תוספות 'אין הכי נמי', אך לרוב הם יתעקשו להסביר מדוע האלטרנטיבה שגויה או פחות טובה (ראה במסקנות שבסוף הפרק השביעי, סעיף 3, שם הצבענו על הדוגמאות השונות, ואך ציינו כי הראב"ד, באחת הסוגיות שם, לא הסכים ככל הנראה להנחה זו). תופעה נוספת המתקשרת לכך היא רבוי התירוצים שמציעים התוספות לעתים על קושיא אחת. כמובן

שבמקרים מסויימים המדובר הוא בכמה תרצנים שונים שנאספו אל דבור אחד של התוספות, אך ניתן להצביע על דוגמאות בהם בעל תוספות אחד מתרץ כמה תירוצים לקושייתו, כשלעתים ההבדל ביניהם לא משמעותי לכאורה. את השאלה מה ראה לא להסתפק באחד מהם, נראה לקשור בתופעה הקודמת. פירוש הדברים, כשם שבעלי התוספות הניחו את שלמות התלמוד, ולכן יכלו להסיק מהעדר של טענה כל שהיא את אי נכונותה, כך גם הם תפסו את מעמדם הם. ואין הדברים מכוונים לתפיסה של שלמות עצמית כמובן, אלא לתפיסת ההיטמעות בתלמוד, מה שמוביל את המעיין בהם לדייק כפי שהוא מדייק בתלמוד, ולכן, חיוני להציע את כל התירוצים האפשריים כדי שלא יבוא הלומד המאוחר המעיין בבעלי התוספות להסיק מהעדר אותו תירוץ את אי נכונותו.

חלק רביעי

מדגם וניתוח

פרק שביעי - סריקת ראשונים בתחילת מסכת בבא קמא

1.1 פתיחה

כפי שהקדמנו במבוא בחלק זה של העבודה נציג את דבריהם של בעלי התוספות על שלושת הדפים הראשונים של מסכת בבא קמא. לצורך הדגשת הגורם הדיאלקטי – ארגומנטטיבי חילקנו את הדברים ליחידות שכל אחת מהן מוגדרת כקושיא (או שאלה במקרים בודדים) שבעלי התוספות העלו על הגמרא או על רש"י. בכל אחת מן היחידות הצגנו בתמצית את הקושיא, ואת האפשרויות השונות המועלות כתירוץ. חלוקה זו של היחידות (בניגוד לחלוקה לדיבורים) מאפשרת לנו, מעבר להבהרת האלמנט הדיאלקטי כאמור, להשוות בין הקבצים השונים של בעלי התוספות מחד, ובין בעלי התוספות לשאר הראשונים מאידך. על פי חלוקה זו הגענו לסך הכל של מאה ותשעה (!) יחידות מסוג זה בשלושת הדפים הראשונים בלבד של מסכת בבא קמא.

ששה קבצים של בעלי התוספות עמדו בפנינו על מסכת זו:¹

- א. התוספות 'שלנו' (טוך)
- ב. 'תוספות תלמיד ר"ת ור"א'²
- ג. 'גליון התוספות' לרבי אליעזר מטוך³
- ד. תוספות רבינו פרץ
- ה. ארבעת קבצי התוספות שמובאים בשיטה מקובצת (להלן: שיטמ"ק): תוספות שניך, תוספות הרא"ש, תוספות מהר"י כ"ץ⁴ ותוספות הרב ישעיה.⁵

¹קובץ נוסף, לרבי אפרים מרגנשבורג, נדפס בקובץ 'אהל ישעיהו' על מסכת בבא קמא, עמ' כח ואילך, אלא שלא נמצא שם דברים על שלושת הדפים הראשונים.

²נדפס בתוך ספר שיטת הקדמונים, בלוי, תשל"ז, ניו יורק. המקור: כת"י אופניים, 388 שבספריית בודיליאן באוקספורד (op opp.388). מספר הסרט במכון לתצלומי כת"י: F 18574. ראה במבוא שהרחבנו על מהותו של הקובץ, והעולה שם שקובץ זה הינו קדום, למרות שהעורך לא היה כנראה תלמיד ר"ת.

³נדפס בתוך הספר הנ"ל.

השתמשנו גם באוצר הגאונים על בבא קמא, וברבינו חננאל שנדפס בסופו. משאר הראשונים שעל סדר המסכת היו לפנינו (מלבד הנדפסים בתלמוד עצמו: הרי"ף, הרא"ש והנימוקי יוסף): חידושי הרי"י מיגש, ספר הנר,⁶ חידושי הראב"ד (בההדרת ש' אטלס), פירוש רבינו יהונתן מלוניל (בההדרת ש' פרידמן), חידושי הרשב"א, בית הבחירה להמאירי, והמובאים בשיטמ"ק. מלבד זאת עשינו שימוש בקבצי תוספות ובראשונים על מסכתות אחרות שעוסקים בעניינים הנדונים כאן. בסופה של כל יחידה, לאחר הצגת הנתונים כאמור, ננתח את הנתונים מבחינת המאפיינים הדיאלקטיים של השיטה (תחת הכותרת: 'דגשים'), ובסופה של הסריקה כולה נערוך סכום של כמה מהתכונות.

2.ז הצגת הנתונים

דף בע"א

א. סדר האבות במשנה

הקושיא: בתוס' רא"ש שבשיטמ"ק הנוסח הפותח את הפיסקה הוא דלא תנינהו כסדר לא הרי דסיפא, דהיינו שאין כאן בקשה אחר פשרו של הסדר גרידא אלא קושיא פנימית במשנה. וכן מפורש בתוס' ר' ישעיה (בשיטמ"ק) שכך ענה רש"י לתלמידיו.

שיטת רש"י: כסדר המקרא

⁴ראה עליו: תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד ב, עמ' 111. לדבריו הוא היה תלמיד רבינו פרץ, ודבריו לקוחים מ'שיטה' של רבי יחיאל מפריס, וראה עוד טולידאנו שלמה, רבי בצלאל אשכנזי: האיש מפעלו הספרותי וספרייתו, עמ' 230-231, שם הוא קובע כי החיבור נעשה על ידי תלמיד של מהר"י כ"ץ.

⁵ראה על זה האחרון: י"מ תא שמע, 'רבינו ישעיה מוויל – חכם בלתי נודע מזמן מהר"ם מרוטנבורג' [כעת בתוך: כנסת מחקרים א, פרק י"ב], ואצל טולידאנו הנ"ל, עמ' 241-243.

⁶לרבי זכריה אגאמתי, הוהדר לאחרונה (לאחר שהודפס לראשונה במהדורה פקסימילית, לונדון, 1961) בתוך הספר אהל ישעיהו, קובץ על מסכת בבא קמא, עמ' מג ואילך. על המחבר ראה: תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד א, עמ' 156 – 159.

בתוס' ותוס' תלמיד (קושיא נסתרת) ותור"פ ותוס' רא"ש (בשיטמ"ק) ישנה קושיא על דרך זו: למ"ד מבעה זה שן ושור זה רגל - בור קודם לשור, ולמ"ד מבעה זה אדם - הבער קודם למבעה.

תירוץ לפי דרך זו (שומר על הקריטריון היחיד של רש"י):

תוס' תלמיד: (יש לדחוק ולפרש') יש שום (או ישם') שור קודם לבור, ושום אדם קודם להבער. כך גם בנדפס, כשהחלק השני של התירוץ הוא בשם ר"ת (וכן הביא הרשב"א בשמו). החלק הראשון של התירוץ מובא גם בתור"פ ובתוס' הרא"ש שבשיטמ"ק. באחרון מפותח מהלך נוסף הנובע מהתירוץ, דהיינו שלפ"ז קשה למה מבעה לא קודם לבור! ושני תירוצים נאמרים בעניין, או שישם שור כתיב קודם' זוהי סיבה להקדים רק אב אחד, או שזוהי סיבה להקדים דווקא את האב שנקרא שור. הסבר דומה השומר על הקריטריון היחיד של רש"י מובא אצל ר' ישעיה שבשיטמ"ק, בשם רבינו יצחק.

תירוץ המשלב קריטריון נוסף:

ורסיה א'

תוספות שלנו: למ"ד מבעה זה אדם, המבעה קודם להבער בגלל סדר ה'לא הרי'. עדיין הקריטריון העיקרי הוא סדר הפסוקים, ורק מיקום ההבעה הוקדם לפי שרחוק כל כך, וסודר על פי הקריטריון המשני, דהיינו סדר ה'לא הרי'.

ורסיה ב'

תשובת רש"י המובאת בתור"פ: הקריטריון הראשי הוא סדר ה'לא הרי', דהיינו סדר החומרות, והמשני הוא סדר הפסוקים. התחיל בשור לפי הקריטריון הראשון, המשיך בבור (למרות שלפי הקריטריון הראשון היה צריך להיות בסוף) לפי הקריטריון השני, והשניים האחרונים לפי הקריטריון הראשון. רק מיקום הבור הוקדם לפי הקריטריון השני כי הוא סמוך לשור בפס'. כך כתב גם בתוס' שאנץ.

שיטת רשב"ם: סדר הלא הרי

שיטתו מובאת בשמו בתוס' תלמיד, תור"פ, תוס' רא"ש (ומה שמוזכר שם רש"י כנראה ט"ס) ובמאירי. הוא כלל לא משתמש בסדר המקרא שהזכיר רש"י. הקריטריון המשני (שבגללו הסמיך את בור לשור) הוא לשון נופל על לשון.

שיטת ר"ת שבתוס' תלמיד: אין קריטריון

רגילות התנא הוא למינקט שלא כסדר הפסוק, כלומר לא צריך לחפש אחר קריטריון. (מכך ואים שהוא הבין שהקושיא היתה על השוני מסדר הפסוק ולא מסדר המשנה בסיפא.)

שיטת ר"ת שבתור"פ: שכיחות

שיטתו מובאת בשמו בתור"פ ובתוס' שאנץ ובתוס' ר' ישעיה: נקט המצוי יותר

שיטת הראב"ד:

שור כולל שלושה אבות (ואפילו לשמואל כך זה מבחינת המציאות), ולכן הקדימו לבור ואדם (וכ"ה במאירי). מלבד זאת מתחשבים בפס'. סגנון ספקני.

שיטת ר"י מלוניל

הקריטריון היחיד של רש"י ללא הזכרת שמו.

דגשים

- א. רוב בעלי תוספות מתמודדים עם שיטתו של רש"י, ומיישבים אותה. אמנם רשב"ם ור"ת מפתחים שיטות בלתי תלויות ברש"י. המיוחד בר"ת שמופיעות בשמו שלוש שיטות, שתיים מהן בלתי תלויות ברש"י ובשלישית הוא מנסה ליישב את רש"י.
- ב. מבין אלו שמיישבים את רש"י ניתן להבחין בין שלוש גישות: תירוץ ללא שילוב קריטריון נוסף (נדפס בשילוב ר"ת בנדפס וברשב"א, ר"י בתוס' ר' ישעיה ותוס' תלמיד), תירוץ המשלב קריטריון נוסף בתור קריטריון משני (נדפס), תירוץ המשלב קריטריון נוסף בתור קריטריון ראשי (תשובת רש"י מובאת בתור"פ ובתוס' ר' ישעיה, תוס' שאנץ).
- ג. היחס בין שאלה לקושיא – לפי תשובת רש"י והתוס' רא"ש יוצא שהבעיה העיקרית כאן היא קושיא, שסדר הרישא שונה מהרישא. לפי ר"ת שבתוס' תלמיד ולפי הראב"ד יוצא שהקושיא היא שאין התאמה לסדר הפסוקים.
- ד. שיטת הראב"ד: שילוב קריטריונים. סגנון ספקני.

הקושיא: צורת סביל, שלא מתאימה לתוכן המשנה

תוס' תלמיד

תירוץ א (בשם תוספות): הצורה אינה סבילה כמו חסיד שעושה חסד (ראיה).

תירוץ ב (ר"ת): אכן סבילה אבל 'אבות נזיקין' זה פעיל. ראיה מדניאל (נזיק). מעין ראיה מישעיה (נגיד ומצוה לאומים)

תור"פ ותוס' רא"ש

כמו תירוץ א, הבאת הראיה מחסיד, ציון החילוק מדניאל ללא הסבר פשר החילוק.

תוס' ה"ר ישעיה

דחיית ראייתו של ר"ת ע"י חילוק בין הארמית של דניאל לעברית של המשנה.

התמודדות עם ראיה נוספת לשיטת ר"ת מהסיפא 'ושור המזיק ברשות הניזק', בשני אופנים: דרך התלמוד להתחיל בעברית ולסיים בארמית; שור לחודיה שדרכו להזיק נקט 'מזיק'.

מאירי (מובא גם בשיטמ"ק)

קביעת הצורה 'נזיקין' בין 'מזיקין', שמשמעה מזיק בכוונה (ולכן לא מתאים לארבעה שבמשנה) ל'נזקין' בנו"ן פתוחה שמשמעה רבים של נזק (ולכן לא מתאימה למשנה). בצורת הביניים יש כפל משמעות.

דגשים:

א. קושיא לשונית

ב. שיטת ר"ת מקורית ויחידאית, לא מוזכרת בהמשך אך מתמודדים עם ראיותיה ללא

הזכרת ר"ת עצמו.

ג. המאירי – שיטה יחידאית, מעין פשרה.

ד. מלבד המאירי אין התייחסות אצל ראשונים אחרים מלבד התוספות.

ג. העדר ה'ה'

הקושיא: חוסר עקביות בין מקורות שונים לגבי קיומו של ה'ה'.

תוספות הנדפס

השלמה עם חוסר העקביות ללא נתינת פשר.

תוספות הנדפס בריש ר"ה

החילוק: בב"ק הרישא היא הקדמה לסיפא, ראייה מלשון הגמ' בב"ק (הנוסח אצלנו אחר)

תור"פ (=גליון הנדפס)

נסיון לנתינת פשר כנ"ל בתוס' ר"ה, ודחיית הנסיון מתוך הגמרא. חזרה לקביעת תוס' הנדפס.

גם בתוס' תלמיד (בשם תוספות) נראה שבא לדחות נסיון זה, אך הקטע פגום.

תוס' ה"ר ישעיה

התמודדות עם דחייה נוספת לנסיון דלעיל, הא דלא תני יה' אצל ר"ח ור"א (דחייה זו נמצאת אצל הרשב"א! ובשיטמ"ק מביא בסמיכות את תירוצו של ה"ר ישעיה), ותירוצו של ה"ר ישעיה: אגב המשנה לא תני הן גם אצלם, דבריהם נאמרו על המשנה. כל' חיזוק התירוץ שנדחה לעיל.

נראה שתירוץ זה הוא הקדום יותר, והדחיות נוצרו מאוחר יותר, וכך נראה מהמאירי.

המשך תוס' ה"ר ישעיה (ולדעתי נראה'): כשבא להוסיף על ההו"א (בר"ה) תני יה', ואילו כשבא למעט את ההו"א (כאן) לא תני יה'.

הרשב"א

לאחר שדחה כנ"ל, תירץ שכיוון שיש עוד אבות, והמספר שנשנה אצל כ"א אינו בדווקא לכן לא תני יה', ועדיין יש יוצא דופן בפרק ארבעה מחוסרי כפרה.

גיליון תוס'

להשלמת תירוצו של הרשב"א: מחוסרי כפרה אינם יוצאי דופן כיוון שיש גר שנתגייר.

המאירי (מובא גם בשיטמ"ק)

מביא את התוס' בהיפוך סיבה ומסובב: כיוון שהתוס' נקטו שמניין התנא אינו בדווקא, לכן הם מחקו את המילה יה'. דחיית דבריהם: ניתן לפרש בדווקא וכך להחזיר את המילה.

מהר"י כ"ץ

במקום שיש פירוט דינים של כ"א תני 'הן', ובמקום שאין פירוט לא תני 'הן'.

גיליון

'הן' משמע לשון הווה, והנזיקין יתהוו רק בעתיד, משא"כ בשומרים (הלשון בסוף מגומגמת).

דגשים

- א. קושיא לשונית סגנונית, לא מוזכרים שמות קדומים, ראב"ד ור"י לא עוסקים בכך.
- ב. סתירה בין התוס' כאן לתוס' בר"ה, נראה שיש תירוץ קדום של התוס' בר"ה המסתמך על נוסח לא מוסכם בגמ', אותו דוחים בנדפס ובר"פ (משיקול אחר) וברשב"א (משיקול הנוסח), ואילו ה"ר ישעיה מתאמץ להעמידו גם לפי הנוסח האחר.
- ג. ה"ר ישעיה מוסיף לחדש תירוץ משלו.
- ד. חלק מהתירוצים (ה"ר ישעיה, מהר"י כ"ץ) מסתפקים בהצגת החילוק ללא הסברת פשרו.
- ה. המאירי יוצא דופן בנוסחתו ובפרשנותו.

ד. ייחודו של ה'לא הרי' במשנתו

הקושיא: הלא הרי שלפנינו שונה משאר התלמוד בכך שהוא בא לשלול לימוד ולא לקיים.

תוס' תלמיד

מזכיר את רש"י. מציין את ההבדל, מדגיש את השאלה אם בא ללמד דבר נוסף או לשלול לימוד.

תוס' נדפס

לא מזכיר את רש"י. מדגיש את ההבדל (השולי לכאורה) מבחינת סידור הרכיבים, אם הקל תחילה (בכל הש"ס) או החמור תחילה (כאן), ולפייז מתרץ למה פירשה כך הגמרא אליבא דהסיפא, ששנה את החמור תחילה.

תור"פ (וכ"ה בשיטמ"ק)

לא מזכיר את רש"י (אך גם לא את הגמ', ומפרש בסתם). מדגיש את ההבדל כמו תוס' תלמיד (למרות שהסגנון קרוב לנדפס!). מרחיב בדוגמא מה'לא הרי' השונה. ראייה מהגמרא לפירוש זה (לכאוי' תמוה טובא, מה שהוכיח משאלת הגמ', והרי הדברים מפורשים, וכמו שכתבו בנדפס וברא"ש). שתי ראיות מהמשנה (נוסף על מה שיש בתוס' הנדפס) לפירוש הגמרא.

תורא"ש

לא מזכיר את רש"י, אך מזכיר את הגמרא. מדגיש את ההבדל, שבשאר מקומות החומרא לא גורמת הדין (ולכן ניתן ללמוד), וכאן כן גורמת הדין (ולכן לא ניתן ללמוד), בדומה לתוס' תלמיד. מביא ראייה מהמשנה כבנדפס (ללא ביאור מהי הראייה, ובשונה מהנדפס, שהרי הוא לא הדגיש את עניין המוקדם והמאוחר). אחר כך חוזר ושואל מהי הראייה לכך מהמשנה (בסגנונו של ר"פ ימי הזקיקנו', אך ר"פ שאל זאת על הראייה מהגמ' כנ"ל), ומתרץ את התשובה השנייה של ר"פ.

תוס' שאנץ

לא מזכיר את רש"י. מסביר את ההבדל כרא"ש. מביא את הראייה הפשוטה מהגמרא לפירוש זה. מביא שלוש ראיות מהמשנה לפירוש זה. (הראשונה כמו הרא"ש אך בדומה יותר לנדפס, והאחרות כמו ר"פ).

דגשים:

א. בתוס' תלמיד מזכיר את רש"י, אין קושיא ותירוץ. מביא בתחילה בהרחבה את ההו"א

כאילו זה המסקנה.

ב. לא מוזכרים שמות מוקדמים. ראשונים אחרים לא דנים בכך.

ג. בתור"פ יש שתי ראיות מהמשנה, בנדפס וברא"ש יש שלישית, בתוס' שאנץ יש את

כולן.

ד. בנדפס (ונראה שגם בשאנץ) מפרש את הראיה בצורה ייחודית, ולפי זה מנסח אחרת את הקושיא. נקודה מעניינת של ניסוח מסויים של השאלה לצורך התירוץ.

ה. השינוי בין הרישא - 'הבער' לסיפא - 'אש'

הקושיא (מובאת בתוס' תלמיד ובתוס' ה"ר ישעיה בשם הריב"א, במקומות אחרים בסתמא): מדוע שינה התנא.

רשב"ם (מובא בתוס' תלמיד ובתור"פ)

לשון נופל על לשון, מתחבר לשיטתו לעיל בעניין סדר האבות במשנה. ראה מפסוק ביחזקאל (השוואה בין לשון חז"ל ללשון מקרא). צ"ע אם הכיר את הקושיא משמיה דריב"א, ומלשון תוס' תלמיד נראה שלא. ועוד נראה שתירוץ זה של הרשב"ם לא נוצר כדי לענות על קושיא זו אלא כיוון שכבר הגיע ליסוד של לשון נופל על לשון מסיבה אחרת תירץ גם את זאת.

תוס' ה"ר ישעיה

הקושיא בשם ריב"א. התירוץ בשם רבינו נתנאל: ברישא נקט לשון המקרא שמשמעה משום חיצוי, ובסיפא רצה להדגיש את הצד של ממונו כ"א לשיטתו.

מהר"י כ"ץ

'אש' שם המזיק, 'הבער' שם הנזק, הפעולה, התוצר. ברישא סמוך למונח 'נזיקין' נקט בשם המזיק, משא"כ בסיפא.

דגשים:

- א. קושיא הנובעת מדרישה לעקביות לשונית בין חלקי המשנה.
- ב. קושיא של ריב"א ללא תירוץ משמו.
- ג. תירוץ מובא בשם רשב"ם, אך נראה שלא בא כדי להתמודד עם הקושיא.
- ד. תירוץ רבינו נתנאל מתוך חשבון למדני, ואילו תירוץ מהר"י כ"ץ מתוך יסוד לשוני.
- ה. לא מובא בנדפס ובראשונים אחרים.

ו. אי פירוש ההבדלים (= החומרות) שבין שור למבעה

הקושיא: חוסר עקביות במשנה, בין הרישא לסיפא.

תוס' תלמיד

ניסוח השאלה עם הדגשת ההשוואה לסיפא. התשובה: סתימותם של המונחים שור ומבעה. [ק"ק ששתי האפשרויות שהוא מציג בשור הם רגל וקרן, ושתי האפשרויות במבעה הם שן ודורס]. במאירי ניסח זאת בקצרה: 'ולא הזכיר אותם הדברים במשנתינו מפני שלא נתברר לו עדיין ענין מבעה'.

תוס' הנדפס ותור"פ

ברישא, חד מחד, קל למצוא לבד, ולכן לא טרח התנא להשמיענו. ללא ניסוח שאלה.

דגשים

- א. קושיא הנובעת מדרישה לעקביות-סימטריות בין חלקי המשנה.
- ב. תוס' תלמיד מקשר בין דיוני הגמרא לשיקוליו של התנא, דהיינו שהתנא עצמו מודע לסתימות של ניסוחו. אולי הנחה זו אינה מוסכמת.
- ג. תוס' הנדפס דווקא מפריד בין שיקולי המשנה והגמרא, שהרי הגמרא דווקא מפרטת את החומרות, כך שכנראה היא לא חשבה שזה מיותר, ואעפ"כ הוא טוען שלתנא זה היה מיותר.
- ד. שאר הראשונים לא דנו בכך

ז. אי פירוש החומרא שבאש כלפי השור והמבעה (וכמו"כ החומרא שבבור כלפי השאר)

הקושיא: אי העקביות במשנה בין הרישא לסיפא (כנ"ל בסעיף הקודם)

התירוץ המוסכם והעומד בבסיס הדיון: אין חומרא באש שאין בשאר

תוסי' תלמיד

מקשה ('וא"ת') ממה שאש מועדת לאכול בין מהראוי לה ובין משאינו ראוי לה, משא"כ בשן. מתרץ שזו חומרא רק כלפי מבעה (אבל שור=רגל מועד לכל) ורק למ"ד מבעה זה שן. [בשם תוספות]

עוד מקשה ('וא"ת') ממה שאש כוח אחר מעורב בו [וכנראה ההנחה היא שזו חומרא ע"פ הסוגיא בג ע"ב, שם נזכרה תכונה זו ביחס לאסו"מ שהניחן בראש גגו. מתירוצו נראה שלא התייחס לסוגיא ב-ו ע"א משם עולה שזו קולא כלפי בור]. מתרץ ('ונראה ל"י) שזו אמנם חומרא של האש אך רק כלפי הבור (שמזיק רק במקומו), ולא כלפי השור והמבעה (שדרכן לילך ולהזיק) [אנונימי]

תוסי' נדפס

מקשה (לא בסגנון קושיא) ממה שאש כוח אחר מעורב בו [כנ"ל] פותח את תירוצו בראיה כנגד המקשן (החומרא לא הוזכרה בדף י ע"א; אינו מביא ראיה מדף ו ע"א משם עולה שזו קולא), וממשיך בהסבר הסוגיות בדף ג בצורה חדשנית (ה"ק מאי שנא אש שאע"פ שכח אחר וכו'). ההשמטה בבור נגרת בעקבות האש.

תור"פ (כאן ובדף ג ע"ב)

מקשה ('תימא') כנ"ל.

פותח את תירוצו בסברא, ממשיך כמו תוסי' - ראיה, והסבר של הסוגיא כנ"ל. ההשמטה בבור נגרת בעקבות האש.

תירוץ שני: לא היה צריך לשנות את החומרא כיוון שזה דבר פשוט למצוא חומרא באחד שאינה ברבים. חילוק בין זה לרישא (שור ומבעה).

[ביסוד זה של פשיטות השתמש כבר ר"פ בקושיא הקודמת כדי להסביר מדוע לא פרט התנא את החומרות בשור ומבעה, ואילו כעת הוא משתמש בכך כדי להסביר מדוע כלל לא הוזכר (גם ללא פירוט) שיש צד הפוך. מכאן שישנה חוסר התאמה מסויימת בין שתי ה'פשיטות', בעוד שהפשיטא הראשונה גורמת לחוסר פירוט, הרי שהשניה גורמת לאי הזכרה כלל].

מהר"י כ"ץ

מקשה על ת"י הנדפס מסגנונה הכללי של הסוגיא בג ע"ב.

מתרץ ראשית את הסתירה שבין ג ע"ב שם משמע שזו חומרא ל-ו ע"א שם משמע שזו קולא, ע"י חילוק בין שני סוגים של כאמ"ב: הזיק בתנועה – חומרא, הזיק אחר שנת – קולא [דומה שהוא היחיד שמתייחס כאן הן ל-ג ע"ב והן ל-ו ע"א]

תוס' תלמיד בשם ר"י הזקן
 מקשה מהצד ההפוך: כיוון שמדף ו ע"א מוכח שכאמ"ב זו קולא, מדוע המשנה לא מזכירה את אש כמו בור, שלכולן יש חומרא נגדה?
 מתרץ באותו חילוק של המהר"י כ"ץ (למרות שאיננו מזכיר את הסוגיא בג ע"ב).

ר"י מלוניל
 גם הוא מקשה ע"פ הסברא שזו קולא, אלא שקושייתו אינה תוקפת את סידור או מבנה המשנה אלא את הגיון המשנה: אם לאש יש קולא ניתן ללמוד ממנה את קרן ורגל (לשן יש פירכא)! אין תירוץ.
 [ר"י מלוניל אינו מקבל את הסברא שתוס' משתמש בה 'התנא האריך להגדיל תורה וכו']

דגשים:

- א. קושיא הנובעת מדרישה לעקביות-סימטריות בין חלקי המשנה.
- ב. תוס' תלמיד – היחיד שמזכיר את הקושיא מדבר הראוי לה, קושיא שלכאורה לא מתחילה
- ג. כאמ"ב - סוגיא מרובעת: משנתנו (לא חומרא ולא קולא), ג ע"ב (חומרא), ו ע"א (קולא), י ע"א (לא חומרא ולא קולא). מכאן שאין להתייחס אליה דווקא מתוך הקושיא הסגנונית על משנתנו, אלא גם כסתירה בין סוגיות.
- ד. בנדפס ור"פ מתרצים בצורה חד צדדית (ע"פ הסוגיות בי ע"א, ו-ו ע"א), ודוחקים בפשט של הסוגיא בג ע"ב.
- ה. תוס' תלמיד ותור"פ מתרצים ע"י חילוק מחדש (פיתוח מושגי), אצל תוס' תלמיד החילוק הוא בגדרה של החומרא (כלפי מי; קצת דומה לחילוק בין הדינים, ראה סעיף הבא), ואצל תור"פ החילוק הוא בין שני מקרים של כאמ"ב.
- ו. ר"י הזקן מקשה קושיא יחידאית שנובעת מהסברא ההפוכה. תירוצו מתבסס על אותו חילוק של המהר"י כ"ץ.

ז. גם ר"י מלוניל מקשה קושיא יחידאית שנובעת מאותה סברא, אך לא על סידור המשנה אלא על ההגיון שלה. אין הוא מתרץ.

ח. עונשין ממון מן הדין

הקושיא: סתירה בין הנחת היסוד של המשנה לכלל ששנוי במכילתא

תוס' הנדפס

פותח את קושייתו ב'קצת קשה'. מצטט מהמכילתא 'אין עונשין ממון'. [לפנינו במכילתא (משפטים, פרשה יא) ליתא ממון, ואיתא בילקוט (משפטים, רמז שמא)].
 פותח את תירוצו ב'ומיהו' = הסתייגות, דהיינו שאכן הסתירה עומדת בעינה, אלא שאין קושיא על התנא מן הפסוק גופו, שכן הוא ידרוש אותו באופן אחר, כמו שמצינו לקמן.
 העמדת מחלוקת זו בין המכילתא לבבלי מצויה גם בתור"פ לקמן מט ע"ב.

מהר"י כ"ץ (נראה שהוא חתום על הפיסקא בשיטמ"ק)

תירוץ לסתירה ע"י חילוק בין חיובי שמים כמו כופר אותם אין עונשין מן הדין לבין חיובי ממון אותם עונשין מן הדין.

רשב"א (לקמן ע"ב)

תירוץ לסתירה ע"י חילוק בין בור שבו לא עונשין מן הדין (אין לך אלא חידוש) לשאר נזיקין.

דגשים:

א. תור"פ ותוספות הנדפס אינו רואה צורך לתרץ סתירה בין הבבלי למכילתא.

ב. מהר"י כ"ץ משתמש בחילוק בין הדינים ליישוב הסתירה.

ג. הרשב"א משתמש בחילוק בין המקרים ליישוב הסתירה.

ט. הגירסא 'וממונד'

הקושיא: תכונה המופיעה במשנה ב'הצד השווה' אך לא מתאימה לבור (קושי 'לשוני הגדרתי'). קושי נוסף בגירסא זו הוא ממהלך הגמ' לקמן ד ע"א (קושי הנובעת מדיוק בשו"ט).

תוס' תלמיד (כאן ולקמן ד ע"א)

מזכיר רק את הקושי הראשון. מחיקת המילה בעקבות הקושיא.

תור"פ (כאן ולקמן ג ע"ב)

מזכיר רק את הקושי הראשון. שתי אפשרויות: א. מחיקת המילה; ב. לאו דווקא ממונד, אלא שבא ההיזק על ידך. כנ"ל לגבי אש.

הנדפס (ג ע"ב, ד ע"א)

מציין את שני הקשיים. כמו האפשרות השנייה בר"פ. [בדף ד יש מקום להסתפק בכוונתם, ראה במהר"ם, אך לולי דבריו נראה לפרשם כמו תור"פ].

ראב"ד (ד ע"א)

מתייחס (ללא ניסוח קושיא) לקושי השני. גורס 'וממונד'. מפרש את הגמ' שם, שהקושיא והתירוץ מתייחסים גם למילה זו.

ר"י מלוניל (בספר - על המשנה, בשיטמ"ק - גמ' ד ע"א)

מזכיר את הקושי הראשון מבור ומאש. מביא סיוע לשלילת הגירסא, ממשניות מדויקות הבאות מספרד ומהלכות הריא"ף.

מאירי (על המשנה, ובשיטמ"ק בגמ' ד ע"א)

מציין בתחילה את הקושי הראשון. מעלה אפשרות לתרצו שעשאו הכתוב ברשותו, אך מציין שיש גם את הקושי השני. מתרץ את הקושי השני, שזקי אדם לא נזכרו במפורש.

רשב"א (כאן, ובשיטמ"ק גם לקמן ג ע"ב)

מזכיר בתחילה את הקושי הראשון. מביא תירוץ בשם רש"י (אינו לפנינו, ומובא לעיל במאירי וכן בנימוק"י על המשנה): עשאו הכתוב כממונו, ודוחהו בעקבות הקושי השני, ולכן אינו גורס כך במשנה, אך מ"מ כן גורס וממונך בגמ' ג ע"ב, ומסביר זאת עפ"י הסברו של רש"י. מתוך כך נראה שהבעיה לגורס זאת במשנה היא יותר בקשר לאדם כמו שעולה בסוגיא בדף ד ע"א, אך בקשר לבור ניתן ליישב זאת, ולכן בגמ' ג ע"ב אין למחוק.

[בתשובת הרשב"א (ח"ב, רלז) השתמש שוב בסברת רש"י לגבי בור, ואולי יש למחוק שם מדברי השואל (ותו לא מציי) תיבת 'לא'].

דגשים:

- א. דיון בענייני נוסח. אין השלכות לדינא (לפחות לא מפורשות בדיון).
- ב. תוס' תלמיד ותור"פ מקשים רק מההגדרה וכך גם ר"י מלוניל, ואילו בנדפס גם מהחשבון. דומים לנדפס: הראב"ד (רק מחשבון), המאירי והרשב"א.
- ג. ר"י מלוניל - היחיד שמביא ראיה מספרים מדויקים.
- ד. השלושה שמקיימים את הנוסח הבעייתי: הנדפס, הראב"ד והמאירי, אך כל אחד בהסבר אחר.
- ה. בנדפס מעדיף לטעון 'לאו דווקא' מאשר למחוק נוסח.
- ו. נראה שתוס' תלמיד מוחק את המילה מתוך הקושיא גרידא (ואולי גם הרשב"א, אך יותר מסתבר שהוא הכיר את 'הספרים המדויקים מספרד' ו'הלכות הרא"ף' שהזכירם ר"י מלוניל)

י. מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות – הנחת הגמ'

הקושיא: מדוע דקדק מדקתני אבות ולא מהסיפא המפורשת יותר – 'הצד השווה'.
 [אין כשל כלשהוא בטיעון הגמ', אך היה יכול להסיק את המסקנה מהנחה יותר חזקה. היה ניתן לתרץ שהגמ' העדיפה לדקדק מהמילה הראשונה במשנה]

מהר"י כ"ץ

מהדיוק 'אבות' ניתן להסיק מסקנה יותר רחבה: לכל אב יש תולדה.

דגשים:

- א. קושיא זו אינה מוצאת כשל בטיעון עליו היא מקשה. היא רק מצביעה על כך שאת המסקנה היה ניתן להסיק בצורה פשוטה יותר מהנחה אחרת.
- ב. לאור האמור לעיל התירוץ חותר למצוא את העדיפות שבהנחה הקיימת על זו האלטרנטיבית.
- ג. מהר"י כ"ץ הוא יחידאי בקושיא ותירוץ זה.

יא. תולדותיהן כיוצא בהן או לאו – הנחת המקשן

הקושיא: ממחלך הסוגיא משמע שכשיש דמיון בין האב לתולדה – פשוט לגמ' שתולדותיהן כיו"ב, ואילו בשאלה כאן משמע שספק הוא.

מהר"י כ"ץ: הספק נובע מחילוקו של רב פפא. הדבר יוצר בעיה מבחינת היחס בין המקשן לתרצן וע"ז י"ל שהמקשן והתרצן חד הם, כסוגיא בריש אלו מציאות.

דגשים:

- א. בקושיא: התייחסות למקשן כמ"ד, ובירור סברתו.
- ב. בתירוץ: מתאחדים המקשן והתרצן. כלל פילולוגי. השוואה וחיזוק ממוקבילה.
- ג. מהר"י כ"ץ יחידאי בקושיא ובתירוץ.

יב. אבות ותולדות - השוואה לשבת

הקושיא: מדוע בשבת (קג ע"ב) נצרכנו לפסוק ('הנה אבות, מהנה תולדות') לרבות תולדות, ואילו בנוזיקין מסתפקים בסברא?

מהר"י כ"ץ

שבת היא היוצאת דופן, כיוון שהאבות נלמדו ממה שנשמך למלאכת המשכן, ולכן היתה הו"א למעט תולדות.

דגשים:

א. השוואה בין סוגיות. אין כאן סתירה, אך יש דרישה לזהות בין שני עניינים.

ב. מהר"י כ"ץ יחידאי

יג. ומאי איכא בין אב לתולדה – השייכות לסוגייתינו

הקושיא: כיצד מחלוקת ר"א ורבנן תורמת למהלך הסוגיא?

[ההנחה: שיקולי העריכה של הגמרא אינם אסוציאטיביים]

מהר"י כ"ץ

גם לגבי נזיקין יש להסתפק אם חייב אתולדה במקום אב.

[צ"ע שלפ"ז, כיוון דהלכה כרבנן, לא יתחייב אם נגח ואח"כ נשך? !]

דגשים:

א. יש למצוא בכל חלק של השו"ט תרומה למטרת הדיון של הסוגיא.

ב. מהר"י כ"ץ יחידאי.

יד. אאב מיחייב אתולדה לא מיחייב - נוסח קשה

הקושיא: קושי מסברא, כיוון שהם שווים לחיוב מה מקום לחייב על אחד מהם ולפטור על השני.

[הקושיא היא על הנוסח שבכותרת, ולא כפי שלפנינו]

רש"י

גורס כלפנינו, אך מפרש שהחייב הוא רק על האב ולא על התולדה, כך שהקושיא על פירושו היא

אותה קושיא (ועיין בספר שנו"ס).

תוס' תלמיד [בשם רבי]

תיקון הנוסח לכפי שלפנינו. [הנוסח הקשה הובא בשם 'אית ספרים דגרסי בהו' (וכ"ה בכ"מ), כך שאין כאן מחיקה של נוסח מקובל יחידי (בניגוד אולי לנוסח 'וממונד' לעיל)].

מהר"י כ"ץ

מניח את הנוסח הנ"ל. מקשה מזווית שונה (במובלע): אמנם היתרון של נוסח זה הוא שהתירוץ של הגמ' מבדיל בין אב לתולדה (ומרש"י מוכח שכך פירש את תירוץ הגמ' למרות שלא זה הוא הנוסח שהיה לפניו, ועיין בשנו"ס), אך כיוון שיש גם אפשרות לפרש הלכה זו שהחיוב באחד הוא על שניהם גם יחד ואז הקושיא לא מתורצת, מי מכריח אם כן שהפרשנות של הגמ' היא הנכונה? התירוץ: חייבים לפרש שאתולדה לא מיחייב, שהרי כשיש כמה אבות הם לא מתאחדים. [התמודדות מורכבת. ראשית הוא חושף את המניע לנוסח הקשה, שהוא: תירוץ הקושיא, ומכאן עיקר בעייתו היא לא הסברא ההפכית כשלעצמה (אותה הוא כלל לא מזכיר!) אלא עצם האפשרות לפרשנות שונה, המערערת את כוחו של התירוץ. מחיקת הנוסח לא תעזור לו, שהרי קושיית הגמ' לא תתורץ, ולכן הוא מכריח את סברת הגמ'.]

דגשים:

א. תוס' תלמיד מקשה בפשטות: הנוסח שלפניו מתנגד עם הסברא הפשוטה! ומכאן הוא בא ומוחק.

ב. מהר"י כ"ץ רואה את השיקולים לכאן ולכאן, ולכן אינו יכול למחוק את הגירסא. הוא אינו משתמש (כי אינו צריך?) בקושיית הסברא.

טו. שאלת הגמ': 'ומאי איכא בין אב לתולדה', נפק"מ או הגדרה

הקושיא: תירוץ הגמ' (לשיטת רבנן) מוצא נפק"מ בין אב לתולדה, אך עדיין חסרה שאלת ההגדרה. לעומת זאת לר"א התירוץ הינו הגדרה בלבד.

תוס' תלמיד

הקושיא: התירוץ לשיטת רבנן חסר את ההגדרה

תירוץ א': התירוץ לקמן לשיטת ר"א הוא גם לשיטת רבנן

תירוץ ב': אכן אין הבדל מהותי בין אב לתולדה

[תירוץ א' פותר את הקושי ע"י 'טיפול' בשו"ט, משא"כ תירוץ ב' המערער על הנחת היסוד ומחדש הבנה במושג של אב מול תולדה]
 [לא מופיעה השאלה היסודית: מה הגמרא מחפשת? תחת זה יש קושיא ממנה ניתן ללמוד שלפחות בשלב הקושיא רבינו הניח שהגמ' מחפשת אחר הגדרה. בתירוץ הראשון הוא הסכים לכך (אך עדיין מהתירוץ עולה שגם הנפק"מ מהווה אתגר וצ"ע). ובשני ערער על כך, וסובר שהגמ' מחפשת רק נפק"מ].

תוס' ר' ישעיה

הקושיא: כנ"ל

התירוץ: 'ולשינויא בתרא ניחא'.

[לא ברור אם כוונתו כתוס' תלמיד. נר' יותר שכוונתו שאכן בשלב זה התירוץ חסר, אלא שבתירוץ הבא חוזרים אנו מהתירוץ הראשון, והוא לכו"ע, וראה לקמן בסעיף כ בתוס' תלמיד]

תוספות רא"ש

הקושיא: לא מנוסחת. מסגנון הדברים עולה כי הקושיא כנ"ל.

התירוץ: כנ"ל בתוס' תלמיד (תירוץ א'). המייחד את תוס' רא"ש הוא הרחבת התירוץ מבחינת יישומו לכל אורך מהלך הסוגיא. [וכ"כ הרמב"ן, שבת, צ"ו ע"ב]

תור"פ (השלמה החדית של הספר והשיטמ"ק)

הקושיא (בשם רבינו יהודה או גור אריה): מניח כי הגמ' מחפשת דווקא נפקותות (בעקבות התי' הראשון). ולכן מקשה על התירוץ השני (בשיטת ר"א).
 התירוץ: מקבל שהגמ' מחפשת אחר הנפקותות, ומסביר שהתי' השני מכוון לנפק"מ של התראה. מתוך כך מקשה על מה שלא ת"י כך לרבנן, ועונה שעדיפא ליה לחדש את הא דאב ותולדה מחייב חדא. [וכ"ה בנדפס כתירוץ השני לקושיא מהתראה, ראה לקמן סעיף יח]

דגשים:

א. בדיקת היחס בין הקושיא לתירוץ, המתבססת על הבחנה בין הגדרה לנפק"מ.

- ב. היחס בין שני התירוצים של תוס' תלמיד: הראשון מקבל את הנחות המקשן, ומחדש בשו"ט, השני מערער על הנחות המקשן ומחדש ברובד המושגי. מזווית אחרת: ניתן לראות את הקושיא כעימות בין הטקסט לסברא ואז התירוץ הראשון מתאים את הטקסט לסברא, ואילו השני מתאים את הסברא לטקסט.
- ג. היחס בין רבינו פרץ לשאר (בייחוד לניסוח של התוספות רא"ש): לר"פ היחס בין שלבי השו"ט (הקושיות והתירוצים) יותר 'חלק' (שני התירוצים מתרצים אותה קושיא), אך על ההסבר של התירוץ השני ניתן לכאורה להקשות כי העיקר חסר מן הספר.
- ד. המשך: לר"פ ההסבר בתי' השני פותר גם את הקושיא המפורסמת מהתראה (ראה לקמן), כך שהוא פותר קושיא אחת בעזרת רעותה (ותמוה שבדיבור הקודם בתור"פ העוסק בקושיא מהתראה לא מוזכר כלל תירוץ זה, וכן בדיבור זה לא מוזכרת כלל הקושיא מהדיבור הקודם).

טז. 'ולר"א דמחייב אתולדה במקום אב' – מקור הנחת הגמרא בקושייתה

הקושיא: מדוע מניחה הגמרא שלר"א יש בשבת אבות ומלאכות? או: חיפוש מקור להנחת הגמרא על שיטתו של ר"א

תוס' תלמיד [מפי רבי]

הקושיא לא מנוסחת

התירוץ: המקור הוא ברייתא בכריתות טו ע"א יר' אליעזר מחייב על ולדי מלאכות במקום אבות מלאכות'.

תוס' הי"ר ישעיה [אומר רבי]

הקושיא מנוסחת

התירוץ: משאלת ר"ע לר"א במשנה בכריתות (טז ע"א) 'אם עשה אבות ותולדותיהן אי מחייב שתיים' ותשובתו של ר"א 'דמחייב שתיים משמע דאיהו נמי אית ליה אבות ותולדות' [בנוסח במשנה לא נזכרו האבות והתולדות אלא 'בעושה מלאכות הרבה בשבתות הרבה מעין מלאכה אחת בהעלם אחת, מהו? חייב אחת על כולן, או חייב על כל אחת ואחת?]

רמב"ן (שבת צו ע"ב)

'גמרא גמיר לה דכולהו רבנן קרו להו אבות וקרו להו תולדות'

דגשים:

א. תוס' תלמיד ותוס' הר"ר ישעיה עונים תירוץ דומה שניהם בשם 'רבי' – האם יש קשר

ביניהם?

ב. נראה שתירוציהם שונים, אם כי איני בטוח בכך

ג. הרמב"ן היחיד (?) שמקשה אותה קושיא אך לא מוצא מקור אלא 'גמרא גמיר לה',

ואולי תירוץ מסוג זה (אינו מנסה לתרץ בעצמו אלא מסתפק בקביעה היסטורית) מתאים

יותר לספרדים

יז. ור"א דמחייב אתולדה במקום אב – השוואה לניתוח שיטת ר"א בכריתות

הקושיא: ממחלוקת רבה ורב יוסף בכריתות עולה שיש נפק"מ בין אבות לתולדות גם לשיטת

ר"א

תוספי הרא"ש

הקושיא: לפרשנותו של רב יוסף את שיטת ר"א בכריתות אם עשה אב אחד פעמיים חייב

אחת משא"כ באב ותולדה, ועדיין קיימת נפק"מ. הקושיא לא מנוסחת ככזו.

התירוץ: אין זו נפק"מ שכן אב אחד פעמיים הכל מלאכה אחת אבל אב ותולדה מקביל לשתי

אבות ושם אין נפק"מ

תוס' שאנץ

הקושיא מנוסחת בין אליבא דרבה ובין אליבא דרב יוסף.

התירוץ: כנ"ל

רמב"ן (שבת צו ע"ב)

הקושיא מנוסחת באופן סתמי

התירוץ: המקשן בגמרא רוצה שגם התולדות ייחשבו לאבות בפני עצמן, כך שהדין הנ"ל לא משנה (בעצם התירוץ זהה לתירוצים לעיל, רק שהוא שולל הבנה מוטעית של המקשן בגמרא, דהיינו שהמקשן רצה שכל התולדות של אב מסויים ייחשבו לאותו אב. התוס' לעיל הניחו מראש שלילה זו)
גם הרשב"א שם כתב כך

דגשים

- א. דקדוק בסוגיא מקבילה הנרמזת בסוגיא המקומית
ב. ברמב"ן וברשב"א ישנה הבהרה של הנחות המקשן בגמרא

יח. החילוק בין אב לתולדה – ההתראה

הקושיא: מדוע לא הזכיר שהנפק"מ בין אב לתולדה (לשיטת רבנן או ר"א) היא שצריך להתרות על התולדה משום האב?

תוס' תלמיד

הקושיא: 'אמאי לא קאמר לרבי אליעזר' [מתאים לתירוצו הראשון בסעיף הקודם שעדיף יותר למצוא נפק"מ ולא הגדרה]

אין תירוץ!

[חוסר התירוץ (לאור ריבוי התירוצים לקמן) מעיד על קדמותו של הטקסט].

נדפס

הקושיא: לפי הד"ה 'ולר"א אמאי קרי ליה אב' יוצא שהקושיא היא לשיטת ר"א.

תירוץ א: ניתן להתרות על התולדה גם בשמה.

תירוץ ב: זה גופא תירוץ הגמרא 'הך דהוה וכו'.

תירוץ ג: נוטע ומבשל מתרים בהם משום עצמם למרות שאינם מנויים בפרק כלל גדול.

[לכאורה היה נראה שהתירוץ השלישי משמש מעין ראיה לראשון (אך עיין לקמן שלא משמע

כן מהתוס' האחרים). היחס בין התירוצים: הראשון (והשלישי כנ"ל) מערער על חידושו של

המקשן, ואילו השני מקבל את חידושו של המקשן ומעבד את הטקסט שלפנינו להתאימו לכך (ערעור הנחות יסוד).]

תור"פ

הקושיא: כמו בנדפס. דגש בנקודה שצריך להתרות דווקא משום האב ולא משום התולדה, וזוהי הנפק"מ שבין אב לתולדה.

[מסגנונו (וכן מהנדפס) מתבאר שהקושיא נעוצה בעובדה שלא ניתן להתרות על התולדה משום עצמה, שזוהי נפק"מ בין אב לתולדה. ממילא התירוץ מסתפק בכך שיש אפשרות להתרות בה משום עצמה, למרות שעדיין יש הבדל שבתולדה ניתן להתרות גם משום האב, וראה בתוספי הרא"ש]

תירוץ א: כנ"ל תי"א בנדפס.

תירוץ ב: החילוק בהתראה הוא רק לשיטת רבנן ולא לר"א. (וכ"כ הרמב"ן והרשב"א והריטב"א בשבת צו ע"ב)

תירוץ ג: כנ"ל תי"ג בנדפס. ישנה הפרדה ברורה בין התירוצים ('דאפי' את"ל שצריך להתרות התולדה משום האב דוקא')

[התירוץ השני מקבל את חידושו של המקשן שזו נפק"מ אך מערער על הנחת היסוד שהגמי בשבת היא לכו"ע].

תוספי הרא"ש [ובדומה גם בתוספות רא"ש לשבת עג ע"ב]

הקושיא (נר"מ הקשה', וכנראה שגם התירוצים לקמן הם משמו): מהד"ה נראה שהקושיא היא על ר"א. הקושיא עולה בשתי נימות שונות על פי שתי הבנות שונות את דין ההתראה, ועל כל אחת תשובתה בצדה.

קושיא א: על בסיס ההבנה שניתן להתרות על תולדה הן משום אב והן משום תולדה

תירוץ: כיוון שעל התולדה ניתן להתרות משום שניהם – חומרא היא גביה

קושיא ב: על בסיס ההבנה שניתן להתרות על תולדה רק משום אב

תירוץ: כנ"ל תי"ג בתוספות עם ביאור הכוונה, שכיוון שקיים ליה לתלמודא שאין הן אבות, ומאידך צריך להתרות בהן משמם – יוצא שאין זה כלל המחלק בין האבות לתולדות. מהפרדת הקושיות יוצאת הפרדה בין שני התירוצים.

[הלשון לכל אורך הדיבור 'דלהכי קרי ליה אבי', 'לא קרי אבי וכדומה בניגוד לתוס' האחרים שהלשון היא 'נפק'ימי]

תוספות שאנץ

הקושיא: על ר"א. סגנון: 'נפק'ימי.

תירוץ א: כמו תי' א בנדפס (כך נראה לי להסביר את הוכו' של השיטמ"ק)

תירוץ ב: כמו תי' ג בנדפס. [מלשון הקישור ביניהם 'ומיהו בלאו הכי לא קשיא מידי' יוצא שמדובר בשני תירוצים נפרדים כנ"ל]

תירוץ ג (ויש מתרצים!): כמו תירוץ ב בנדפס עם תוספת המסבירה מדוע הגמ' לא תי' כך לרבנן

תירוץ ד: כמו תי' ב בתור"פ

תוס' ה"ר ישעיה

הקושיא: על ר"א. מלשון הקושיא עולה כמו ההבנה הראשונה בתוספי הרא"ש.

תי' א: עדיין היתה חסרה ההגדרה מי אב ומי תולדה.

תי' ב (בשם רבינו נתנאל): קושיית הגמ' היא על ההגדרות שבמשנה בשבת העוסקת בחיוב חטאת, ושם לא שייך התראה, ואף הדיון לר"א הוא על חיוב חטאת.

סכום

ניתן לסווג את התירוצים השונים לפי ההבנה שהקושיא היא עימות בין המשתמע מסוגייתינו מצד אחד (אין נפק"מ בהתראה) לבין המשתמע מהסוגיא בשבת קלח.

1. תירוץ המתקן את ההבנה בסוגייתינו: גם סוגייתינו מסכימה לנפק"מ שבהתראה וזו

כוונת הגמ' בתירוצה (נדפס; תוס' שאנץ)

2. תירוץ המתקן את ההבנה בסוגיא בשבת: אפשר (ולא: צריך) להתרות על התולדה משום

האב (נדפס; תור"פ; תוספי הרא"ש כאן ותוס' רא"ש בשבת; תוס' שאנץ)

3. תירוצים המתמקדים בקשר שבין שתי הסוגיות: ההתראה אינה יכולה להוות נפק"מ כי

היא חומרא לתולדה (תוספי הרא"ש כאן ותוס' רא"ש בשבת); ההתראה אינה נפק"מ כי

יש יוצאי דופן כמו נוטע ומבשל (נדפס; תור"פ; תוס' שאנץ; תוספי הרא"ש כאן ותוס'

רא"ש בשבת); ההתראה אינה יכולה להוות נפק"מ כי היא אינה נוגעת לחיוב חטאת

(רבינו נתנאל בתוס' ה"ר ישעיה); הסוגיא בשבת היא אליבא דרבנן, סוגייתינו אליבא דר"א (תור"פ; תוס' שאנץ); ההתראה אינה יכולה להוות הגדרה (תוס' ה"ר ישעיה).

דגשים:

- א. קושיא מסוג אלטרנטיבה
- ב. העדר תירוץ בתוס' תלמיד בניגוד לריבוי תירוצים באחרים (מעיד על קדמות?)
- ג. בתוס' רא"ש - שתי אופציות לקושיא, והתירוצים בהתאמה
- ד. לאור הסיכום דלעיל: ניתן לראות שרוב התירוצים, וודאי רוב המופעים שלהם, הם בקטגוריה השלישית שלא משנה את ההבנה של אף אחת מהסוגיות אלא מתמקדת בהנחה שקישרה בין הסוגיות, ופורכת אותה מטעמים שונים, אם כי תירוץ 2 מופיע מס' רב של פעמים, אך גם תירוץ זה אינו משנה את ההבנה 'הצמודה' של הטקסט אלא רק את ההשלכה שלה.

יט. החילוק בין אב לתולדה – צירוף לשיעור

הקושיא: מדוע לא אמר שהנפק"מ היא שאב ותולדה מצטרפין לשיעור

תוס' מהר"י כ"ץ

הקושיא: בשם הר"ר יחיאל (מפריז?)

התירוץ: כיוון שהנפק"מ היא רק בהוצאה והכנסה ולא בשאר מלאכות.

דגשים:

- א. קושיא מסוג אלטרנטיבה
- ב. כנראה מתבסס על הירושלמי שבת ג ע"א (ראה אפיקי ים ח"ב סימן ד ענף י), אך לא הזכיר זאת.

כ. הך דהוה במשכן חשיבא – היחס בין שני הקריטריונים

קושיא (נסתרת): מדוע צריך התרצן להוסיף את החשיבות?

או: בירור היחס בין שני הקריטריונים הנזכרים בתירוץ הגמרא

תוס' תלמיד

הקושיא (נסתרת) מה בא להוסיף ב'חשיבא'?

תירוץ א: לאפוקי שובט ומדקדק, ע"פ שבת עג ע"ב (בעיקרו של דבר התירוץ הנוכחי מניח שצריך את שני הקריטריונים)

קושיא היוצאת מהתירוץ האחרון: הרי לר"א אין קפידא במס' האבות

תירוץ: תירוץ הגמ' הוא גם לרבנן, שבא להחליף את התירוץ הקודם

קושיא הנובעת מהתירוץ האחרון: אם תירוץ הגמ' מחליף את התירוץ הקודם – מדוע לא אמרה הגמ' 'אלא'.

תירוץ: 'אלא' שייך כשמתרצים אמורא מסויים, ולא סתמא דגמרא.

תירוץ ב: לא גורסים 'חשיבא', כך שיש קריטריון יחיד: המשכן.

תירוץ ג: גורסים 'חשיבא' אבל הפירוש הוא לא תנאי נוסף אלא תיאור של התנאי הקודם: מה שהיה במשכן הוא חשוב ולכן הוא אב. המשמעות של תירוץ זה זהה לתירוץ הקודם.

ההשלכה: גם שובט ומדקדק הם אבות.

נדפס

הקושיא: לא מנוסחת קושיא. מההמשך נראה שהקושי הוא מעין מה שכתבתי בראש העמוד, וראה לקמן.

תירוץ א: הקריטריון היחיד הוא קריטריון החשיבות [וצריך לפרש: מי שהיה במשכן **חשוב** הוא אב לאפוקי מי שלא היה חשוב אבל לא לאפוקי מי שלא היה במשכן]. ההשלכה: לאפוקי הכנסה ומושיט בדיוטא אחת.

תירוץ ב: אית דגרסי 'חשיבא ... ולא חשיבא', ולפי"ז שני הקריטריונים נצרכים (ויעויין במהרש"א שהכריח את פרשנותם). נראה שפתרון הקושי דלעיל הוא שכך היא האמת ההלכתית שצריך שני תנאים להיחשב אב.

[מכך שתוסי' לא התנסחו בסגנון מפורש של תירוץ הקושיא נראה שלא היתה כאן קושיא במובן הרגיל אלא יותר התמודדות עם נוסח מעורפל מעט של הגמ', כשמטרתם היא לנתח את ההשלכות העולות מהאפשרויות השונות.⁷]

תור"פ

הקושיא (בהנחה שהקריטריון היחיד הוא המשכן): הרי מושיט וכו' לא נחשב לאבות?
התירוץ (לכך נראה דגרסינן): צריך לגרוס 'וחשיבא .. ולא חשיבא', כך שיהיו שני קריטריונים.

תוס' שאנץ

הצגת נוסח ממנו משמע שהקריטריון היחיד הוא המשכן
קושיא על נוסח זה: והרי הכנסה לא נחשבת לתולדה?
הצגת נוסח ממנו משמע שצריך את שני הקריטריונים. [אין כאן ניסוח של קושיא ותירוץ (כמו בתור"פ) אלא הבאת נוסח, קושיא עליו, הבאת נוסח אחר, יישוב על פיו].
נוסח שלישי: כתיבא – אב, לא כתיבא – תולדה. הסבר: משום הוצאה נקיט.

נדפס (שבת צו ע"ב)

הצגת שני נוסחים מהם משמע שצריך גם חשיבות או רק חשיבות
השלכה: היו מלאכות במשכן שאינן אבות כמו מנכש ומשקה זרעים

⁷ בחכמת שלמה מובא גיליון על תוס' זה ובו אפשרות שלישית, הוזה לתירוץ ג' של תוס' תלמיד (אמנם על בסיס נוסח אחר, וכן איתא בשבת צו ע"ב תוד"ה ולר"א), אך מופיעה שם קושיא על אפשרות זו מכך שמצינו מלאכות שהיו במשכן הנחשבות תולדות (שובט מדקדק הכנסה מושיט בדיוטא אחת), כך שמסתבר שזו הסיבה שבנדפס לא מופיעה האפשרות זו. כמו כן מהמהרש"א שציינו אליו בפנים עולה שקושיא זו עמדה בבסיס פרשנותם של תוס' לנוסחה האחרת שהביאו. יש לציין שבתוס' תלמיד תירץ את הקושיא משובט ומדקדק בכך שאמר שאין כוונתו שיהיו אבות בפני עצמן אלא הם גופא אבות כמו אורג וכו' וכן משמע מרש"י, שבת עה ע"ב.

הצגת נוסח שלישי ממנו משמע שצריך רק משכן

השלכה: אין תולדות שהיו במשכן

[אין בקטע זה של תוס' קושיא ותירוץ. אין התמודדות עם הקושי העולה מהנוסח האחרון.]

תוספות הרא"ש (שבת שם)

ניגוד בין הכנסה למושיט שאינן חשובות ולכן נקראות תולדה לבין הוצאה שחשובה ולכן נחשבת

לאב

[אין ניסוח של קושיא ותירוץ, אלא התמודדות עם השלכות הטסט. מדבריו נראה שהחשיבות היא

קריטריון הכרחי ואולי אף בלעדי, כשיטת הנדפס בב"ק וכתחילת דברי הנדפס בשבת.]

רמב"ן (שבת שם)

מפרש את הנוסח כמו תירוץ ג' של תוס' תלמיד (רק משכן)

מתרץ את הקושי משובט וכו' בשני אופנים: אן שלר"א הם אבות בפני עצמם או שהם נכללים

באבות האחרים אך הם עצמם גם חשובים אב

מקשה על הנוסח האחר שמשמעותו שצריך שני קריטריונים, מסברא שהמשכן לבדו גורם

לחשיבות, ובייחוד שלר"א אם תחשיבם כתולדה לא השגת את המטרה שבעצם הרי הם נחשבים

כאב בפני עצמם, ולכן וודאי שלר"א כל מי שהיה במשכן נחשב לאב.

דגשים:

א. התמודדות עם נוסחים שונים שהיו קיימים לפני בעלי התוספות

ב. בחלק (תור"פ) הכרעת הנוסח מתוך קושיא של סברא

ג. תוס' תלמיד מתמודד עם קושי הפוך מאשר הקושי של שאר התוס', ומתוך כך סובר

שלר"א מספיק רק משכן

ד. בתור"פ ותוס' שאנץ מתקשים בקביעה שהקריטריון היחיד הוא משכן מתוך הסוגיות

שהיו תולדות במשכן, ומתוך כך מכריעים שיש שני קריטריונים, וכן נראה הנטייה של

הנדפסים

ה. הרמב"ן מקבל את דברי תוס' תלמיד ומתרץ את הקושי שיש חילוק בעניין בין ר"א

לרבנן

ב ע"ב

כא. אב מטמא אדם וכלים – ולא 'בגדים'

לא מנוסחת קושיא. אולי היה לפנייהם נוסח 'בגדים' אותו הם רצו לשלול (ראה לקמן בראב"ד), או אולי היה קשה להם למה לא נקט בגדים כלשון התורה. אלא שבכל המקורות מופיע המונח 'גרסינן', מה שמסייע לאופציה הראשונה.

תור"פ

התירוץ: אם היה כתוב בגדים היה משמע שהאב מטמא את האדם והאדם מטמא את הבגדים שהוא לבוש בהם. וזה אינו נכון לכל האבות רק לשרץ ונבילה.

תוס' שאנץ

התירוץ: כנ"ל, אך לא מוסברת הבעייתיות שבהו"א (היה אולי ניתן להבין אחרת מר"פ: שלא מטמא כלים באופן ישיר, אלא רק דרך האדם).

נדפס

כמו תוס' שאנץ

רשב"א

כנ"ל.

נוסחת הראב"ד: 'אדם ובגדים', וכ"ה בכ"י המבורג (דק"ס אות ט).

דגשים:

א. חסרה קושיא. אולי המניע לדיון הוא ענייני נוסח. אולי קושיא. ראה למעלה.

ב. הראב"ד לא דן בנושא וגורס הפוך, אך הרשב"א כתוס'.

כב. תולדותיהן לאו כיוצא בהן – יוצא דופן

הקושיא: הרי חרב הרי הוא כחלל, וא"כ הוא הדין שחרב שנגע במת הרי הוא אב כטמא מת!

תוס' תלמיד

התירוץ: כיוון שחרב הוא יוצא דופן בודד לא פסיקא ליה למיתני

נדפס:

התירוץ: אינו כיוצא בו לגמרי, כיוון שאינו עושה חרב אחר כיוצא בו. ע"פ ר"ת בריש אהלות.

תור"פ:

כנ"ל בנדפס. בקושיא נוסף המימד ההשוואתי: כמו שגבי נזיקין אמר ר"פ יש מהן כיוצא בהן וכו' – גם כאן היה צ"ל כן.

תורי"ד

החרב הוא כמת לעניין שמטמא את הנוגע בו טומאת שבעת כחלל, אך אינו כחלל שאינו מטמא במשא (את הנושא)

גליון

התירוץ: לא היה צורך לשנות את היוצא דופן של טומאות, כיוון שמשנה מפורשת היא במסכת אהלות, משא"כ בניזיקין שצורות ברייתא היא ומחלוקת.

דגשים:

- א. מתוס' תלמיד ומהנדפס הקושיא נראית כמציאת מקור הסותר את סוגייתינו, אך מתור"פ רואים שהיא נעוצה גם בהשוואה פנימית של חלקי סוגייתינו.
- ב. תירוצו של תוס' תלמיד פשוט, אינו פורך את הנחות המקשן. תירוצם של הנדפס ותור"פ ותורי"ד למדני (פיתוח מושגי) - פורך את ההנחה.
- ג. תירוצו של הגיליון דומה מבחינה זו לתוס' תלמיד – שניהם אינם משנים את המושג אלא מסבירים את הפשט בסוגייתינו.

כג. אר"פ יש מהן כיוצא בהן וכו'

הקושיא: למה אמר י"ש מהן לאו כיוצא בהן' והרי זה רק אחד, והיה צ"ל כולו כיוצא בהן
לבד מצרורות דרגל

תוספי תוספות להרא"ש

תירוץ א: ר"פ חשב שימצא יותר, ונו"נ כמו הסוגיא עד שמצא רק אחד
תירוץ ב (מצאתי כתוב בשם הר"יונה): צרורות יש לכל ג' האבות שבשור

דגשים:

א. תוספי תוספות להרא"ש הוא המקור היחיד לקושיא

ב. תירוץ של הרא"ש מטפל בטקסט, משנה את השו"ט. התירוץ של רבינו יונה משנה את
המושג.

כד. ת"ר ג' אבות נאמרו בקרן – ההשתלבות בסוגיא

לא מנוסחת קושיא. ואולי הקושי הוא שהגמ' לא הסבירה את דברי ר"פ על התולדות ועברה לדון
באבות.

תור"פ

התירוץ: הברייטא באה כדי לפרש דברי ר"פ

נדפס

כנ"ל

דגשים

א. תוס' מצריך קשר הגיוני בין שלבי הסוגיא

ב. היחידים שדנו בזה הם הנדפס ותור"פ

כה. אין נגיחה אלא בקרן שנאמר ... – הצורך בפסוק

הקושיא: מדוע הגמרא לא הקשתה כאן כמו לקמן על שו"ר שלכאורה א"צ בפסוק

תוס' תלמיד (לקמן ריש ג ע"א)

התירוץ (מפי רבי): עיקר קראי לא באו לזהות את הקרן אלא ללמד על תלושה ומחוברת.

תוספי הרא"ש

תירוץ א (בשם הר' מאיר): צריך את הפס' של של צדקיה ללמד שאף על תלושה חייבים, וכדי שלא

נטעה שמחוברת לעולם מועדת הביא גם את הפס' בכור שורו וכו'

תירוץ ב (בשם עצמו?): מטרת הפס' בשו"ר שונה ממטרתו בקרן. באחרון הוא מבאר את פעולת

הנגיחה (מסביר פשט ב'כי יגח'), ואילו בשו"ר הוא רק מוצא הקשר לפעולה. כיוון שהקשר זה יכול

להילמד מהשאר ללא הפס' קשה קושיית הגמ'.

תור"פ (מובא בשיטמ"ק כאן, ובספר לקמן בריש ג ע"א)

תירוץ א: כתירוץ הר"מ

תירוץ ב: היתה הו"א שנגיחה היא נגיפה

קושיא על תירוץ ב (מתלמיד ר"פ עצמו?): מ"מ הייתי למד שמדובר בתולדת קרן

דגשים:

א. קושיא אופיינית – השוואה לקושיא מקבילה בסוגיא

ב. סוג תירוץ אחד הוא, שלגמ' יש צורך מיוחד במציאת פס' לקרן (תוס' תלמיד, הר"מ

ור"פ). סוג שני הוא שהפס' של קרן אינו מספק אותה דרישה כמו הפס' של שו"ר

(רא"ש?)

ג. לא מופיע בנדפס ובתור"פ, למרות שמובא בשם ר"פ בשיטמ"ק

כו. דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן

לא מנוסחת קושיא. דוגמא מובהקת לשאלה: מה זה 'קבלה'?

תור"פ

תשובה א: מלשון קבילה – צעקה. ראייה מהתרגום אונקלוס (שמות כב: כב)
תשובה ב (וי"מ): מלשון קבלה מסיני שכולם קיבלו ממשה רבינו. ראייה מפס' בישעיה מח: טז

דגשים:

א. שאלה ולא קושיא

ב. תור"פ - יחידאי

ג. שימוש בפס' ובתרגום

כז. דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן – מדוע?

הקושיא: לא מנוסחת. נראה שבא לענות על השאלה מה טעם הכלל?

תוס' תלמיד

המקור לדין הוא הסוגיא בריש מגילה (ג ע"א) אלה המצוות שאין נביא וכו'

דגשים:

א. אין קושיא. המניע: בקשת נימוק.

ב. היחיד שעוסק בכך – תוס' תלמיד.

כח. אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא – מניין?

הקושיא (במהר"י כ"ץ מובאת הקושיא בשם ר"י והתירוץ בשם ריצב"א ומשמע שהמקשה הוא ר"י הזקן, אך ראה לקמן ברשב"א שמשמע שכבר ר"ת תירץ): כיצד היינו לומדים שמחוברת כולה מועדת היא הרי אין לה ממי ללמוד לא מתלושה (דיו) ולא משאר אבות (ראה בפנים)!

תוסי' תלמיד

הקושיא: א"א מתלושה (דיו), וא"א משאר אבות למ"ד סתם שוורים בחזקת שימור קיימי (=רב הונא בדרי"י דאמר לקמן טו ע"א פלגא נוקא קנסא)

תירוץ א (בשם רבי יעקב מקורביל): רב הונא הוציא את שיטתו שסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי מהדין שמחוברת משלמת חצי נזק, ולולי הפסי' (וכאן הדיון הוא לולי הפסי') ההו"א היא שלאו בחזקת שימור.

קושיא על התירוץ (ולא נהירא לרבי): מדף ה לקמן (ע"פ פירושו של ר"ת) עולה, ששיטתו של ר"ה 'קודמת' לפסוק. [ר"ת יוצר את הזיקה בין הסוגיות בדף ו ודף טו]

תירוץ ב: אף לשיטת ר"ה לקמן המחלק בין קרן לשאר נזיקין, עדיין כיוון שגילה לנו הכתוב חיוב מסוים בקרן תלושה וכן חיוב גמור בשו"ר מסברא היינו מדמים קרן מחוברת לשו"ר דאורחיה הוא, דהיינו נזק שלם.

נדפס

תירוץ: המ"ד שפלגא ניזקא קנסא טוען שהברייתא הביאה את הפסוק כדי להוציא מדעת מי שיטעה לסבור שפלגא ניזקא ממונא, ולכן יחייב את המחוברת נ"ש מתחילתה. [יש דגש על ההבחנה בין תירוץ זה לתירוץ של ר"י מקורביל].

תור"פ

מצגי את ה'יתניח' של הנדפס כקושיא ותירוץ.

מקשה על המ"ד פלגא נוקא קנסא.

תירוץ א: שולל את תירוץ של ר' יעקב מקורביל (ללא הזכרת שמו; בשיטמ"ק הדברים מוצגים כאפשרות תירוץ ודחייתו. מעניין שסיבת השלילה אינה זו שבתוסי' תלמיד, אלא מסברא), ומתריך כבנדפס. [ניכר שבנדפס ישנה עריכה מתומצתת של הדברים שבכאן, ושמה בספר היא עריכה מאוחרת מאשר בשיטמ"ק, כך שניתן לראות כאן שלושה שלבים!].

תירוץ ב (וריב"א פירש, וראה לקמן שמסתבר דהיינו ריצב"א): ההו"א היתה שיכי יגף' היינו מחוברת.

קושיא על תירוץ ב (וקשה למשי"ח, ובשיטמ"ק: וקשה להר"ף): מהפסי' משמע ההיפך

שהנגיפה היא התמה והנגיחה היא המועדת.

תירוץ: למרות הקושי היינו נדחקים לומר כך, כיוון שמצינו נגיחה בתלושה.

תוספי הרא"ש

תירוץ (בשם הר"י ממיץ): מקבל את הנחות המקשן: התירוץ כאן הוא רק אליבא דמ"ד פלגא נזקא ממונא (אלא שמ"מ אף למ"ד ממונא ההו"א היתה שמחוברת פטורה לגמרי, כי תלושה היא חידוש ואין לך בו אלא חידוש, ומשאר האבות ומתלושה יחד יצאו קולות שונות עיי"ש), ונקט דלא כהלכתא כי הסוגיא היא לר"פ. [בתוס' תלמיד שלל אפשרות זו מהטעם שזה דלא כהלכתא]

תוס' הרי' ישעיה

תירוץ א (הריצב"א – ומהדמיון למה שהביא תור"פ מהריב"א מסתבר דריב"א היינו ריצב"א!): בשור המזיק מופיע בפס' הן נגיחה והן נגיפה משמע ששניהם שווים. לעו"ז בשור הממית מופיע רק נגיחה (תלושה), ומכאן שדין הנגיפה (מחוברת) שונה. כיוון שא"א לפטרה לגמרי (שהריח אפי' בנזיקין היא חייבת) צ"ל שהיא מועדת מתחילתה. תירוץ ב (הקדוש ר' יעקב דבריאה): זהה לתירוץ של ר"י ממיץ לעיל.

מהר"י כ"ץ

תירוץ (שוב בשם הריצב"א!): מערער על הנחת המקשן: לא נאמר דיה כתלושה, דתלושה אורחיה הוא רק בשלישית ומחוברת כבר בראשונה, כך שהראשונה של המחוברת זהה לשלישית של התלושה.

רשב"א

התירוץ (בשם ר"ת!): הגמ' היא למ"ד פלגא ניזקא ממונא (כר"י ממיץ ור' יעקב דבריאה) קודם לכן הרשב"א מקשה שתי קושיות אחרות על קטע זה בגמ': קושיא א – אם יש חילוק בין מחוברת לתלושה – מדוע לא נטען הפוך שמחוברת כולה תמה, דכל לאפוקי ממונא חומרא לתובע וקולא לנתבע תי' א: פריכת ההנחה: אדרבה בנזיקין ספיקא דידיהו להחמיר כאיסורין תי' ב: לא מסתבר: א"א לפחות מן התלושה דק"ו הוא

קושיא ב (אולי נובעת מהתי' האחרון) – הרי אין עונשין מן הדין כמכילתא

תי – רק בבור אעמ"ה כיוון שחידוש הוא בגי' דברים : אין דרכו לילך ולהזיק, אינו ממונו, הניזק בא לרשות המזיק, אך לא בשאר האבות.
 [לכאורה היחס בין דברי הרשב"א קשה. אם אכן כדברי ר"ת, שדין מחוברת כולה מועדת נלמד משאר האבות אין מקום לקושיות שנלך לקולא או שאעמ"ה].

סיכום

ניתן לנסח את הקושיא בדרך הבאה : לא ניתן ללמוד שמחוברת כולה מועדת מתלושה (משום דיו), ולא משאר האבות (למ"ד קרן לא עדיפא=פ"נ קנסא), ולכן קשה מניין נלמד.
 את התירוץ ניתן לסווג לשלוש קבוצות : א - לומדים מתלושה, ב - לומדים משאר אבות, ג - לומדים ממקור חדש.
 קבוצה א : (1) מחוברת פעם ראשונה אורחיה כתלושה פעם שלישית (ריצב"א במהר"י כ"ץ, ותוס' תלמיד)
 קבוצה ב : (2) הגמ' היא רק למ"ד קרן עדיפא (ר"י ממין בתוספי רא"ש, הקי' ר' יעקב דבריאח בתוס' הר' ישעיה, ר"ת ברשב"א); (3) לולי הפס' גם מ"ד פ"נ קנסא היה סובר שפ"נ קנסא (ר' יעקב מקורביל בתוס' תלמיד); (4) לולי שהתנא היה מביא את הפס' היה טועה הטועה לומר שפ"נ קנסא כנ"ל (תור"פ, נדפס)
 קבוצה ג : (5-6) לומדים מנגיפה בשתי וריאציות (ריב"א בתור"פ וריצב"א בתוס' הר' ישעיה)

דגשים :

- א. קושיא על מצב היפותיטי (לולי הפס'), ולמרות זאת העיסוק בה אינטנסיבי.
- ב. רוב התירוץ פורכים את הנחות המקשן. יוצא דופן הוא הריצב"א (או הריב"א) שמעלה מקור חדש.
- ג. תור"פ מעלה טענה מעניינת ש'חכמים יודעים האמת .. ולהוציא מלבן של שוטים לא איצטריך קרא'. [ונראה שתירוץ של רבינו יעקב מקורביל המובא בתוס' תלמיד חולק על עקרון זה]
- ד. ר"ת המובא ברשב"א אינו מתיישב עם המובא בשמו אצל בעה"ת, ושמה היה שבוש במסירה בדרך לרשב"א.
- ה. אצל בעה"ת יש שתי מסורות שונות בתפקיד של פרשנותו של ר"ת לקמן. לפי תוס' תלמיד פרשנות זו היא הגורם לקושיא שלפנינו. לעו"ז לתור"פ פרשנות זו היא הגורם

לתירוץ, וכעין זה גם ברשב"א, וע"פ הסברא נלע"ד שהפשוט ביותר זה תוס' תלמיד.
[האחרונים נחלקו בשאלה זו, ראה מהר"ם, פנ"י נחל"ד ונימוקי הגרי"ב]

כט. תא שמע בכור שורו – מדוע צריך את הפס' של קרני ברזל דצדקיה?

הקושיא: הגמרא עשתה צריכותא רק לכיוון אחד, והתוס' משלים לכיוון השני (שימוש בכלי המופיע בסוגיא).

תוס' תלמיד

תירוץ א: אי לאו קרא הוה פטרנא תלושה לגמרי. [תירוץ מקביל לתירוץ הגמרא על הקושי
ההפוך].

תירוץ ב: דרך התלמוד להביא כמה פסוקים למרות שרק האחרון נצרך. ראייה משלוש סוגיות
נוספות בהם רק בפס' האחרון נחוץ. [שלילת הנחת היסוד של המקשן: אין צורך בכל הפס', אין
דמיון לקושיית הגמ' לעיל]. [בפסחים שם פירשו התוספות הנדפס (ד"ה ונרות מנר) את הצורך
בשני הפס', וכן בר"ה ג ע"א ד"ה תניא כוותיה דר"י]

תור"פ

כתירוץ א של תוס' תלמיד.

מהר"י כ"ץ

הוא אמינא לחייב תלושה חצי נזק אפי' ביותר מג"פ

מאירי

כתירוץ א של תוס' תלמיד

רשב"א

אינו מקשה קושיא. מוקד הדיון הוא הלכתי: מה דינה של קרן תלושה: כקרן מחוברת (ולא תמה
לעולם. שתי ראיות: א. מכך שהגמ' לא ציינה אחרת. ב. לא גריעא מתולדות הקרן.

דגשים:

- א. קושיא המשתמשת בכלי המופיע בסוגיא עבור נדון אחד לנדון שני.
- ב. התירוץ השני של תוס' תלמיד יוצא דופן: מערער על הנחות היסוד. התירוץ האחר (תוס' תלמיד, תור"פ, מאירי וכעי"ז בתוס' מהר"י כ"ץ) מקבלים את הנחות היסוד.
- ג. הרשב"א דן בעניין אך לא דרך קושיא ותירוץ, אלא דרך הפן ההלכתי.

ל. האי נגיפה נגיחה היא – מדוע לא הפוך?

הקושיא: הטיעון של הברייתא לכאורה אינו מספק. אמנם הכתוב השווה בין נגיחה לנגיפה, ומכאן שהמונחים זהים, אך מי אמר שהנגיפה היא נגיחה ולא ההיפך?

רש"י

הקושיא: מנוסחת כ'וליכא למימר' וכו'

התירוץ: מצינו שנגיחה בקרן מהפס' שהגמ' הביאה.

תוס' תלמיד

הקושיא: מביא סיוע לקושיא מהפסוק 'ונגפו אשה הרה', ונראה שמתמודד בכך עם תירוצו

של רש"י

התירוץ: הפס' ונגפו אשה הרה עוסק בהכאת אבן או אגרוף ולא בהכאת הגוף, ולכן אין להביא

ממנו כל ראיה. [למשי"נ ניתן לומר שהתירוץ חוזר לרש"י]

תור"פ

מתרץ כרש"י

תוספי הרא"ש

מסתברא דסיפיה דקרא אתא לפרושי רישא

תוספות שאנץ

מציינו כבר נגיחה בשור שהזיק אדם ושם לא נזכר נגיפה ובשור שהזיק שור יש גם וגם, ומסתבר שהמופע הבודד (נגיפה) זהה לרוב (נגיחה).

דגשים:

- א. הקושיא 'דורשת' תקיפות מטיעון הגמ'. (כלו' גם למקשן לא טוען שיש טעות בגמ')
 ב. תור"פ (ואולי גם תוס' תלמיד) מתייחסים לתירוץ של רש"י, ולעו"ז תוספי הרא"ש ותוס' שאנץ נוקטים בדרך עצמאית.

לא. מועד לאדם הוי מועד לבהמה – סתירה לשיטת רב פפא לקמן

הקושיא: ר"פ סובר לקמן (לו ע"א) שמועד לאדם ל"ה מועד לבהמה, וזה סותר לסוגייתנו.

תוס' תלמיד

הקושיא בשם יש מקשים'

תירוץ א: סוגייתנו אליבא דרב זביד, שכן ההלכה.

תירוץ ב: פותח בבעייתיות שבתי' הקודם שהרי סוגייתנו היא אליבא דר"פ, ולכן מתרץ שמדובר בסוגייתנו שנגח אדם שור וחמור, ושם מדובר שנגח רק אדם. [זה תירץ ר' שמואל מורדון']

תור"פ

כתי' השני של תוס' תלמיד, בתוספת יישום בתוך המשך סוגייתנו: האדם משלים לשור והחמור כדי שיהיה מועד לכל הבהמות (וזה הפשט: 'מועד לאדם הוי מועד לבהמה'), אך הבהמה לא משלימה אם נגח אדם פעמיים ובהמה בשלישית שיהיה מועד לאדם ('מועד לבהמה ל"ה מועד לאדם')

נדפס

תירוץ א: כתור"פ, אך היישום מעט שונה: האדם משלים כנ"ל, ואילו בשלוש בהמות שונות ל"ה מועד לאדם. [ולכאורה נפק"מ בין שני היישומים אם נגח אדם שור וחמור אי הוי מועד לאדם]

תירוץ ב: הר"ר מנחם תירץ שאחר שהועד לכל חזר בו מאחד מהמינים, ואז אם נותר מועד לאדם (שחזר בו רק מבהמה) הוי מועד גם לבהמה (דחזרה דבהמה ל"ה חזרה), ואילו אם נותר מועד לבהמה (שחזר בו מאדם) ל"ה מועד לאדם. [בהגהות מיימוניות (ד' קושטא) הלכות נזקי ממון פ"א ה"י מובא פירוש זה בשם הר"י אליעזר בשם ר' מנחם, ומכאן הסיק אורבך, עמ' 642, שעורך התוס' הוא ר"א מטודן]

תוס' מהר"י כ"ץ

תירוץ: הפוך מתירוצו של הר"ר מנחם: אמנם אם חזר בו מאדם ונותר רק לבהמה – אז כנ"ל: מועד רק לבהמה, אך אם חזר בו רק מבהמה – אזי הוא אינו מועד כלל אף לא לאדם.

הגהות מיימוניות (קושטא, נו"מ א: י, בשם הרמ"ד)

ערעור על שני התירוצים המובאים בתוס' שלנו, בעיקר בעקבות דחיקתם בפשט, ובסופו של דבר שילוב תירוצו של תוס' תלמיד עם התירוץ של

דגשים:

א. **סתירה בין סוגייתנו לשיטת אמורא יחיד (ר"פ) לקמן לו ע"א**

ב. **שני סוגי תירוצים. הראשון של תוס' תלמיד פשטי, קבלת הנחות המקשן – סוגייתנו אליבא דרב זביד. השני כולל את תירוציהם של ר"ש מורדון (מובא בתוס' תלמיד, ולו שתי וריאציות, של הנדפס ושל תור"פ) ושל הר"ר מנחם (וההפכי לו אצל מהר"י כ"ץ)**

ג. **סוג התירוץ האחרון: דחיקת הפשט בעקבות הקושיא**

לב. אדם זאית ליה מזלא וכו' – סתירה מפרק נגמר הדין

הקושיא: שם (סנהדרין, מה ע"א) הגמ' משווה (ומתוך כך מקשה) בין גובה הבור שהורג לגובה בית הסקילה, והרי לפי סוגייתנו קשה יותר להרוג את האדם [סוג הקושיא: סתירה מקושיית הגמ' במקום אחר, מה שבעצם ניתן לנסח כ: מדוע הגמ' שם לא תירצה כך?]

תור"פ (רק בספר)

תירוץ א: כיוון שנגמר הדין איתרע ליה מזליה

תירוץ ב: כיוון דאיכא התם דחיפה מחלשתו מאד

דגשים:

א. הקושיא מסוג סתירה מקושיית הגמ' במקום אחר, ובמילים אחרות: למה הגמ' שם לא

תירצה כך? חלש יותר מסתירה מאמירה לאמירה

ב. התירוצים לא מנצלים את חולשתה הקושיא, לומר אה"נ, היינו יכולים לתרץ אחרת,

אלא מחלקים בין המקרים.

ג. תור"פ – היחיד שדן בכך

לג. נשיכה תולדה דשן היא – הקושיא והתירוץ

תור"פ בא לשלול פרוש מסויים, לפיו יוצא שהתירוץ לא עונה היטב. איני בטוח שירדתי לסוף דבריו. מה שנראה הוא שיש שתי אפשרויות להבין את הנחתו של המקשן בגמ', האחת, שכיוון שיש מכנה משותף בין שן לנשיכה (העובדה שהנשיכה מתבצעת ע"י השן) לכן היא תולדה של שן, והשניה שכיוון שאין דמיון בין קרן לנשיכה (שזו מתבצעת בקרן וזו בשן), לכן אין היא תולדה דקרן וממילא צ"ל שהיא תולדה דשן. לפי האפשרות הראשונה התירוץ בא לחלק בין הנשיכה לשן, ולפי האפשרות השניה התירוץ בא לדמות בין הנשיכה לקרן. לשון הגמ' בתירוצה נוטה יותר לאפשרות הראשונה (לא שן יש הנאה להיזקה הא אין הנאה להיזקה' – חילוק בין נשיכה לשן). למרות זאת ר"פ שולל את ההבנה הראשונה משום שהתירוץ בגמ' לא עונה על הקושיא (סוף סוף הדמיון לשן, שהוזכר בקושיא, נותר), ומקיים את ההבנה השניה, ואז התי' אכן מתרץ, דהיינו שאכן יש דמיון בין קרן לשן. [ויעויין עוד בסעיף הבא]

לפי האמור יש לראות בדבריו קושיא ותירוץ:

הקושיא: מפשט לשון הגמ' תירוץ הגמ' לא מתרץ את הקושיא

תי': הבנה חדשה של קושיית הגמ', כך שהתי' אכן מתרץ

דגשים:

א. עקיבה אחר היחס בין הקושיא והתירוץ בגמ', הסברת הקושיא לפי הקריטריון אם

התירוץ אכן מתרצה כהוגן.

ב. תור"פ היחיד שדן בכך

לד. שן יש הנאה להזיקה הא אין הנאה להזיקה - הדגשת התכונה השלילית של נשיכה

הקושיא: כיוון שהמטרה היא הגדרתה של הנשיכה כתולדת הקרן, היה מקום לנקוט את התכונה החיובית שלה המדמה אותה לקרן – כוונה להזיק, ולא את התכונה השלילית, המבדילה אותה משן – אין הנאה להזיקה

תוס' תלמיד (מפי רבי)

הקושיא לא מנוסחת, אך נראה שזו כוונתו

התירוץ: משמעות התכונה החיובית של קרן כוונה להזיק אינה אלא העדר התכונות של שן ורגל, הנאה או דרך, ולכן נקט את השורש. [ניתן לכאורה לפרש אמירה זו בשני אופנים: אונטולוגי ואפיסטמולוגי. הראשון: אין לקרן תכונה חיובית. השני: אמנם יש לקרן תכונה חיובית, כוונתה להזיק, אלא שאין אנו יודעים אם כוונתה להזיק אלא דרך העובדה שאין לנו כל מניע אחר בנמצא. הן מתוך הכתוב (סוף סוף במובן הפשוט 'כוונה להזיק' היא תכונה חיובית), הן מההיגיון (המציאות של שור הנוגח בכוונה), והן מלשונו של תוס' נראה כצד האחרון].

תוספי הרא"ש

הקושיא לא מנוסחת.

התירוץ: כדי לשלול את הנשיכה כתולדה של שן, היה צריך למצוא חומרא בשן שאין בנשיכה. [פ"י שאם היה רק מציין שלנשיכה יש חומרא שאין בשן (כוונתו להזיק) עדיין לא היתה נשללת האפשרות שזו תולדה של שן, שהרי אם את החומרות של שן יש גם בנשיכה, מדוע 'נוריד' אותה לקרן ולחצי נזק משום שיש לה עוד חומרא, אך קשה שאם הסבר זה נכון יוצא מכאן יסוד, שאם יש לנזק מסויים הנאה וגם כוונה להזיק הוא יהיה תולדת שן וזה סותר למש"כ הרא"ש בסעיף כ']

דגשים

א. הקושי נובע מדיוק לשוני עדין, מציע אלטרנטיבה.

ב. התירוץ מגדיר מושג

ג. תוס' תלמיד יחידאי

לה. שן יש הנאה להזיקה הא אין הנאה להזיקה – וילמד בצד השווה משן ורגל

הקושיא: מדוע, למרות החילוק של הגמ', לא תילמד נשיכה בצד השווה משן ורגל, ותתחייב נ"ש?

תוס' מהר"י כ"ץ

התירוץ: איכא למיפרך שנשיכה לא מועדת מתחילתה [מניח שמועדת מתחילתה זו תכונה ולא

הדין שמשלמת נ"ש, שהרי את זה גופא בא ללמוד]

קושיא הנובעת מהתירוץ: מדוע הגמ' לא השתמשה בחילוק של מועדת מתחילתה כדי להסביר את

ההבדל בין נשיכה לשן (ובכך גם תיחסך הקושיא של הצד השווה)

תירוץ: המקשן ידע על חילוק זה ולמרות זאת הקשה שעדיין יש דמיון ביו שן לנשיכה, כך

שהתירוץ צריך להיות שונה

דגשים

א. היה ניתן להבין שקושיית המהר"י כ"ץ היא על דין כללי ולא על מהלך של שו"ט, אך

הפשט הנכון הוא שהקושיא באה על תי' הגמ'

ב. תירוץ המוביל לקושיא חדשה

ג. מהר"י כ"ץ יחידאי

לו. לא רגל הזיקה מצוי – סתירה מפרק שני

הקושיא: לקמן (כג:) מעמיד אביי את השן (וצ"ל דה"ה רגל) עליה חייבה תורה במקרים רחוקים

של נפל הגדר או חתרה הבהמה, וא"כ זה לא היזק מצוי

תוספות תלמיד

התירוץ: ההיזק מצוי החיוב לא מצוי.

[אבחנה דקה בתוך המושג, פיתוח מושגי]

[דיון קשור אך שונה יש בראשונים בדף כג ע"ב. הקושיא לא מועלית כסתירה הנ"ל, אלא שדברי אביי סותרים לסוגיות בהם מפורש שאף כשלא גדר הניזק, חייב המזיק. בתוס' תלמיד מפי רבו ובנדפס ותור"פ מופיע התירוץ: אביי לא סובר כך, ואמר דבריו לדיחויא בעלמא, וכ"פ רב אלפס. לעומת זאת בר"ח (שם, וכ"כ הראב"ן, יעויין בש"ך, שצז:א) פוסק כאביי, נגד הרי"ף. והר"י (הובא בתוס' הר"ר ישעיה) חילק בין בתים בעיר שם אדם לא יכול לסגור דלתי ביתו כל שעה ולכן האחריות על המזיק, לבין שדות שם האחריות על הניזק לגדור שדהו, והובאו הדברים ברא"ש. והנה לשיטת התוס' תלמיד (בדף כג) והנדפס ותור"פ לא קשה גם קושית התוס' תלמיד בפרק קמא (ולכן צריך לחלק שמש"כ תוס' תלמיד בפרק קמא זה לא לשיטת רבו), כיוון שאביי לא סבר כך באמת, אך לשיטת הר"ח קשה. ולשיטת הר"י ניתן ליישב שהזיקה מצוי הוא בעיר ולא בשדה.]

דגשים

- א. בעלי התוס' לקמן (כג ע"ב) מעלים סתירה ישירה בין המקרה עליו דן אביי למקרים אחרים. לעומת זאת הסתירה אותה מעלה תוס' תלמיד היא בין מישור ההגדרה למישור הפרטני, דהיינו חוסר התאמה בין ההלכה הפרטית לבין ההגדרה של האב.
- ב. התירוץ של תוס' תלמיד מצמצם את ההגדרה ע"י דקדוק בלשונה.
- ג. התירוץ של תוס' תלמיד, הנדפס ותור"פ שם דוחה את אחד הצדדים בטענה יוצאת דופן לדיחויא בעלמא'. ר"ח אינו מקבל זאת, וכן ר"י הזקן.
- ד. תוס' תלמיד בפ"ק אינו מתיישב עם תוס' תלמיד 'מפי רבי' בפרק השני.

לז. אלא תולדותיהן לאו כיוצא בהן וכו' – משמעות ה'אלא'

הקושיא: הביטוי 'אלא' מלמד שהיתה הו"א מסוימת למצוא את ה'תולדותיהן לאו כיו"ב' של ר"פ, ובעקבות הברייתא על תולדות הקרן, נשיכה וכו', נדחתה הו"א זו, וקשה על מה התבססה אותה הו"א?

תור"פ (וכ"כ בגיליון התוס' לר"א מטוך בשם הקדוש הר"ר שלמה מדרויש) הקושיא: דגש על הטרמינולוגיה – כל מקום שיש 'אלא' צריך למצוא 'אי אמרת בשלמא' התירוץ: ההו"א היתה שנשיכה היא תולדה דשן ובכל זאת חייבת חצי נזק כמו קרן ולכן היא לאו כיו"ב.

דגשים:

א. קושיא הנובעת ממונח מסוים שאינו הולם לכאורה את השו"ט בסוגיא.

ב. התירוץ מסביר את השו"ט כך שיתאים למונח.

לח. וכן הוא אומר משלחי רגל - הצעת אלטרנטיבה ל'ושלח'

הקושיא: מדוע לא אמר שושלח זה המים ע"פ הפסוק באיוב (ה: י) 'ושלח מים על פני חוצות'.

תוס' תלמיד

תי' א: עדיף פועל ממשקל כבד (ושלח=משלח)

תי' ב: כתוב בפסוק 'בעירה' כך שנוק צריך להיות קשור לבע"ח

[מאלף להשוות קטע זה לנדפס לקמן ד ע"א ד"ה ואימא מבעה זה המים, גם שם עולה קושיא זו אך באופן אחר. לצורך האבחנה בין הקושיות נציג את קושייתו של תוס' תלמיד כעימות בין סוגייתנו ממנה משמע שאין אפשרות להבין את הושלח כמים לבין הפס' באיוב ממנו משמע שיש אפשרות כזו. בנדפס שני הצדדים של העימות מתעצמים. הקישור של הפסוק באיוב למים המזיקין לא מומצא יש מאין על ידי התוספות, אלא שיש הכרח לכך מהגמ' בדף ד ע"ב שמעלה את האפשרות שמבעה זה מים, ועל כן מחפש שם תוס' את המקור בתורה לנוק זה, וכפתרון הוא מוצא את הפסוק באיוב (אמנם יש להעיר שאף תוס' תלמיד שם מציין לקישור זה לפס' באיוב אך לא משלב זאת במסגרת הנוכחית). יש אם כן הכרח בגמ' לכך שהפסוק באיוב שייך לנוק מים (בהו"א כמובן). גם הצד השני בעימות, המשמעות בסוגייתנו שאין אופציה כזו, מתעצמת בתוס' הנ"ל. הראיה לטענה זו אינה בעצם זה שהגמ' אומרת רגל ולא מים, אלא מכך שהגמ' מקשה 'טעמא דכתב רחמנא משלחי רגל השור והחמור, הא לאו הכי במאי מוקמת לה?', מכאן משמע שהאופציה של מים לא קיימת (ואולי זו גם כוונתו של תוס' תלמיד כאן? ואז נפלו בבירא כל דברינו כאן...). אגב, התירוץ של הנדפס כתי' ב. מכל הנ"ל נראה כי בתוס' תלמיד הסגנון פשוט יותר, הקושיות אינם כרוכות בהליך לוגי נוקשה, לעומת הנדפס שם כל מהלך כרוך בטיעון לוגי

[מורכב].

דגשים:

- א. ההשוואה לעיל לנדפס מלמדת על גישה פשוטה – ישירה בהעלאת הקושיא.
 ב. קושיא המתבססת על פס' בתנ"ך (בניגוד לנדפס שגם הפסוק נובע מהגמ').

לט. כאשר יבער הגלל – פירוש 'גלל'

לא מנוסחת קושיא. אולי מה שהיה קשה זה שהמילה גלל משמעותה בדרך כלל גללים.

רש"י

פי' א: גלל = שן, כי השן לפעמים מגולה ולפעמים מכוסה
 פי' ב: גלל = רעי, ורעי רומז על שן, כיוון שהיא היוצרת אותו.

רבינו חננאל

גלל = שן, ע"ש שהיא דומה לשיש (אבן גלל, ובתוס' הביאו בשמו את הקישור לפס' בעזרא)

נדפס

מצטט פירושו ר"ח (עם הקישור לפסוק הנ"ל)

תור"פ

מצטט את פירושו הראשון של רש"י (בשינוי: מגולה תדיר).

מצטט את פירושו של ר"ח

יפשוטו של מקרא': הגלל זה נשוא, כאשר יבער המבער (הנושא חסר וראיה לתופעה דומה משמואל א: כו) את הגלל (לשון רעי), ולפי"ז אין לכאורה קשר לנזק הבהמה, ולכן כינה זאת הר"פ פשוטו של מקרא, כיוון שאינו מתאים לפי חז"ל.

רא"ש (חריג: מובא בשיטמ"ק כ'הרא"ש ז"ל)

מפרש לכאורה כתור"פ בפירושו האחרון, אלא שבד"ה הוא מצטט 'גלל זה רעי', ואלו מילותיו של רש"י בלישנא אחרינא, כך שהרא"ש מבין כך ברש"י, וצ"ל שהוא הבין שהנושא כאן הוא הבהמה והיא המבערת את הגלל, וקשה להבין זאת.

דגשים:

- א. ר"ח ורש"י מזהים את הגלל כשן, ובכך מוציאים את הפס' מפשוטו כדי להתאימו עם הדרשה. תור"פ מציע גם את הפי' הפשוט, ולכאורה כוונתו שאין זה מתאים לדרשה. הרא"ש משלב את פרשנותו של תור"פ עם רש"י ולא הבנתי כיצד
- ב. ניתן לראות נסיון של הפרשנים להבין את היחס בין הפס' לדרשתו, ובייחוד מעניינת גישתו של ר"פ המחלק (לכאורה) בין הדרש לפשט, ולא רואה בכך בעיה.

דף ג ע"א**מ. הא לאו הכי במאי מוקמת לה – הצעת תירוץ לקושיית הגמ'**

הקושיא: היה ניתן לתרץ את קושיית הגמ' שהייתה הו"א ללמוד מ'ושלח' את תולדות השן או הרגל [הצעת אלטרנטיבה לתירוץ הגמ' (אידי ואידי). העדיפות של האלטרנטיבה אולי נובעת מכך שלא תקשה קושיית הגמ' 'והשתא' וכו', ואולי עצם העלאת האלטרנטיבה מהווה קושיא גם אם אין לה עדיפות?]

מהר"י כ"ץ

קושיא א: היתה הו"א ללמוד את תולדות השן.

תירוץ: כיוון שהאב כתוב (ובער) ותולדותיהן כיו"ב – אין צורך לפס' מיוחד לתולדות

קושיא ב: היתה הו"א ללמוד את תולדות הרגל

תירוץ: אם התולדה כתובה הרי שממנה נלמד גם לאב, כך שעדיף להעמיד את הפס' באב עצמו.

(נראה מדבריו שהוא לא סבר שהגדרת האב זה מה שמופיע בכתוב, כי אז לק"מ)

דגשים:**א. סוג הקושיא: הצעת אלטרנטיבה לתירוץ הגמ'****ב. מהר"י כ"ץ היחיד שדן בנושא****מא. אידי ואידי אשן – לכאורה התירוץ לא מספק תירוץ לקושיא**

הקושיא: גם אם אידי ואידי אשן ניתן ללמוד את רגל בהצד השווה מקרן ושן

מהר"י כ"ץ

הקושיא: התירוץ הוא נכון בפני עצמו, אך כתירוץ לקושיא הוא בעייתי, כיוון שמצב זה של לימוד

לא היה פוגע ברגל, כיוון שהיא היתה נלמדת בהצד השווה.

תירוץ א: קבלת הנחת המקשן. היה ניתן ללמוד בהצד השווה, אלא שהחסרון הוא צדדי: היינו

מחייבים רגל רק פ"נ.

תירוץ ב: דחיית הנחת המקשן: לא ניתן ללמוד בהצד השווה, איכא למפרך: מה להצד השווה

שכוונתו להזיק. (החידוש המובלע: שן נחשבת כוונתו להזיק ביחס לרגל).

הערה של המהר"י: גם לקמן (אידי ואידי ארגל ניתן להקשות ולתרץ באותו אופן. [אם כי יש להעיר כי תירוץ ב לא שייך לשם.]

דגשים:

- א. דיון בהו"א דחוויה. תיארוטי.
- ב. בחינת תירוץ הגמ', לא רק מצד מעמדו העצמי, אלא גם מצד תפקידו, דהיינו יישובו את הקושיא.
- ג. התירוץ הראשון מקבל את הנחות המקשן ומתרץ בע"י הכנסת גורם חדש-צדדי.
- ד. התירוץ השני מערער על הנחת היסוד של המקשן, ע"י הבלעת חידוש הגדרתי.
- ה. מהר"י כ"ץ - היחיד שדן בכך.

מב. מכליא קרנא – לא מכליא קרנא – פירוש

הקושיא היא על פירושו של רש"י

רש"י

מיכליא קרנא – אינו עתיד לצמוח שוב; לא מיכליא קרנא – עתיד לצמוח שוב (אך לא כתחילה).
הקושיא על פירושו – הגיונית: סוף סוף גם מה שעתיד לצמוח שוב התכלה קרנו במה שנאכל

תוס' תלמיד (מפי רבי), תור"פ

דחיית הפירוש של רש"י. נראה לפרש: טינפה פירות להנאתה.

נדפס

מפרש כתוס' תלמיד וכו'.

מקשה על כך מהא דטינוף פירות הוא תולדה, ואם פירושם נכון יוצא מהמשך הסוגיא כאן שהוא

אב.

מתרץ: פשטיה דקרא משמע באכילה.

[תוס' מתמודד עם בעיה בפירוש, בצורה אגבית, ותירוצו דחוק. מסתבר שזה היה המניע של רש"י, כך שרש"י מעדיף להיצמד לטקסט ולדחוק מעט בסברא, ותוס' הפוך.]

תוס' הר"ר ישעיה

פירוש חדש (?): לעסה פירות והשלכתם. (ונראה שעל כך לא קשה קושיית התוס')

רשב"א

מביא את פירושו של רש"י, ואת קושייתם של התוס', ופירושם הם.

מקשה על פי' התוס': בהמשך הסוגיא משמע שהלא מכליא קרנא חייב להילמד מרגל, ולפי פירושם היה ניתן לומר שזה פשוט תולדה.

חיזוק הקושיא: אם תתרץ שהתולדה תלויה בלימוד מרגל, הרי שזה בעצם אב, ובגמ' זה נקרא תולדה. [חיזוק של הקושיא המובלעת בתוס' עצמו]

תירוץ הרשב"א: דחיית פי' התוס'. קיום פירושו של רש"י. יישוב קושיית התוס': מכליא קרנא, זה הקרנא של התבואה, ואילו השחת נקצר לפעמים גם ע"י הבעלים שמשלחים את בהמותיהם. הבדל מרש"י: לאחר אכילת השחת התבואה גדלה טוב יותר (ולרש"י: פחות טוב). הבדל זה לא מוצהר ע"י הרשב"א.

דגשים:

א. שלושת התוס' (תלמיד, ר"פ ונדפס) מקשים על רש"י, ומכח הקושיא דוחים את

פירושו.

ב. הנדפס מעלה קושיא על הפרשנות החדשה, המבהירה את המניעים של רש"י.

ג. ניתן לראות בנדפס מורכבות ועיבוד על הקדומים.

ד. נראה שרש"י העדיף היצמדות לפשט, וחוסר דקדוק הגיוני, ותוס' הפוך.

ה. הרשב"א (היחיד?) מקיים את פירושו של רש"י, ודוחה את פי' התוס'.

ו. תוס' הר"ר ישעיה מחדש פירוש שלא הובא באחרים, ואף פירושם לא הובא בפירושו.

מג. אידי ואידי אשן וכו' - ולכתוב רק ושלח!

הקושיא: על ההו"א: היה מספיק לכתוב רק ושלח, והיינו יודעים היכא דלא מכליא קרנא, וכ"ש היכא דמכליא

רש"י (בגיליון בשיטמ"ק: 'במהדורה קמא הקשה רש"י ז"ל')

בתחילה מפרש ש'אידי ואידי' אין הפשט משניהם יחד ללא הבחנה, אלא שמושלח נלמד על לא מכליא קרנא ומביער על מכליא קרנא.

מתוך פירוש זה עולה הקושיא הנ"ל.

התירוץ: היינו טועים לחשוב שושלח זה היכא דמכליא קרנא. [הסתייגות מסוימת מהפירוש בתחילה.]

תוס' תלמיד

מצטט את פירושו של רש"י, ומתוך כך מעלה את הקושיא הנ"ל, אך דווקא לא בשם רש"י, וכן לא מזכיר את תירוצו.

התירוץ: אם היה כתוב רק ושלח לא היינו יודעים היכא דאזלא ממילא.

מציין שאותו מהלך של קושיא ותירוץ תקף גם על המשך הסוגיא אידי ואידי ארגל.

תור"פ

פותח בקושיית רש"י ובתירוצו (בלשון: 'דהוה מוקמינן לקרא קמא בדדמי טפ"י, שיש בכך תוספת הסבר) בשמו.

מקשה על התירוץ, דפשוטו של קרא ושלח הוא גם בלא מכליא כדמוכח להלן בסוגיא. ולכן נראה:

תירוץ א: כתוס' תלמיד

תירוץ ב (ועוד פי' רבינו מנחם): לולא ה'ובער' לא היינו משייכים את הפס' כלל לשן. [וכן העלה לתרץ בגה"ש, אך ההבדל הוא שהוא לא כתב זאת בתורת תירוץ, אלא בתורת צ"ע על רש"י ותוס'].

בהמשך יש אריכות לשון לסכם את ההבדל בין שלושת המצבים: (א) כתוב בפס' רק 'ושלח'

ויכאשר יבער הגלל' – ושלח = רגל; (ב) כתוב 'ושלח', 'ובער' ו'כאשר יבער הגלל' – אידי ואידי

אשן; (ג) כתוב את ארבעת הפס' – ושלח = רגל, ובער = שן.

לקמן מקשה ר"פ על הצד השני של המטבע אותה קושיא:

מזכיר שוב תי' זהה למה שתי' לעיל בשם רש"י, אך כעת לא מזכירו, ומקשה על התי' כדלעיל

תני א': כתיב אי לעיל

תני ב (ועוד פירש ר"י): כתיב של רבינו מנחם לעיל. העתק זהה של המהלך. בסוף: 'כן דקדק הר"ר אליהו שיחיה'

נדפס

לא מזכיר את רש"י. פותח בקושיא

תירוץ: כתוסי תלמיד

הרא"ש ז"ל (בשיטמ"ק)

התירוץ: כרבינו מנחם בתור"פ

הר"ר ישעיה ז"ל

התירוץ: כרש"י (לא מזכירו), בתוספת הסברא 'דסתם שן מכליא קרנא היא'

מעלה את הקושיא הנובעת מהתירוץ (כתור"פ) שבהמשך הסוגיא כתוב שברגל לא שנה מכליא או לא

התירוץ: החילוק הוא לא בגלל הפס' אלא בגלל האבות, שסתם רגל לא מכליא וסתם שן כן מכליא

בקטע אחר מקשה הר"ר ישעיה את אותה קושיא על המהלך הבא בגמרא, ומתרץ:

תירוץ א: כתוסי תלמיד, תור"פ (א) ונדפס.

תירוץ ב: כרש"י, בתוספת הסברו של הר"ר ישעיה לעיל.

סיכום:

הקושיא מבקרת את ההוא אמינא של הגמרא על ידי הצעת לימוד תוכני ההו"א (שן דמכליא ודלא מכליא קרנא) מ'ושלח' בלבד, מה שמערער על תקפותה של ההו"א. התרצנים מערערים את תקפותה של הצעה זו, כלומר טוענים שאם היה רק ושלח לא היינו למדים את הלימוד הנ"ל, משלושה טעמים שונים, ונסדרם לפי הדרגה הגיונית כאשר הציר הוא מקעקוע גמור של ההצעה עד לקבלתה הכמעט גמורה:

א. לא היינו יודעים כלל שמדובר על שן (רבינו מנחם בתור"פ, הרא"ש ורעק"א)

- ב. אמנם היינו יודעים שמדובר בשן, אך היינו מעמידים אותו בשן דמכליא קרנא (רש"י והר"ר ישעיה)
- ג. אמנם היינו יודעים שמדובר בשן דלא מכליא קרנא (וממילא היינו גם עושים ק"ו), אך היינו מעמידים זאת רק בשלח שלוחי (תוס' תלמיד, תור"פ, נדפס, והר"ר ישעיה על הקושיא ההפכית)

דגשים:

- א. קושיא על הו"א, אך בעצם גם על המסקנה, שהרי הו"א זו נצרכת להבין את הצורך בפס'.
- ב. קושיא המועלית ע"י רש"י ומתורצת על ידו.
- ג. הקושיא נובעת מפרשנותו של רש"י בסוגיא. ואכן בתירוץ הוא מסתייג מעט ממוחלטות פרשנותו. שאר התירוצים לא מערערים על פירושו בסוגיא, אך תור"פ מערער על תירוץ.
- ד. תוס' תלמיד לא מזכיר כלל את תירוץ של רש"י.
- ה. תוס' תלמיד טורח לציין (דידקטיקה) שתירוץ תקף גם לקטע הבא בסוגיא.
- ו. הר"ר ישעיה היחיד שמציל את פירושו של רש"י מקושיית תור"פ. למרות זאת בקטע הבא הוא משתמש בתירוץ התוס' תלמיד.
- ז. רבינו מנחם מערער על כל בניינה של הקושיא (וזו הסיבה לצ"ע של רעק"א), תוס' תלמיד וחביריו מקבלים לחלוטין את בניין הקושיא ומתריצים 'מבחוץ', ואילו רש"י ניצב בתווך.
- ח. תור"פ מעתיק את אותו מהלך בשני חלקי הסוגיא, כאשר בראשון זה בשם רבינו מנחם ובשני זה מתחיל בשם ר"י ומסתיים ב'כן דקדק הר"ר אליהו שיחיה'. יש דגש בדבריו על סיכום וליבון של התירוץ.
- ט. צ"ע מדוע מיאנו תוס' בתירוץ של רש"י, ומסתברים דברי המהרש"א, שמהמשך הסוגיא מוכח שהושלח משמע לא מכליא קרנא.

הקושיא: מדוע ההיקש הוא לחומרא ולא לקולא.

תוס' תלמיד

הקושיא [ויש מקשיני' - קושיא קדומה]: מתבסס על הכלל המע"ה, שבניגוד לאיסורים שם הולכים מספק לחומרא (כנראה ע"פ הכלל ספיקא דאורייתא לחומרא), בממונות יש להקל מטעם זה.

התירוץ [ותירץ' - ר"ת?]: הכלל שהולכין לחומרא אינו מטעם ספק (שאז אכן היה שייד לומר המע"ה בממונות) אלא כך היא מדה בתורה ל"ש באיסור ול"ש בממון (וכיוון שזה וודאי ל"ש המע"ה).

קושיא על התירוץ [וקשה לרבי']: הרי בממונות הבעיה לא נובעת רק מתוך הכלל המע"ה, אלא בגלל שמבחינת ההגדרה לא שייד קולא וחומרא כיוון שקולא לזה היא חומרא לזה. [גמגום' - כנראה כיוון שאין תירוץ]

תוספת לקושיא ע"פ אותו הגיון: על קביעת הגמ' למסקנה שמיובער' לומדים לאזלא ממילא, ולפי הנ"ל היה צריך ללמוד לדווקא מכליא קרנא. [נראה שבא לשלול את תי' ב' של תוס' שאנץ להלן, אך ראה שם שיישב קושיא זו]

[קושיות ללא תירוץ]

תור"פ

הקושיא: בתחילה בקצרה: 'ואימא איפכא דרגל דומיא דשן דוקא מיכליא קרנא'. ללא ביסוס לקושיא.

התירוץ: לחומרא מקשינן דהיינו לחיובא

הקושיא (כאן מקביל לקושיא השניה של תוס' תלמיד): הרי בממונות אין הגדרות כאלה כנ"ל תירוץ א' (ואור"ת): שילוב שני התירוצים מהתוס' תלמיד: מדה היא בתורה, ממונא החיוב הוא הפקעת הממון.

תירוץ ב': דומיא דקרן, הסתייגות (?) מהתירוץ: מיהו לאו לקרן איתקש.

נדפס

הקושיא: מקביל לקושיא הראשונה של תוס' תלמיד, החילוק בין ממון לאיסור (מהתירוץ נלמד שהקושיא התבססה כנראה על המע"ה כתוס' תלמיד)

התירוץ (ר"ת): כתי' השני של תוס' תלמיד

[לא מוזכרת הבעיה של ההגדרה. מכאן נראה שתור"פ לא היה בפני העורך של הנדפס]

תוס' הרב ישעיה

הקושיא: אין ביסוס: 'מני"ל דמקשינן לחיובא נקשיה לפטורא'

התירוץ: כיוון שחייבה התורה במיטב, מחמירים גם בהיקש

תוס' שאנץ

הקושיא: מתבססת על המע"ה כתוס' תלמיד

תירוץ א (ואור"ת): כתי' א של תור"פ (שילוב)

תי' ב: בגמ' מקשה ממילא על לימוד זה. ולמסק' (דתרוויהו מושלח) לא קשה, משום שאם רצתה

התורה דווקא מכליא קרנא היה צ"ל 'וכלה' דמשמע אתרוויהו. (ובכך תירץ את קושיית תוס'

תלמיד לעיל)

תי' ג: דומיא דקרן דהוי בכל ענין (כתור"פ תי' ב) [דומה באופיו לתי' של תוס' הרב ישעיה]

[ריבוי תירוצים – אופי של מאסף? או שיטתו של הר"ש?]

סיכום:

הקושיא מעמתת בין מקרה פרטי (היקש בין שו"ר) לכלל המע"ה. התירוצים מדורגים לפי דחיה

עקרונית של הכלל בתחום לימודי הפס', צמצומו במקרה פרטי זה, קבלתו לחלוטין. דירוג זה

מקביל לדחיית או קבלת הנחות המקשן.

א. דחיה עקרונית של הכלל: בתחום של דרשות הכתובים אנו מתייחסים למידות (כמו

היקש לחומרא) כוודאי, ולכן ל"ש הכלל הנ"ל העוסק בספקות. (ר"ת – מופיע בכולם

חוץ מתוס' הרב ישעיה)

ב. צמצומו במקרה פרטי זה: בשן ורגל יש סיבות מיוחדות ללמוד לחומרא – בגלל קרן

(תור"פ ותוס' שאנץ) או בגלל מיטב (תוס' הרב ישעיה)

ג. קבלת הכלל לחלוטין: אכן היקש זה אינו נכון (!) אך בכל מקרה הוא נדחה בהמשך

הסוגיא. (תוס' שאנץ)

דגשים:

- א. קושיא כפולה: משפטית (למדנית) והגדרתית (לשונית). אצל תוס' תלמיד החלוקה ביניהם הכי בולטת. קושיא תיאורטית, אך אצל תוס' תלמיד גם למסקנה
- ב. אצל תוס' תלמיד אין תירוץ – בהתחשב בריבוי התי' אצל האחרים זה מעיד על קדמות
- ג. בתור"פ ובתוס' שאנץ מובהרים דברי ר"ת כתי' לקושיא הכפולה בניגוד לנדפס שם יש קיצור מופלג
- ד. אצל תוס' שאנץ – ריבוי תירוצים (נראה שזו תכונה אופיינית, בגלל שהוא מאסף או בגלל שזו שיטת לימוד?), כל שלושת הסוגים (אך הסדר: א-ג-ב)
- ה. תוס' הרב ישעיה – ייחוד כפול: תירוצו לא מופיע באחרים, ותירוץ ר"ת המופיע בכל האחרים לא מופיע אצלו.

מה. דומיא דשן – והרי לא ראי זה וכו'

הקושיא: כיצד ניתן ללמוד רגל משן, מה לשן שכן יש הנאה להיזקה (וכן יש להקשות הפוך לעיל)

תוס' שאנץ

הקושיא: לא מוזכר הציטוט מהמשנה, רק הסברא לחלק

- תירוץ א: יש לחלק בין המשנה לכאן (תוספת שלי), שבמשנה כלל באנו ללמוד על עצם קיומו של מזיק כזה, משא"כ הכא, שכבר ידוע שיש רגל, ולכן ניתן ללמוד את הפרטים זה מזה.
- השמת התירוץ על סוגיא נוספת בשלהי כיצד הרגל שם רוצה ללמוד שו"ר מקרן.
- תירוץ ב: כיוון דשו"ר נפקי מחד קרא, סברא הוא להשוותם (עקרון דומה בהבדל בין המשנה לכאן)

דגשים:

- א. שוב: ריבוי תירוצים בתוס' שאנץ
- ב. התירוץ השני מוסיף סברא לתירוץ הראשון, אך בתוס' מופיע כ'אי נמי'. (אולי ניתן ללמוד על מוטיבציה לנסח תירוץ נוסף?)
- ג. התירוץ הראשון – חילוק ללא הסבר כיצד החילוק מתרץ, ראה בסעיף הבא

ד. היחס בין התירוצים לכאן' בעייתי, שכן התירוץ הראשון מעט דחוק ללא סיועו של השני, ואולי מכך נלמד על המוטיבציה לרבות בתירוצים עד שתירוץ אחד נחלק לשניים (?)

ה. תוס' שאנץ היחיד שדן בכך

מו. ושן בהמות אשלח בם – תולדה דקרון!

הקושיא: הפס' עוסק בנשיכה תולדת הקרן ולא באכילה תולדת השן

נדפס

הקושיא: מסתמכת על 'דאמרינן בעלמא' (ספרי, דברים, שכא?) שהפס' עוסק בנשיכה, וא"כ לא ניתן ללמוד ממנו על שן התירוץ: יש במשמעות הפס' גם שן רגילה, ראייה מהתרגום

תור"פ

הקושיא: ללא איזכור למקור כ"ש.

התירוץ: מושג חדש: נשיכה להנאתה, דורסת ואוכלת, ראייה מהתרגום

תוס' שאנץ

הקושיא: ללא איזכור מקור

תירוץ א: אכן נשיכה, אך לעניין הלשוני זה מספיק: אשלח = נשיכה = שן = אכילה תירוץ ב: כתור"פ

תוספות ה"ר ישעיה

תירוץ: כגון חזירים האוכלים תינוקות

סיכום:

הקושיא מתבססת על פירוש הפסוק כנשיכה (פרשנות זו נובעת או ממדרש או מההקשר).
 סתירה לכך יש בסוגייתנו שלכאורה מפרשת אותו באכילה. התירוצים מתחלקים לשלושה
 סוגים:

- א. שילוב הפרשנויות: מדובר בשני סוגי בהמות (נדפס) או בנשיכה שאחריה אכילה
 (תור"פ, תוס' שאנץ)
- ב. קבלה גמורה של פרשנות המדרש (או ההקשר) ופרשנות חדשה בסוגיא: אכן מדובר
 בנשיכה אך זה מספיק כדי ליצור זיקה בין 'שלח' לבין כל פעולות ה'שן'. (תוס' שאנץ)
- ג. קבלה גמורה של פרשנות הסוגיא, ופרשנות חדשה בהקשר: מדובר על אכילה ולא על
 נשיכה, וההקשר שם הוא של חזירים האוכלים תינוקות ר"ל.

דגשים:

- א. קושי הנובע מפרשנות המקרא: עימות בין פרשנות הפסוק של הסוגיא לפרשנותו
 בהקשר המקראי (או פרשנות המדרש)
- ב. רק הנדפס מזכיר את המדרש (ובלשון: 'דאמרינן בעלמא')
- ג. שלושה סוגים שונים של תירוצים.
- ד. ריבוי תירוצים בתוס' שאנץ
- ה. תוס' ה"ר ישעיה – ייחוד כפול: אינו מביא את תירוצי האחרים, והאחרים אינם מביאים
 את תירוצו

מז. מכדי שקולין הן – משמע שאם לא שקולים – לא יילמדו שניהם, קושיא על סוגיא לעיל
 הקושיא: מסוגייתנו משמע שאם אינם שקולים הייתי לומד רק את החמור, ולעיל ב ע"ב
 לומדים גם מחוברת וגם תלושה

מהר"י כ"ץ

התירוץ: שם מדובר במזיק אחד, ולכן ניתן יותר בקלות להשים בתוכו שני דברים

דגשים:

- א. קושיא מורכבת – דיוק מקושיית הגמ', וסתירה לסוגיא לעיל
 ב. חילוק דק כדי לתרץ
 ג. מהר"י כ"ץ היחיד שעוסק כך

מח. מכדי שקולים הם ויבואו שניהם – סתירה מסוגיא לקמן מ"ב

הקושיא: מכאן משמע שבמצב של 'שקולים' נלמדים שני הדברים ממקור אחד, ולקמן משמע שבמצב זה נלמד רק אחד מהם

נדפס (לקמן מ"ב ד"ה ויש בנוגח)

סתירה אינה מנוסחת

התירוץ: החילוק הוא באובייקטים הנלמדים: שם השקילות נובעת מחומרות שאינם שקולות (נראה כוונתו שיש חומרא אחת שהיא יותר חריפה מן השנייה, אך לא מוסבר במה החילוק לעומת הסוגיא לקמן), ואילו כאן החומרות שקולות

הרא"ש (כאן בשיטמ"ק)

הקושיא מנוסחת

התירוץ: החילוק הוא במטרת הלימוד: כאן בא לרבות (לדין נזיקין) ושם בא למעט (מדין קרבן)
 [אין הסבר כיצד החילוק מתרץ את הקושיא, רק ציון החילוק]

תור"פ וה"ר ישעיה

הקושיא מנוסחת

התירוץ: החילוק הוא במקורות: כאן הלימוד הוא ממשמעות הפס', ולכן ניתן ללמוד את שניהם, ואילו שם הלימוד הוא מריבוי סתם

דגשים:

- א. הקושיא על דרך דרשנות שונה בשתי סוגיות
 ב. שלושה חילוקים עולים בתירוץ.
 ג. הנדפס מציין לחילוק, ולא אומר מה החילוק

ד. הרא"ש אומר חילוק, אך לא מסביר כיצד הוא מיישב את הקושיא

ה. תור"פ מחלק ומסביר (אופייני?)

מט. איצטריד סד"א – בירור מסקנת הגמרא

הקושיא: לפי מסקנת הגמרא – יובער' מיותר

[ניסוח הקושיא בצורה כזו מופיע בשלושת בעה"ת להלן, אך חשוב להדגיש כי לעני"ד עיקר הדיון הוא סביב **שאלה** ולא הקושיא הנ"ל, והשאלה היא: מהי מסקנת הגמרא? או מה הפשט ב'קמ"ל' שבסוף הסוגיא? דהיינו: לאחר שהגמרא הקשתה ש'יובער' מיותר שכן ניתן ללמוד את שניהם מ'ושלח', היא השיבה שלא היינו יודעים אזלא ממילא. תשובה זו הבהירה את הצורך ב'יובער', אך לא מפורש אם לאחר שנכתב 'יובער' הוא אכן משלים אופציה אחרונה זו, דהיינו, שממנו לומדים רק על אזלא ממילא או שחוזרים ללימוד שבברייתא. אכן, יש בעייתיות בכל אחת מן האפשרויות: אם נטען כי האופציה נתקבלה, אז הברייתא לעיל אינה נכונה: לא בקישור של ה'יובער' לשן, ולא בראיה מ'כאשר יבער וכו'. לעומת זאת לפי הצד השני, שהאופציה נדחתה, חוזרת קושיית הגמ' 'ולכתוב ושלח ולא בעי ובער' וכו', ועוד שממהלך הגמ' לא נראה שהיא דחתה אותה. מעניין לפי זה שתוס' לא הציגו את שתי האופציות, והכריעו כאחת מהן בגלל ראייה מסוימת, אלא התחילו בקושיא על אחד הצדדים, ותופעה זו מזכירה את הדיון לעיל סביב אמאי קרי לה אב וכו']

רש"י

מרש"י עולה בבירור שהאופציה נדחתה

נדפס

הקושיא: קושיית הגמ' דלעיל חוזרת ומתעוררת ללא אפשרות לתרץ אותו תירוץ התירוץ: למסקנת הגמ' כוונת הברייתא בהבאתה את הפס' היא רק בדרך של 'אילו לא נאמר', דרך המצויה כבר בריש איזהו נשך.
[תוס' לא מבאר את נקודת המוצא של הקושיא. מההקבלה לקבצים האחרים עולה כי הבנת המקשן היתה כי הגמרא קיבלה את האופציה הנ"ל (ראה בראש העמ'), וממילא קשה הקישור ל'יובער'. לפי זה בתירוץ נותרת האפשרות הנ"ל אלא שהבנת הברייתא 'מתוקנת']

יש להעיר שיש קושי בהבנה זו של קושיית התוס', דהיינו שהנחת התוס' בקושיא ובתירוץ היא, שהגמ' הסיקה שאכן שו"ר נלמדים שניהם מ'ושלח'. שהרי הקושי העולה על הבנה זו של הגמ' צריך להיות חריף יותר, שהרי עיקרה של הברייתא, הזיקה שבין שן ל'ובער', אינה תואמת את מסקנת הגמ'! (ואכן בתוס' הר"ר ישעיה מקשה כך). ויותר מכך: הבעיה של 'כאשר יבער' אינה רלוונטית כעת.

אמנם, היה ניתן להציע הבנה אחרת בתוס': המקשן בתוס' הניח שמסקנת הגמ' היא לחזור אל הברייתא המקורית (כתירוץ של תור"פ להלן), אלא שעדיין הוקשה לו הקושיא מ'כאשר יבער', וע"כ תירץ, שמסקנת הגמ' היא לקבל את האופציה האחרונה בגמ', ואת הברייתא יש ליישב בדרך של 'אילו לא נאמרי'. אך, כאמור מההשוואה לקבצים המקבילים (וגם קצת מלשון הנדפס עצמו, שעיקר התירוץ חסר מן הספר) נראה שאין זה הפשט בתוס' וצ"ע.]

תור"פ

הקושיא: ניסוח ברור של נקודת המוצא: מסקנת הגמ' מקבלת את האופציה האחרונה, וממילא עולה הקושיא על הברייתא על הצורך ב'כאשר יבער' (ושוב קשה הקושיא דלעיל)
תירוץ א: כנ"ל בתוס' [כלו' הן המקשן והן התרצן מניחים כי הגמ' קיבלה את האופציה האחרונה]
תירוץ ב (מופיע רק בשיטמ"ק, ללא התיי האחרים): מוככב מכמה שלבים:

- א. הגמ' חזרה במסקנתה לברייתא, והאופציה החדשה נדחתה. בכך מתורצת הקושיא.
 - ב. חיזוק התירוץ: ראיה הפכית מהסוגיא בריש איזהו נשך: דווקא שם שיש נפק"מ אחרת לגז"ש וויתרנו על הגז"ש, ולכן הגמ' שם שאלה על הנפק"מ האחרת. אך בסוגייתינו הגמ' לא שואלת לפשרו של ההיקש, ולכן מוכרח שהגמ' לא חזרה בה מההיקש. כלומר ההכרח של הגמ' לדחות את האופציה, נובעת מההיקש.
 - ג. הסבר השו"ט לפי זה: ללא ובער האופציה היתה נכונה, אך לאחר שכתוב ובער האופציה נדחתה. הסברא: כיוון שממילא ה'ובער' נחוץ, עדיף ללמוד ממנו אב בפני עצמו (שן).
 - ד. קושיא חדשה (הנוסח: 'והא אין להקשות'): שהפס' עצמו 'ישתוק' מ'כאשר יבער'
 - ה. תירוץ: הפס' לא נכתב להיקש (כנלע"ד הפשט)
- תירוץ ג (בשם משי"ח, בספר תירוץ זה צמוד לראשון): גם תירוץ זה מורכב:

- א. האופציה האחרונה נדחתה בקמ"ל: אם היה כתוב רק 'ושלח' לא הייתי יודע אזלא ממילא ואף 'ובער' לא היה עוזר. הסברא: רק כשיש שני אבות בפס' לומדים אחד מהשני

לחומרא, משא"כ ששניהם נלמדים מפסי אחד, שאז הפסי האחר בא להקל: דווקא מכליא קרנא. לכן משמעות היקמ"ל בסוף הסוגיא היא לחזור לברייתא.

ב. סיוע מרש"י לפרשנות זו.

ג. קושיא על התירוץ: בהו"א של אידי ואידי ארגל לומדים מובער ללא מכליא קרנא, למרות שאין שתי אבות בפסי. לכן נראה כפי התוס'

ד. (נסיון תירוץ?) יוצ"ע אם יש לחלק, בין המקרה ששני חלקי האב נלמדים משני הפסי, למקרה ששני האבות נלמדים מפסי אחד ...

ה. (תירוץ נוסף לקושיא הראשונה?): 'איני לפי האמת נקט הכי, וצ"ע בכוונתו.

[משי"ח מזכיר את שיטותיהם המנוגדות של רש"י ותוספות (דהיינו התירוץ הראשון בתור"פ) כאשר תירוצו הוא מצטרף לרש"י]

סכום

המקשן מניח שהאופציה העולה בסוף הסוגיא נשארת למסקנה, ולכן מעורר שוב את קושיית הגמי על הברייתא, או אף בוחן את תקפותה של הברייתא כולה. שתי דרכים לתירוץ:

א. דרכו של רש"י, תור"פ שבשיטה, ומשי"ח שבתור"פ: מסקנת הסוגיא חוזרת לברייתא.

הסיבה לדחיית האופציה האחרונה: כיוון ששתי המילים נצרכות עדיף ללמוד כל אב ממילה בפני עצמה ועוד שכיוון שיש היקש ליכאשר יבער' חובה להתייחס אליו (תור"פ שבשיטה); ה'ובער' לא יכול ללמד על אזלא ממילא א"כ לומדים ממנו שן.

ב. דרכו של הנדפס (והמצוטטים בתור"פ כ'תוספות'): ההנחה שבקושיא נכונה, ואת הברייתא צריך לפרש באופן מחודש כיאילו לא נאמר, דרך מחודשת זו יש לה מקבילה בריש איזהו נשך.

דגשים:

א. למרות שעיקר הדיון סובב על הפשט ב'קמ"ל' אין הדבר מפורש, ותחת זה נידונה קושיא ותירוצה (בדומה לדף ב ע"א בעניין הבנת קושיית הגמי' אמאי קרי לה אב עיי"ש)

ב. הנדפס חולק על רש"י ללא להזכיר זאת.

ג. משי"ח בתור"פ מתלבט בין רש"י לתוספות (ראה אורבך עמ' 579). מעריכת הדברים יוצא, שתלמיד ר"פ שכתב את התוספות ציטט בתחילה את התוספות הקדומים יותר,

ואח"כ ציטט את רבו, ומכאן שהנדפס אצלנו, שמקביל למובא בתחילה של תור"פ, קדום יותר לר"פ, או שגם בנדפס העריכה המואחרת ציטטה את התוספות הקדום.

ד. כדי ליישב את העימות המצוי בסוגייתנו בין הברייתא שבתחילתה לאופציה שבסופה, משתמש תוס' ב'כלי' פילולוגי מחודש ('אם לא נאמר'), כלי שאמנם מופיע בריש איזהו נשך. לעומתו ר"פ נוקט (בעקבות רש"י) בפירוש מתון יותר מבחינה פילולוגית ולכן עשיר יותר מבחינת הסברא.

נ. 'תולדה דשן ... וטינפה פירות להנאתה' – סתירה מפרק שני

הקושיא אינה מנוסחת במפורש כאן (חוץ מרש"י לקמן), אבל הסתירה היא מדף יח ע"ב שם מפורש שהטלת גללים היא צרורות דהיינו תולדה דרגל (אא"כ זה משונה ואז זה קרן), ואם נפרש כאן שטינפה פירות היינו ע"י גללים, יוצא שיש סתירה.

רבינו חננאל (כאן)

טינפה פירות היינו גללים. אינו מתייחס לסתירה, אך נותן סברא: כיוון שלולא עשיית הגללים היתה מצטערת - חשיב הנאה.

רש"י

כאן: טינפה פירות ע"י גילגול עליהם. לא מעלה כלל את הקושיא.

יח ע"ב: פירוש א: אוקימתא: משלשלת, שעשיית הגללים אינה להנאתה.

פירוש ב (ונראה בעיני): כל עשיית גללים היא להנאתה ואעפ"כ אינם תולדת השן כיוון שאינם חלק מגופה, ולכן: הפירוש בג ע"א הוא גלגול

[מפירוש א עולה שהפשט בג ע"א הוא כר"ח, ומוכח מכאן שפירושו של רש"י בג ע"א היה לאור הנראה בעיני של יח ע"ב, ואולי ההסבר לכך שאת הפירוש לג ע"א כתב מאוחר יותר. מכל מקום תופעה אופיינית: רש"י לא מנמק בג ע"א את פירושו – הכרעתו ואף לא מזכיר כלל את מה שהוא

בא לשלול]

ר"י מיגאש (לקמן בשיטמ"ק לד ע"ד), וספר הנר

תירוץ הסתירה: כאן בגללים לחים שיש חיבור בין גוף הבהמה לניזק, ולקמן ביבשים שאין חיבור, ולכן צרורות הן. (בספר הנר לא מובאת קושיא, אך מפרש כאן 'שהשתינה עליהם מים או צואה', והמהדיר פירש שכיוון לומר שאף הצואה לחה היא, וכפירושו של הר"י מיגש, ועוד הוסיף בספר הנר את הסברא ש'אילולי השתינה היתה מצטערת לפיכך חייב מפני שנהנית', והיינו כר"ח).
[חילוק זה מתבסס על חילוקו של רש"י, אלא שמצא אוקימתא המקיימת את פירושו של ר"ח לפי זה]

תור"פ תוס' שאנץ

הקושיא (על פי ר"ח ללא הזכרתו): אין כלל הנאה בעשיית הגללים על הפירות, כלו' ההנאה לא נובעת מהנזק, ולכן צ"ל גלגול וכדומה. בסוף מזכיר את הסוגיא לקמן.
[החילוק הוא בסברא המשפטית מציאותית – פיתוח מושגי]

דגשים:

- א. הסתירה בין הסוגיות היא רק לפי פירושו של ר"ח
- ב. אפשרות אחת היא לתרץ את ר"ח ולעשות אוקימתא בסוגיא לקמן: משלשלת (רש"י לקמן) או לעשות אוקימתא כאן: גללים לחים [ר"י מיגש (וספר הנר?)].
- ג. אפשרות שנייה היא לפרש כאן באופן אחר מר"ח, גלגול, כך שהסתירה לא מתחילה (רש"י ותוס' שאנץ).
- ד. לאפשרות האחרונה עדיין יש צורך בסברא מדוע גללים אינם שן. חילוקו של רש"י פורמלי: אינם מגופה. חילוקו של תוס' שאנץ הגיוני (פיתוח מושגי): ההנאה היא בעצם הפעולה אך לא שייכת לנזק. ר"י מיגש משתמש בחילוקו של רש"י ליישב את פירושו ר"ח.
- ה. תור"פ ותוס' שאנץ זהים כמעט לחלוטין.

נא. לא ט' כתיבי ולא י' כתיבי – סתירה מלקמן נ ע"ב

הקושיא: מסוגייתנו יוצא שהמקור לבור י' הוא 'והמת יהיה לו' ואילו מהמשנה לקמן נ ע"ב (על פי פרשנותו של רש"י) יוצא שהמילה 'בור' עצמה מעידה על עומק י'.

תוס' תלמיד

הקושיא (יש מקשיין – קדום?): לא מזכיר את רש"י [האם כשהוא דוחה את פירושו (או את פירושו של ר"ת) הוא לא מזכירו בשמו?]. הקושיא מנוסחת על קושיית הגמרא. התירוץ: סינתזה בין שני המקורות ע"י צריכותא: 'בור' משמע עמוק הרבה, ואפילו י' לא יספיק כדי להתחייב, וכן משמע דווקא בור; 'והמת יהיה לו' משמע כל שהרג, ואפילו פחות מ'י' ואפילו חריצין ונעיצין; הסינתזה: הן בור והן חריצין ונעיצין שיש בהם כדי להמית – חייב, וזה על בסיס ה'קים להו לרבנן' שבור י' עביד מיתה.

נדפס

הקושיא: מזכיר את רש"י. הקושיא היא הן על קושיית הגמ', הן על תירוצה. קושיא נוספת יש על פרשנותו של רש"י להמשך הסוגיא, סוף סוף וכו'. [הקושיא השלישית אינה שייכת לקודמות אלא שהתירוץ על הקודמות יש לו השלכה לקושיא זו ולכן תוס' שילב אותה כאן] התירוץ: כתוס' תלמיד, בהבדל הבא: ההו"א שהיתה במצב שכתוב רק בור היא דווקא בור לאפוקי חריצין ונעיצין (ללא הדבר הנוסף שאצל תוס' תלמיד – דווקא עמוק הרבה, למרות שבתחילה הזכיר תוס' שזה הפשט ב'בור', כך שאולי זה מובן מאליו). [ובמהרש"א הסביר את מה שהביאו דווקא לצריכותא הזו ע"פ המשנה לקמן שלומדת כך מבור]

תור"פ

הקושיא: מזכיר את רש"י. שתי הקושיות הראשונות כבנדפס, אך השלישית אחרת: שלושה בורות במקרא היו יותר מיי"ט, של יוסף, של ירמיה ושל ישמעאל בן נתניה. שלושת הקושיות ממוקדות לאותה נקודה: קביעתו של רש"י לקמן שסתם בור הוי י"ט. התירוץ: 'לכן נראה לר"ת'. כתוס' תלמיד, בהבדל הבא: ההו"א אם היה כתוב רק בור היא דווקא עמוק הרבה (ללא איזכור חריצין ונעיצין) – הפוך מתוספות.

תוס' ה"ר ישעיה

הקושיא לא מופיעה כלל. פותח בתירוץ. התירוץ: מזכיר את ר"ת, הניסוח חריף (אולי מעיד על מקוריות המסירה מר"ת): 'ואומר ר"ת דבור י' לא היה ולא נברא, וכו' כפי הצריכותא המופיעה בתור"פ.

קושיא על פירוש זה: יוצא שהמקשן לא ידע פשט במשנה לקמן, וזה לא ייתכן. [ההנחה היא שקושיית הגמ' עומדת בפני עצמה ולא באה כהכנה לתירוץ].
 התירוץ: דחיית הפירוש של ר"ת וחזרה לפירושו של רש"י. פתרון הקושיא על רש"י ע"י שינוי בפשט כאן: אמנם ידוע שהיבור' שבתורה הוא י"ט אבל מניין שיש חילוק בין מיתה לנזיקין? פתרון הקושיא השניה על רש"י (שבתור"פ): אצל ירמיהו ויוסף היה בית האסורים, ולכן זה שונה.

דגשים

א. קושיא על פרשנותו של רש"י בפרק הפרה מתוך סוגייתנו: ע"פ פירושו יוצא שהסוגיות

סותרות

ב. רוב בעה"ת מביאים את ר"ת (ר"פ ור' ישעיה - בשמו), הדוחה את פרשנותו של רש"י,

ומציע פרשנות סינטטית המחברת את המקורות שבשתי הסוגיות.

ג. ר' ישעיה מקשה על ר"ת ומקבל דווקא את פרשנותו של רש"י לקמן ולשם כך מעלה

פרשנות חדשה לסוגיא דידן.

ד. פרשנותו של ר"ת, אם כי היא מחדשת מאד בפשט, מ"מ היא אינה מוציאה את

המילים ממשמעותם הפשוטה (אולי יש לנסח זאת כך: היא מוסיפה על הטקסט אך לא

משנה אותו), עיקר חידושה הוא במישור המושגי היא מחדשת מערכת שלמה ומחדשת

של דרשת הפס'. משא"כ ר' ישעיה שמחדש ומשנה במישור הטקסטואלי, אך לא

במישור המושגי.

ב. סוף סוף זה אב למיתה וזה אב לנזיקין – מניין המקור לנזיקין?

הקושיא: מהפסי שהגמ' ציטטה יוצא מקור למיתה אך לכאורה לא לנזיקין.

[אין ניסוח מפורש של הקושיא (חוץ מתור"פ), וניתן היה אולי גם להגדיר זאת כשאלה: מהו

המקור לנזיקין? ואמנם בנדפס זוהי קושיא על רש"י]

רש"י

פירוש א: דיוק שלילי מ'והמת יהיה לוי: ביי חייב במיתה אז בטי חייב בנזיקין

פירוש ב (לישנא אחרינא): 'ונפל שמה שור או חמור' – בין מת בין הוזק

תוס' תלמיד

הקושיא: הקושיא מובלעת: 'אע"ג דהפרשה איירי רק במיתה ..'
התירוץ: 'מיהו בכלל מיתה איתנהו נמי נזיקין' [וצ"ע]

נדפס

הקושיא: על פרשנות ב של רש"י: לפי"ז ישור ולא אדם' חל גם על נזיקין! ולפיכך: דחיית פרשנות זו, והצעת שתי פרשנויות אחרות:

פרשנות א: ע"פ הסעיף הקודם: כיוון שבור י' למיתה לא נלמד ישירות מהפס', אלא רק מהצריכותא, הסברא וה'קים להו', גם בבור ט' יש סברא לגבי נזיקין. הנקודה היא שהמכנה המשותף לבור י' ובור ט' אינו בפס' אלא דווקא בסברא, ולכן לגבי המיעוט שור ולא אדם אין הוא חל על נזיקין.

פרשנות ב: בירושלמי לומד מהכפל 'בור בור', ואעפ"כ לא קשה קושיית התוס' כיוון דלא כתיב בהדיא

[לא מזכיר את פירושו הראשון של רש"י; הסידור של הקושיא בדיבור הנ"ל אופיינית לנדפס הערוך בצורה לוגית, דהיינו עם 'מרכז כובד' לוגי, שיש מוקד אחד לכל הדיבור]

תור"פ

הקושיא: מנוסחת בפשטות: 'וא"ת היכא כתיב בקרא נזיקין דבור, וי"ל...'
הצעת תי' ב' שברש"י (ללא הזכרת שמו).

דחיית פרשנותו כבנדפס והצעת פרשנויות חדשות:

פרשנות א: כבנדפס ב (הירושלמי), אך מתרץ באופן שונה את הקושיא משור ולא אדם: מדכתיב 'ולא יכסנו' משמע אחד בור קאי, דהיינו בור למיתה כמו שמסיים 'והמת יהיה לו'.

פרשנות ב (והר"ם פי'): ע"פ דרשת רבנן בדף נא ע"א מיכי יכרה איש בור', אחד ולא שניים, להביא כורה אחר כורה שאם האחרון חפר את הטפח העשירי הוא חייב בין במיתה בין בנזיקין, ואם בור ט' בפני עצמו אינו מחייב כלום, מה חידשה התורה, א"ו שבור ט' מחייב בנזיקין [תור"פ לא מפרש איך קושיית התוס' משור ולא אדם מיושבת לפי פירושו של הר"ם, וניתן לומר שבאותה דרך של הפרשנות הקודמת]

מהר"י כ"ץ

כפירושו של הר"ם בתור"פ, אך בשם ר"י

תוספי תוספות להרא"ש

כפירושו של הר"ם בתור"פ, בשם הר"ם מאיברא!

הר"ר ישעיה

מקשה על רש"י כבנדפס ובתור"פ

התירוץ: 'ורבי"א מצא בירושלמי' [אולי זה הרב יצחק בן אברהם משאנץ?]

תוספי הרא"ש

מקשה על פירושו הראשון (!) של רש"י, שכיוון שהלימוד הוא מסברא זה צריך להיות תולדה לכן מקבל את פרשנות ב של רש"י [ומכאן שתוספי הרא"ש ותוספי תוספות להרא"ש אינם היינו הך]

סיכום

רש"י הציע שתי פרשנויות. רוב בעה"ת התייחסו לפרשנותו השנייה ודחוה, והציעו שלוש פרשנויות אחרות: הירושלמי (שריב"א מצא אותו) – דרשת כתובים חדשה לגמרי; הר"י או הר"ם מאיברא – דיוק מדרשת כתובים הנמצאת בפרק חמישי; הנדפס – מתוך פרשנות הסוגיא לעיל. תוספי הרא"ש דחה את פרשנותו הראשונה של רש"י וקבל את השניה.

תכונות

- א. חוץ מתוספי הרא"ש כולם דוחים את רש"י ב ולא מזכירים את רש"י א
- ב. העילה לדחייה: קושיא עקיפה מפרק המניח
- ג. תי' א' של הנדפס יחידאי, קצת דחוק בסברא, ועוד שמיד אח"כ בתי' ב מצוטט הירושלמי. נראה שיתרונו של תי' א הוא בשמירה על לכידות הסוגיא הנובעת מהמילים 'סוף סוף', למרות שהנדפס לא מציין יתרון זה
- ד. שני התירוצים האחרים של התוס' קשורים בדרשות חדשות, ולא הולמים את ה'סוף סוף'
- ה. הר"ם שבתור"פ זהה ל'ר"ם מאיברא' שבתוספי תוספות להרא"ש

ו. תוספי הרא"ש מקשה דווקא על פי' הראשון של רש"י (שאף אחד אחר לא מזכיר) ומקבל את תירוצו השני (שכולם מקשים עליו ודוחים אותו), וזה בשונה מתוספי תוספות להרא"ש, כך ששני הקבצים אינם אחד

נג. אאבנו סכינו – ביאור המושגים

הקושיא: לא מפורשת. מההסבר יוצא שהקושי הוא מה הקשר בין אבן לסכין? מהיכן נולד הצמד הזה? ובלשונו 'מה עניין אבן אצל סכין?'

תוס' תלמיד

אבנו = משחזת של אבן

ביסוס מכמה דוכתי בהן מופיע הביטוי 'משחזת אבן' (ביצה כח ע"א, ולפנינו משחזת של אבן) שולל את הפירוש הפשוט אבנו ממש, מחמת הקושיא דלעיל

דגשים

א. עקירת הפרוש הפשוט (הלשוני) מחמת טעם שבסברא

ב. כ'תרופה' לסעיף (א) בא הביסוס מכמה דוכתי

ג. תוס' תלמיד יחידאי

נד. אב לנזיקין – מחלוקת בבלי ירושלמי

הקושיא: בירו' מפורש שעל נזקי כלים חייב בבור ט' (כמו על נזקי אדם). ואילו בבבלי (פרק המניח) משמע שפטר [הסתירה אינה שייכת לסוגייתנו, וכנראה הובאה אגב הקושיא בסעיף שלפני הקודם על רש"י]

תור"פ

הקושיא אינה מנוסחת כקושיא, אלא כהצגת מחלוקת בין הבבלי לירושלמי. המקשן מניח (במפורש) ש'אבנו סכינו ומשאו' שקול לבור ט'

התירוץ: לשון מסופקת יוצ"ע אם יש לפרש, אולי אסו"מ שקול לבור י' כיוון שיכול להמית

דגשים

קטע יוצא דופן מכמה סיבות:

- א. עיקר הדיון: סתירה בין התלמודים
- ב. לא שייך ישירות לסוגיא הנוכחית
- ג. תשובה מסופקת בין הצגת סתירה מחד לתירוץ מאידך
- ד. תור"פ היחיד שדן בכך

נה. בין לרב .. היינו בור – סתירה לשיטת רב מפרק הפרה

הקושיא: כאן מפורש שלרב אסו"מ הינו תולדת הבור, ואילו לקמן (נ ע"ב) שיטת רב היא שבור שחייבה עליו תורה להבלו ומכך יוצא שאסו"מ אינו בור!

תוס' תלמיד

הקושיא: 'ויש מקשים' – קדום, מפרש את הסתירה כר"פ לקמן התירוץ – 'וטעות הוא', והחילוק כבנדפס, מרחיב בביאור החילוק כר"פ לקמן

נדפס

הקושיא: ציון של הסוגיא לקמן ותו לא [מניח מקום ללומד לחשוף את הסתירה] התירוץ: חילוק בין המקרים: בבור רגיל – קרקע עולם היא המזיקה, ולכן חייבה התורה דווקא על ההבל, משא"כ באסו"מ שיחבטא דידיה הוא מודה רב שחייב אך על חבטה [הנוסח תמציתי יותר – מסתפק בציון החילוק בין קרקע עולם לחבטא דידיה]

תור"פ

הקושיא: בנוסף לציון הנ"ל, הוא מפרש את הסתירה: 'הכא ליכא הבלא' התירוץ: כנ"ל מוסיף סיוע מדין נוסף שיש בו דין חבטא דידיה: קרקע דידיה

מהר"י כ"ץ

מקשה על התירוץ הנ"ל: מהמשך הסוגיא יוצא שכיחו וניעו לבתר דנייחי בורו הם, והרי שם לא שייך לתרץ שחבטא דידיה הוא אין תירוץ

דגשים:

- א. קושיא מפרט (כאן) לכלל ממנו נגזר פרט הפוך
- ב. דוגמא אופיינית לעריכה השונה בין תוס' תלמיד ותור"פ (אריכות) לנדפס (תמציתיות) – השארת מקום ללומד לנסח לעצמו את הקושיא והתירוץ)
- ג. מהר"י כ"ץ מחשבן את תירוץ התוס' עם המשך הסוגיא, ומגיע לקושיא ללא מענה

דף ג ע"בנו. משורו למדנו – מהו שורו

הקושיא לא מנוסחת. נראה שהיה קשה שאם זה שו"ר צ"ל פטור ברה"ר ואם זה קרן צ"ל חילוק בין תם למועד

תוס' תלמיד

קביעה: שור היינו קרן, דהא על שו"ר פטור ברה"ר

הקושיא דלעיל מובלעת

התירוץ: כיוון שאין רוח חיים באסו"מ לא שייך לחלק בין תם למועד

נדפס

כנ"ל (בתמצות)

תור"פ

כנ"ל

דגשים

א. התמצות בנדפס אל מול האחרים

ב. הקושיא מניחה בפשטות שאסו"מ מועדים מתחילתן

ג. בתוס' תלמיד נושא זה הוא דיבור בפני עצמו, ואילו בנדפס ותור"פ זה משולב באותו

דיבור עם הסעיף הבא. נראה שלמרות שאין קישור הגיוני בין שני העניינים מ"מכיוון

שזה עוסק באותו עניין, הנלמדות של אסו"מ מבור, שילבו אותם יחד. לעומת זאת תוס'

תלמיד אינו משלב את הדברים שאינם קשורים לוגית אחד לשני. [ושמא השילוב בדבור

אחד הוא כדי להקשות גם מכוונתו להזיק, ראה לקמן]

נז. משורו למדנו – איכא למפרך

הקושיא: כיצד ניתן ללמוד אסו"מ משור, מה לשור (=קרן) שיש בו רוח חיים וכוונתו להזיק
 [הקושיא מתבססת על לימוד (יכל"י) הקיים במשנה, אופייני לתוס' שלא ממציאים סברות
 מעצמם]

קושיא 'מתגלגלת': על תירוצו של רשב"ם לקושיא הקודמת, שלומדים משור ובור: מדוע פטור על
 כלים?

תוס' תלמיד

הקושיא: מקשה רק מדרכו להזיק [ואולי זה מסביר את ההיפוך בסדר הנושאים בינו לבין הנדפס
 ותור"פ, שבתוס' תלמיד דן ראשית כל בקושיא זו] ורק לאחמ"כ במה שכתבנו בסעיף הקודם, ולכן
 הקשה רק מרוח חיים, משא"כ הנדפס ותוס' תלמיד דנו קודם בסעיף הקודם כדי (!) שיוכלו
 להקשות כאן גם מכוונתו להזיק]

תירוץ: הצעת תירוצו של רשב"ם ('רבינו שמואל'): 'משורו' היינו משורו ובורו בבמה הצד
 קושיא על תירוצו: סתירה מפרק המנית, שם מצינו שלרב חייב על כלים באסו"מ, ואם לומדים
 מבמה הצד לא ניתן לחייב על כלים [הנחה של המקשן שבבמה הצד לומדים את הקולות משניהם]
 בעקבות הקושיא: דחיית תירוצו של רשב"ם, וחזרה ללימוד המקורי מבור לבד
 בעקבות הדחייה: חזרה על הקושיא המקורית: איכא למפרך
 אין תירוץ [יגיגוס']

נדפס

הקושיא: הן מרוח חיים והן מכוונתו להזיק
 התירוץ (רשב"ם): כנ"ל
 קושיא (מובלעת בתירוץ): הסוגיא מדף ו ע"א שמשמע ממנה שלרב לומדים רק מבור
 תירוץ: לא גורסים שם את הקטע הבעייתי
 קושיא: כתוס' תלמיד
 אין תירוץ אך אין גם דחיית הפירוש

תור"פ [בספר, בשיטמ"ק מופיע בשם תלמיד ר"פ בשינויים, ראה להלן]

הקושיא: הן מרוח חיים והן מכוונתו להזיק
 תירוץ אי' (רשב"ם): כנ"ל

לא מזכיר את קושיית התוס' מלקמן ו ע"א

מתייחס לקושיית תוס' מהמניח בצורה עקיפה: מתמודד עם קושי בפשט הסוגיא שלפנינו 'משורר למדנו', ומתרץ זאת בכך שיש לדמותו לשור יותר מלבור (לפי שהוא ממונו), ולכן חייב על הכלים, ומוסיף יסוד נוסף (אך לא כ'אי נמי', אלא כחלק מהתירוץ הקודם) דלא אמרינן דיו מ'פלא דינא' וכוונתו שאין ללמוד קולא אא"כ היא קיימת בשני המלמדים

תירוץ ב: בסוף הדיבור הוא מוסיף מה שנראה כתירוץ נוסף (אחר מרשב"ם) לקושיא המקורית של תוס' [וזוה כנראה על בסיס הסוגיא בדף ו ע"א]: הוא קובע (על בסיס מה?) כי לפי המסקנא אסו"מ נלמד משור ואש

קושיא על תירוץ ב (יוצ"ע): מה להנך שכן דרכן לילך ולהזיק

[תור"פ מוסיף שני דברים על הנדפס ותוס' תלמיד: מתרץ את הקושיא על תירוץ של רשב"ם, ומציע תירוץ אלטרנטיבי]

תלמיד רבינו פרץ (בשיטמ"ק)

מתחיל 'כתוב בתוס', וכל הדיבור הוא תגובה למש"כ בתוס' אך לא הנדפס שלפנינו.

התגובה הראשונה היא לתירוץ של תוס' המשנה את הנוסח בדף ו: אי נמי אגב שמואל נקטיה הקושיא מפרק המניח [נראה שהקושיא לא הופיעה בתוס' שלפניו]

תירוץ א (בלשון 'שמא'): כיסוד של תור"פ לעיל, שלא לומדים אלא את הקולות השוות בשני המלמדים

תירוץ ב: 'ובתוס' פירשו במסקנא דמשור ואש קאתו' – כתור"פ לעיל

קושיא על תירוץ ב (ולא נהירא'): כני"ל

[נראה (?)] שקובץ זה קדום יותר ופחות מעובד מאשר התור"פ מסיבות הבאות: א. הלשון 'שמא' כאן ושם וודאי; התוספת שם של הדיוק מלשון הסוגיא כאן; האירוך כאן 'ובתוספות פירשו במסקנא' מול הקיצור שם 'ולפי המסקנא']

מהר"י כ"ץ

מתחיל כהמשך לסוף דברי התור"פ (למסקנה שלומדים משור ואש) 'והקשה הרב אהי לישנא' הקושיא: אם לומדים משור ואש צ"ל פטור בטמון [קושיא מקבילה לקושיא מפרק המניח רק על המסקנה החדשה]

התירוץ (הר' יהודה' שירליאון?): 'דאין הכי נמי' – אכן לא נחייב אסו"מ על כלים

[חוזר לתרץ את הקושיא מפרק המניח]

תירוץ הר' משה מאיוורא: כיוון דדמיא לשור דין הוא להחמיר עליהם.
 ראיה לתירוץ: כל הנלמדים מהצד השווה לקמן ו ע"א 'לא ייתכן' להטיל עליהם את כל הקולות
 תירוץ 'מורי הרב': כיוון שעל בור אין פירכא ('פלגי דינא') לא נלמדים ממנו הקולות.
 [הביטוי פלגי (פלגא) דינא מופיע גם בתור"פ אך שם לא הזכיר את זה שבבור אין פירכא]
 חיזוק לתירוץ האחרון: אין להקשות כדלקמן (ו ע"א) מה לבור שכן אין כאמ"ב כיוון שכאן
 האסו"מ לא נפלו אלא הונחו

גליון

[מתרץ את הקושי מהמניח]

מורי הרב: כיוון שאין פירכא על בור משמע שאין זה לימוד גמור מבור ולכן לא לומדים ממנו.
ועוד יש לומר (בשם מורי הרב?): עיקר הק"ו משור הוא לחייב בהם כלים, ואם תפטור כלים יצא
 שהק"ו משור אינו כלום [צ"ע שהשור בא כדי לסלק את הפירכא על בור].
 דחיית התירוץ ('וזה התירוץ אינו כלום' - כנראה הכוונה רק לאחרון): אם לומדים משניהם יש
 ללמוד את הקולות שבשניהם. [נראה שהבקורת היא על כך שתירוץ זה בודק את מבחן התוצאה
 ללא הסבר כיצד הדבר נלמד]
רבי יחיאל (מפריש?): כשלומדים מהצד השווה אין לומדים את הקולות של כל אחד כשם שלא
 פורכים מהתכונות הייחודיות של כל אחד
 בכך מתורצת קושית הר"ר שמחה כיצד ניתן ללמוד לקמן ה ע"ב משו"ר ובור והרי זה חייב ברה"ר
 וזה פטור

בכך גם מתורץ מדוע הגמ' אומרת שאש נכתבה לפטור בה טמון ולא אומרת לחייב בה כלים
תירוץ ר"י: אם לא היה מחייב כלים לא היה כל נפקותא בכך שזה נלמד גם משור ולא רק מבור

הר"ר ישעיה

אין תירוץ 'הניח הדבר בגמגום', אך סגנונו מיוחד כיוון שהוא לא מקשה על עצם האפשרות ללמוד
 משור, אלא על כך שהגמ' קובעת שזה כיו"ב

גליון תוספות

מהר"ם: לא קשי מידי שעיקר הלימוד משור, ובור רק מסלק הפירכא [כר' משה מאיברא במהר"י כ"ץ (מהר"ם=ר' משה מאיברא?), ואולי גם כתור"פ]

תוספי תוספות להרא"ש

תירוץ הקושיא מהמניח: לומדים מבור של נזיקין (ט') שע"פ הירושלמי חייב על כלים

דגשים וסכום

בסעיף זה הקושיא המרכזית נובעת מתירוץ על קושיא קדומה יותר. הקושיא הקדומה כיצד ניתן ללמוד אסו"מ משור (לפי רב), והרי שור יש בו רו"ח וכוונתו להזיק. על קושיא זו תירוץ רשב"ם שלומדים משור ובור. שתי קושיות התעוררו על תירוץ זה: (א) הסוגיא בדף ו ע"א שמשמע ממנה שרב לומד רק משור. (ב) אם לומדים משניהם צ"ל פטור בכלים, ובפרק המניח מפורש שלרב חייב.

המעניין הוא שעל קושיא (א), הישירה יותר, אין דיון רחב: הנדפס פותר זאת בשינוי נוסח, ובתלמיד ר"פ מוסיף על כך 'אגב שמואל נקטיה' (שבחינת תוכן התירוץ זה זהה לשינוי נוסח). לעומת זאת על הקושיא השנייה, העקיפה יותר והחריפה פחות, יש דיון רחב מאד. לפחות בתשעה קבצים מתמודדים עם קושיא זו, כאשר יש קבצים בהם מוזכרים כמה שמות בכל קובץ. החלוקה של ההתמודדות היא כדלהלן:

א. בשלושה מקומות אין תירוץ: תוס' תלמיד (והוא אף דוחה את רשב"ם), נדפס וה"ר ישעיה. תירוץ אחר מובא בתור"פ, שלמסקנא לומדים משור ואש.

ב. רוב התירוצים פורכים (בוריאציות שונות) את ההנחה שדבר הנלמד משני אבות מקבל את הקולות של שניהם:

1. תלמיד ר"פ: הקולא צריכה להיות משותפת (אולי הנימוק הוא כדלהלן):
2. רבי משה מאיברא (במהר"י כ"ץ), מהר"ם (בגליון תוספות - אולי היינו ר"מ מאיברא) ורבי יחיאל (בגליון): הנלמד מקבל את הקולא של המלמד העיקרי
3. 'מורי' הרב' (במהר"י כ"ץ ובגליון): אין לומדים קולות ממלמד שאין לו פירכא (נראה מלשון התוס' שיש לכרוך את זה עם הסעיף הקודם)
4. ועו"ל (בגליון): הק"ו משור בא לרבות כלים, ולכן לא ניתן ללמוד את הקולא

מבור

ג. תוספי תוספות הרא"ש מתרץ באופן יוצאת דופן: הלימוד הוא מבור ט' שע"פ הירו' חייב בכלים, ולכן הקושיא לא מתחילה.

ד. על קושיא דומה מבחינה לוגית ושונה מבחינה תכנית (אם לומדים משור ואש קשה למה טמון חייב) מתרץ הר' יהודה (במהר"י כ"ץ): אכן טמון יהיה פטור באסו"מ

ניתן לראות כי דברי רשב"ם נהפכים במקומות רבים למסד עליו נסוב הדיון כמעט ללא נסיון ערעור.

'מאי שנא בור ... וממונד' – על הבעיה בתכונה 'וממונד' – יעויין לעיל ב'ע"א במשנה (בסביבות סעיף ט')

נח. מאי אבות ומאי תולדות – על מי הקושיא

הקושיא: מלשון הסוגיא נראה שהקושיא היא על רב אך רק אליבא דרב פפא, וקשה שהרי גם אם נסבור דלא כר"פ שתולדותיהן כיוצא בהן יקשה על רב. [הנחת התוס' היא, שקושיית הגמרא היא קושיא ולא שאלה, דהיינו: אם רב סובר שהמבעה שבמשנה הוא אדם קשה עליו שהרי לאדם אין תולדות. לכאורה היה ניתן להבין שזו רק שאלת בירור של הגמ'.]

מהר"י כ"ץ (בשם 'מורי', ובחתימת הדיבור: הר"ר יחיאל)

הקושיא: ותימה דמאי פריך וכו' [הקושיא נמצאת באמצעו של דיבור לאחר הדיון שבסעיף הבא, אך לכאורה היא שייכת מבחינת השו"ט קודם, אלא שכדי לתרץ את התירוץ שבסעיף הנוכחי מוכרחים לדבריו שבסעיף הבא.

התירוץ: המ"ד שתולדותיהן לאו כיו"ב היה פשוט לו שאב ניעור תולדה ישן (כיון שניעור הוא מזיד) או הפוך (כיוון שישן דרכו להזיק להלן ד' ע"א) (ורק למ"ד שתולדותיהן לאו כיו"ב צריך הרי למצוא תולדות אחרות, וזו גופא קושיית הגמ' הסמוכה 'וכי תימא').

[צ"ל שרבינו יחיאל הבין כתוס' (לקמן - בסעיף שאחרי הסעיף הבא) שקושיית הגמ' היא שאמנם ישן היא תולדה אך היא כיו"ב, אלא שבניגוד לתוס' שסוברים שהאמת היא דיין נמי הוי אב (כפי

שיוכחו בסעיף הבא), רבינו יחיאל שם חולק עליהם וסובר שאף לפי האמת ישן הוי תולדה, ולכן המ"ד שחולק על ר"פ אין לו כלל בעיה עם האב והתולדה של אדם. ומסתבר לומר שזו גופא הסיבה שהוא חולק על הנדפס לקמן כדי להבין כך את קושיית הגמ' ההתחלתית].

דגשים:

- א. הסבר סבוך של רבי יחיאל ליחס בין שתי קושיות של הגמ'
- ב. הבנת שאלת הגמ' כקושיא דווקא ולא שאלה
- ג. הסבר הקושיא על ידי הסתמכות על הסבר מחודש לקושיא הבאה של הגמ', הסבר החולק על הנדפס. לפי"ז שני חלקי הדיבור שבשיטמ"ק תלויים זב"ז.

נט. תולדה ישן – מה שהיה יכול להקשות

הקושיא: לקמן ד ע"א מוכח מהסוגיא שהאדם שבמשנה הוא ישן ומכך נובע שישן הוא אב, ומכאן סתירה להו"א

נדפס

התירוץ: קבלת הטיעון שבקושיא, אלא שבלאו הכי פריך שפיר

מהר"י כ"ץ

תירוץ אחר (ומורי פירש' ומחתימת הדיבור יוצא שהמדובר ברבינו יחיאל): לא מוכח מהסוגיא שישן הוא אב. כשם שהתכונה 'דרכו להזיק' שייכת רק בישן ומ"מ מכנה כך המשנה את האדם בסתמא, הה"נ שהאב המקורי הוא רק ניעור אלא שהמשנה מכנה כך את האדם. [הנפק"מ בין הנדפס לרבינו יחיאל שלנדפס האמת היא שישן הוי אב (אם כי יקשה קצת מפצע תחת פצע וי"ל), ולר"י ניתן לקבל שישן הוי תולדה. וראה בסעיף הקודם הסבר של ר"י לפי זה בקושיית הגמ' ההתחלתית]

דגשים:

א. בנדפס ישנה חריגה מהדרישה הסטנדרטית שכל הו"א תהיה מבוססת חוץ מהקושיא שממנה היא נסתרת במפורש במהלך הסוגיא [וראה רש"י בסוגיא ביומא יג ע"א: 'וכל סוגיא זאת אין תירוצין שבה יכולין לעמוד, כי יש להן תשובות רבות, ואינו אלא כי מלמדין אותנו: ואם תאמר כן יש להשיב כן, ואינו משיב כל תשובות שיש להשיב, כי באחת הוא מסלקו לתרץ בעניין אחר, עד שהעמידה על מכונה. וראה עוד בתוס' שם], ומ"מ רבי יחיאל מתרץ כך שלא תהיה חריגה. וראה לעיל בסעיף הקודם הסבר למוטיבציה של ר"י.

ב. תוספות לא מעיר שהסתירה הנ"ל יכולה להתבסס גם על הדרשה מ'פצע תחת פצע' שהוא עצמו מזכיר בדבור הבא, וצ"ע

ס. והתנן אדם מועד לעולם – פשר קושיית הגמרא

לא מנוסחת כאן קושיא. ניתן לראות זאת כדוגמא להכרעה בין שתי אפשרויות: או שיש ראייה מהמשנה שישן הוא גם אב, או שיש ראייה מהמשנה שישן הוא כיו"ב. ניתן גם לראות את מטרותו של דבור זה כדחיית פירושו של רש"י, ראה להלן.

רש"י

מרש"י, לקמן ד"ה אלא – 'תולדה דאדם היינו כחו וניעו', יוצא שמשמעות קושיית הגמרא כאן היא שישן הוא אב.

נדפס

שלילת הפרשנות של רש"י (ללא הזכרתו) מהנימוק שהביסוס לפרשנות זו (הדרשה בסוף כיצד הרגל) לא הוזכרה כלל בגמ'.

הצעת הפרשנות האחרת לקושיית הגמ': ישן נמי הוא כיו"ב

תור"פ

כנ"ל בנדפס, בתוספת הרחבה, הן בשלילת פרשנות רש"י (ושוב ללא הזכרתו), והן בהצעת הפרשנות האחרת. לגבי שלילת פרשנות רש"י הוא מציג את הצד השני של המטבע (לטענת הנדפס שאותה הוא מזכיר אח"כ, שהגמ' כאן לא הזכירה את הדרשה הנ"ל): מה שהגמ' הזכירה את

המשנה בסוף כיצד הרגל לא מוכיח שזה אב. לגבי הצעת הפרשנות האחרת הוא טורח לציין את ההשלכה של כיו"ב 'וא"כ מזה לא אמר ר"פ תולדותיהן לאו כיו"ב'. [אופייני היחס בין הנדפס לבין תור"פ]

דגשים:

- א. תופעה אופיינית שיש שתי אפשרויות לכאורה שקולות בפרוש הפשט, ותוס' לא מציגם כשתי אפשרויות ואז מכריע, אלא פותח בקושיא על אחת מהם ומתוך כך שוללו. הקושיא היא המניע.
- ב. מבחינת התוכן ניתן לסכם בהדרגה משולשת: לרש"י ישן הוא אב, וזו דחיית הגמ', לתוס' ישן הוא אב אך דחיית הגמ' לא נובעת מכך, אלא מכך שהוא כיו"ב של ניעור. לרבינו יחיאל (לעיל בסעיף הקודם ועיין גם בשלפניו) ישן הוא אב תולדה, ולכן הקושיא היא רק מכך דהוי כיו"ב.
- ג. יחס אופייני בין האריכות בר"פ לקיצור בנדפס.

סא. כיחו וניעו – פירוש המושגים

הקושיא: על רש"י שפירש ניעו ליחת החוטם, מסוגיא בנדה

רבינו חננאל (בשיטמ"ק ביתר בהירות)

כיחו – ליחה עבה

רוקו – ניעו ליחה רכה

ראיה מעירובין צט ע"א: כיח ורק

[שניהם בפה בדומה לתוס']

רש"י

כיחו – רוק הפה

ניעו - ליחת החוטם

(ובסוגרים עגולות: רוק היוצא מתוך גופיה אגב כח)

תוס' תלמיד

קושיא: בנדה (נה ע"ב) מפורש שכיחו ומי האף אינם אותו דבר (המקשן מניח שמי האף זהה לליחת החוטם). אריכות בניסוח הקושיא: 'א"כ משמע דניעו דבר אחד ומי האף דבר אחר' תירוץ: דחיית פירושו של רש"י. הפירוש האחר: כיחו – ליחת הגרון [וניעו ליחת הפה] [נראה שיש זהות בין פירוש זה לפירושו של ר"ח]

נדפס

הקושיא: ללא האריכות הנ"ל בניסוח הקושיא (אופייני לדנפס) התירוץ: כנ"ל, ומוסיף את הנופך הבא: כיחו יוצא בכח, ניעו – יוצא ע"י נענוע

תור"פ

הקושיא: ללא האריכות הנ"ל! (מעניין שאפי' במקום שר"פ מקצר תוס' תלמיד מאריך) התירוץ: חלוקה משולשת: המצוי בתוך הפה – רוק; הבא מסוף הגרון בכח – כיחו; הבא מתחילת הגרון ע"י נענוע – ניעו. [התוספת של פרשנות רוקו באה בעקבות הסוגיא בנדה]

תוס' שאנץ

מצטט רש"י מעירובין (שם) שכיחו נתלש מהגוף ע"י שיעול (בדומה לתוס', אך אין בסוגיא שם התייחסות לניעו שהוא מוקד המחלוקת כאן)

מאירי (בספר סוף ב ע"א, ובשיטמ"ק כאן)

מתרץ את שיטת רש"י: כיחו – רוק עבה מהחזה דרך הפה; ניעו – ליחה גסה דרך האף; מי האף – מים היוצאים מהאף שלא בכח (כך עולה מהספר, בשיטמ"ק יש ט"ס לענ"ד)

תכונות:

א. ר"ח הביא ראיה מהסוגיא בעירובין לכיחו, אך אין שם פירוש לניעו, כך שאין משם

ראיה נגד רש"י

ב. בעה"ת שבאו לחלוק על רש"י הביאו ראיה מנדה שניעו אינו מי האף, וזאת על בסיס

הנחתם ש'ליחת החוטם' שמזכיר רש"י היינו 'מי האף'. כתוצאה מכך הם דוחים את

פירושו ומפרשים כר"ח (ללא הזכרתו). הם אינם מזכירים את הסוגיא בעירובין, שכן אין משם ראייה נגד רש"י.

ג. היחיד מביניהם שמזכיר סוגיא זו הוא התוס' שאנץ, שמציין שאף לרש"י שם כיחו הוא היוצא בכח וכו', אך לא ברור אם הוא מכווין למחלוקת הנדונית, או שרק מוסיף הערה לפשט סוגייתו ע"י ציון לרש"י בסוגיא אחרת.

ד. דווקא המאירי הוא היחיד שמתרץ את רש"י בסתרו את ההנחה הנ"ל של תוס'

סב. אלא תולדה דמבעה – מהי התולדה

הקושיא: לא מפורשת. לכאורה ממהלך הסוגיא נובע שלפי רב אין תולדה לאדם.

תוס' תלמיד [מפי רבי]

תירוץ א: גם לרב יש תולדה, והיינו ישן (ראה לעיל, בסעיפים שלפני הקודם, שזה תלוי כנראה במחלוקת בין רש"י ותוס' (אם כי תוס' יודו שבשו"ט בסוגיין ניתן לפרש כך) לבין רבינו יחיאל.
תירוץ ב: אכן לרב אין תולדה (וכך גם יוצא מפורש מרש"י), והמבעה הוא אב לשלם ממיטב.
[עיקר הבעייה, דהיינו ניסוח הגמ' כאן ממנו משמע שיש תולדה, לא מוסבר, וכנראה הכוונה היא שזה רק אליבא דשמואל]

דגשים:

- א. תוס' תלמיד היחיד שדן במפורש בשאלת הפשט המתבקשת
- ב. אולי ניתן לשער שמפאת בעייה זו פירשו הנדפס ותור"פ לעיל ד"ה והתנו, שקושיית הגמ' היא דהוי כיו"ב, כדי שנוכל לומר שזוהי התולדה. השערה זו תסביר גם את הסיבה שתוס' לא נדרשו במפורש לפרשנות קביעת הגמ' הנוכחית. אם אכן כך זוהי דוגמא מובהקת למניע נסתר, אלא שצ"ע מדוע הסתירוהו.

מ"ש אש דכח אחר מעורב בו – חומרא או קולא? ראה לעיל סעיף ז

סג. בחצי נזק צרורות – הצעת אלטרנטיבה

הקושיא: לא מפורשת. מדוע לא נקט צרורות דקרון שמשלמים רק רביע נזק [הנחת המקשן, שעדיף היה לציין לשם, משום שהלאו כיו"ב הוא יותר בולט]

תור"פ

התירוץ: משום דבעיא היא לקמן (יט ע"א, ועיי"ש שסלקא בתיקו) לכן לא נקט לה

תוס' שאנץ

כנ"ל

דגשים

א. דרישה אופיינית של בעה"ת, שאם יש אלטרנטיבה מועדפת צריך לנקוט אותה

ב. תירוץ פשוט, וכנאה שלכן לא התייחסו לכך שאר בעה"ת

סד. 'דהלכתא גמירי לה' – האם גורסים בהמשך 'דממונא הוא'

הקושיא אינה מנוסחת. לכאורה זו שאלה פתוחה האם לגרוס או לא. אלא שיכול להיות שהיה מצב שגירסא זו היתה קיימת ומכח קושיות היא נמחקה [לפנינו ליתא, ויעויין בספר שנו"ס שבשני דפוסים (ונציה ש"י ואמסטרדם דע"ת) ובגליון כתי"ר איתא. וכבר כתב בפלפולא חריפתא שכנראה נגרר מהסוגיא בדף טו ע"ב]

רש"י

לפנינו הנוסח: דהלכתא גמירי לה למשה מסיני דממונא הוא ולא קנס', אך יעויין בספר שנו"ס שברוב כתי"י של רש"י (להוציא אחד) הנוסח 'למשה מסיני דתולדה דרגל היא', וכן מפורש ברש"י כתובות מא ע"ב ושבועות לג ע"א.

תוספות שאנץ

ציון נתונים: לא גרסינן ברוב הספרים דממונא הוא

פרשנות: אף אם גרסינן הכוונה היא, שההלכתא קאי אחצי נזק, וזהו הלאו כיו"ב

הוספת נתונים: בפרק שני (כנראה הכוונה לדף יז ע"ב שם מופיע שצורות זה הלכתא גמירי לה, וליתא 'דמונא הוא') אינו בשום ספר (בניגוד לכאן שרק ברוב ספרים אינו) [בתוס' שאנץ מופיע קטע מסויים פעמיים, בשני מקומות שונים בשיטמ"ק (ו עמודה א; ו עמודה ב), ונראה שתחילת הדברים ('ולקמן' – 'הספר') שייכים לעמודה ב (וזהו 'הוספת הנתונים' שכתבת), והמשך הדברים (הכולל שתי ראיות מתחילת כיצד הרגל) נראים קטועים אך שייכים לדיון על שאלת הגמ' לרבא דמיבעי ליה אמאי קרי לה וכו', שעל כך הקשו (ראה לקמן בסעיף שאחר הסעיף הבא) מניין לגמ' שגם רבא מודה שצורות תולדה דרגל הן, ושתי הראיות מכיצד הרגל מוכיחות את זה. אם אכן כך, כיוון שתוספי שאנץ דן בקושיא זו בהמשך השיטה (כעבור שתי פסקאות) מסתבר שהדברים לקוחים משם, וניתן לשלבם בסיום הפיסקה שם (אלא שכאן מצויין תוספות הרא"ש ושם תוספי הרא"ש). אפשרות שניה היא לומר שמקומם של ראיות אלו כאן, וכמו שעולה לקמן מגליון תוס' לר"א מטוך (שמביא את הראיה השניה של תוס' שאנץ כאן כראיה לכך של"ג דמונא הוא), שכיוון שבפרק שני זה פשוט שצורות היא תולדה דרגל, ממילא לא צריך לזה הלכתא גמירי לה (אך מה שקשה לי על זה הוא שהראיה הראשונה שם אינה אומרת שזה פשוט אלא רק מניחה את זה שלרבא צורות היא תולדה דרגל, וזה לא סותר את מה שהלכתא גמירי לה)]

גליון תוספות לר"א מטוך

מצטט את הגמ' כולל המילים 'דמונא הוא'

פרשנות: ולא תולדה דקרן – ממונא ולא קנסא

הסתיוגות: ומיהו נראה דל"ג, והנימוק: בפרק שני מצינו דאורחיה הוא, וממילא זה פשיטא.

רא"ש

גורס 'דמונא הוא', אך מפרש שההלכתא אינה מתייחסת אלא לח"י (כתוס' שאנץ)

רשב"א

ציטוט מה'תוספות' שלא גמירי לה אלא לחצי נזק

דחיית דברי התוס' (הלשון 'ואינו נראה לי כן', אך מההמשך ניתן גם לראות זאת כקושיא) ע"פ דף

טו ע"ב, שם מפורש דהלכתא גמירי לה דמונא הוא

דחיית הדחיה (או: תירוץ הקושיא): 'ואפשר דה"ק', שההלכה היא רק על הח"י, וזה שממונא הוא זה נובע מסברא שהרי היא מועדת מתחילתה לכך.

סיכום ודגשים:

- א. דיון על נוסח.
- ב. הגירסא 'דממונא הוא' קשה הן ממקורות בהם לא מופיעה הגירסא הנ"ל, והן מסברא, שהרי זה פשיטא.
- ג. התוס' שאנץ לא מכריע אם לגרוס או לא, אך קובע לעצם העניין כי בכל מקרה אין ההלכתא מתייחסת לממונא
- ד. בתוס' שאנץ ריבוי ראיות!
- ה. הגליון תוס' מכריע כי יש למחוק את הנוסח
- ו. הרשב"א דן רק בתוכן ולא בגירסא (פשוט שלא גורסים)
- ז. גם הרא"ש עוסק רק בתוכן (פשוט שגורסים)
- ח. נראה שבנדפס לא דנו בכך כי מבחינת התוכן לא נתלבטו

סה. ואמאי קרי לה תולדה דרגל – למה לא?

הקושיא (אינה מפורשת אצל כולם): סוף סוף היא דומה לרגל (אורחיה), ועוד דממונא היא, כך שאין אב אחר (קרן) שלו היא דומה לחלוטין [הנחת המקשן שקושיית הגמרא היא אמאי קרי לה תולדה דרגל ולא דקרן, וכך הוא אף נוסח הגמ' לפי הרשב"א]

תוס תלמיד

התירוץ: הסבר חדש לקושיית הגמ': מה חידוש בא להשמיענו דקרי לה תולדה דרגל [א. משמע מהמשך דבריו שכוונתו לר"פ עצמו, שהוא קרי לה תולדה דרגל במה שאמר יש מהן לאו כיו"ב; ב. החידוש בדבריו, שאין כוונת המקשן בגמ', שהיה ראוי לייחס אותה לאב אחר, אלא הקושיא היא רק על הצורך לומר זאת, ולכאורה דחוק, שהרי ר"פ לא בא לחדש שהיא תולדה

דרגל, אלא רק לומר שיש מהן כיו"ב ויש מהן לאו כיו"ב, וראה להלן שלפי המהר"י כ"ץ אתי שפיר]

נדפס

התירוץ: דחיית ההנחה הפרשנית של המקשן: אין כוונת הגמ' לומר שהיא תולדה דקרן (שהרי היא דומה חיצונית לרגל), אלא שתהיה אב בפ"ע.

[כמו תוס' תלמיד גם כאן יש שינוי מסוים בהבנת הפשט הפשוט של קושיית הגמ']

תור"פ (ובשיטמ"ק מופיע אך לא ברור בשם מי)

פותח בפירוש מי הוא זה שיקרי ליה' תולדה דרגל, ומפרש כתוס' תלמיד, דהיינו ר"פ עצמו.

כאן מופיע ניסוח הקושיא: לימא משום דהוי אורחיה [אופייני שהוא מפרש את הסיבה לקושיא,

מה שלא עושה הנדפס]

התירוץ: ייחוס התולדה לאב צריכה להעיד על דמיון דיני, ולכן צריך למצוא דין כ"ש שבו הם

דומים לרגל דווקא (ולא לקרן)

[תירוץ אחר מהקודמים. נראה שמשאיר את הלשון כפשוטו: אמאי רגל ולא קרן. הוא מקבל את

הנחת המקשן הפרשנית, אך דוחה את סברתו]

תוספות רבינו כהן או מהר"י כ"ץ (לא ברור לאיזה ציון בשיטמ"ק זה שייך)

הקושיא (מובלעת ב'ואין לומר'): יש דמיון לרגל, מצד שזה נעשה ברגל.

התירוץ: אין ללמוד מדמיון חיצוני, והראיה נשיכה.

מהר"י כ"ץ (מופיע להלן בשיטמ"ק)

המהר"י כ"ץ עוסק בעניין אחר (ראה להלן בסעיף על שיטת ר"פ), ואגב תירוצו שם הוא גם משנה

את הבנת הגמ' כאן, והיא: הגמ' לא התכוונה להקשות שצורות יהיו תולדה של אב אחר מרגל,

אלא היא הבינה שר"פ בא לחדש דין מסוים שצורות דומים לרגל, ועל כך שאלה מהו אותו דין.

[הסבר זה של הקושיא דומה לדברי התוס' תלמיד לעיל]

סיכום ודגשים:

- א. הקושיא מניחה פשט מסוים בסוגיא (שקושיית הגמ' שזה יהיה תולדה דקרן), ומקשה עליו מסברא (שצורות זה אורחיה כמו רגל)
- ב. תוס' תלמיד מקבל את הסברא לחלוטין, ולכן משנה את פשט הסוגיא, שהקושיא היתה מה החידוש בכך שזו תולדת הרגל
- ג. המהר"י כ"ץ להלן מסביר את הגמ' כך ששיטת תוס' תלמיד מתבהרת
- ד. הנדפס מקבל את הסברא חלקית, ולכן משנה מעט את הפשט, שהגמ' הקשתה למה אין לזה שם בפני עצמו כיוון שהתשלום הוא שונה מרגל והתכונה שונה מקרן.
- ה. תור"פ אינו מקבל כלל את הסברא, בטענה שייחוס התולדה לאב אינה תלויה בתכונות אלא בדינים, ולכן לא משנה כלל את קושיית הגמ'.
- ו. מקור מסופק מסכים לנדפס ותור"פ, שקושיית הגמ' מציעה אב אחר מאשר רגל, ומסיר קושי אחר מהנחה זו.

סו. לרבה דמבעיא ליה אמאי קרי לה תולדה דרגל – מניין?

הקושיא: מניין שלרבה אכן קרי לה תולדה דרגל?

תוס' תלמיד

הקושיא 'תימה מאי קאמרי' מי אמר שרבה מודה לקביעתו של ר"פ יש מהן וכו': [חיפוש אחר הנחתו של המקשן בגמ']. הקושיא נובעת מההנחה שהקביעה שצורות הן תולדה דרגל נובעת רק מהחידוש של ר"פ, שתולדותיהן לאו כיו"ב]

תירוץ א': קבלת ההנחה שבקושיא, אכן אין ראייה שרבה סובר כך, ודיון הגמ' הוא 'אפילו אי אית ליה דר"פ'.

תירוץ ב': מכך שהגמ' מכנה את הנזק 'חצי נזק צורות' משמע שזה תולדה דרגל, שאם היה תולדה דקרן היה צ"ל רבע נזק. [לא ברור לי אם הוא מתכווין, שהניסוח הוא המקור, או עצם הדין של חצי נזק ולא רבע]

תור"פ

הקושיא: 'תימא היכי אשכחנא', כנ"ל בתוס' תלמיד

התירוץ: בתחילת פרק כיצד הרגל (יח ע"ב) בבעיה של רבא אם יש העדאה לצרורות, יוצא שגם רבא מסכים שזו תולדת הרגל.

תוספי שאנץ

הקושיא: קיצוני יותר מתור"פ, שולל את הנחת המקשן בגמ': אם רבא היה סובר בפשטות שזו תולדה דרגל הוא לא היה מסתפק אם משתלם מגופו או לא.

תירוץ א': מסברא, כיוון שבתכונתן צרורות דומות לרגל ולא לקרן, פשוט לכו"ע, שזו תולדה דרגל. מתוך כך הוא ממשיך ומתרחץ (במובלע, ללא הצגת הקושיא) קושיא נוספת (ראה הרחבה בסעיף הבא): מדוע פשיטא לרבא שפטור ברה"ר, והוא מסתפק בתשלום מן העליה. כיוון שברור לרבא שצרורות היא תולדה דרגל אין מקום לחלק ביניהם לגבי הפטור ברה"ר, משא"כ על התשלום מן העליה, כיוון שזו חומרא של רגל, וכבר מצינו שעל צרורות הקלו בח"י, אולי גם בעניין זה הקלו.

תי' ב': כיוון שזה נזכר במשנה בריש כיצד הרגל גבי רגל משמע שזו תולדת הרגל

קושיא על תי' ב: והרי גם בעיטה (קרן) נזכרת שם

תירוץ הקושיא האחרונה: בעיטה נזכרת אגב ח"י דצרורות

[תוס' שאנץ משלב בפיסקא זו, בין שני התירוצים, גם את הדיון על שיטת ר"פ (ראה להלן בסעיף שאחר הבא), ונראה שהקשר הוא, שכיוון שיוצא שפשוט לכו"ע שצרורות היא תולדה דרגל, עולה הקושיא מה חידש ר"פ, והרי הן דין הח"י, והן הקישור לרגל זה פשיטא, וראה להלן, שנראה שקישור רעיונות שונים תחת מסגרת אחת רומזת אולי לפורום של שיעור שבמסגרתו נאמרו הדברים]

הרשב"א

לא מקשה זאת כאן על שאלת הגמ', אלא אומר זאת בתורת פירוש לשאלת הגמ' הראשונה, אמאי קרי לה וכו', שאין לפרש שהשאלה היא רק אליבא דר"פ שהוא קרי לה תולדה דרגל, אלא הקושיא היא אליבא דכו"ע, כיוון שלכולם הלכתא גמירי לה דתולדה דרגל הוא, ואת הראיה הוא מביא מקושיית הגמ' בהמשך אליבא דרבא. יוצא מדבריו שקושיית הגמ' הנוכחית מתבססת על ה'הלכתא גמירי לה' (לפי פרשנותו של הרשב"א שההלכתא היא שזו תולדת הרגל), והמעניין הוא שהרשב"א אומר זאת רק בדרך אגב, כשהוא דן על פרשנות של שאלת הגמ' הראשונה, ולא בתורת קושיא על קושיית הגמ' הנוכחית.

דגשים:

- א. תוס' תלמיד ותור"פ מקשים בצורה מינורית יותר (קרוב קצת לשאלה) ואילו תוס' שאנץ מחריף זאת לקושיא.
- ב. תוס' תלמיד (בתי' הראשון) היחיד שמקבל את ההנחה שבקושיא (שאין מקור שרבא סובר שזו תולדת הרגל), ומשנה לצורך כך בצורה בולטת את פשט הגמ'. כל השאר (וגם תוס' תלמיד בתי' השני) מחפשים מקור להנחת הסוגיא ברבא.
- ג. תוס' תלמיד (בתי' השני) מוצא (בדוחק?) עפ"י הניסוח הלשוני של הגמ'. תור"פ מתרץ ע"י הבאת סוגיא אחרת, ואילו תוס' שאנץ מסברא, ואילו הרשב"א מהנחת 'הלכתא גמירי לה'.
- ד. תוס' שאנץ מבליע בתירוצו תירוץ לקושיא נוספת. אולי יש כאן מאפיין של שילוב רעיונות, ומורכבות.
- ה. בתוספי שאנץ מופיע תי' נוסף לקושיא המרכזית – ריבוי תירוצים אופייני לתוס' שאנץ
- ו. בתוספי שאנץ מופיע קושיא על תי' ב ותירוצו – שוב: מורכבות אופיינית לתוספי שאנץ
- ז. בעה"ת יוצאים מקושייה על אחד השלבים בסוגיא, ואילו הרשב"א מתמקד בפרשנות של משפט עמום בתחילת הסוגיא, ושני הכיוונים מובילים למקום אחד.

סז. לפוטרו ברה"ר – שיטת רבא - למה זה פשוט יותר מלשלם מן העליה

הקושיא: למה לרבא פשוט שפטור ברה"ר ואילו ספק אם משלם מן העליה

תוס' תלמיד

תירוץ א [מפי רבי]: כיוון שההלכתא הקלה על צרורות ביחס לרגל שישלם חצי נזק, ברור שקולא שיש לרגל תהיה גם לצרורות, אך הספק הוא בחומרות אחרות של רגל (לשלם מן העליה) אם יש לצרורות

תירוץ ב [ויש מפרשים]: נתון חדש, גם הפטור ברה"ר נלמד מן ההלכתא גמירי לה, משא"כ שילום מן העליה.

נדפס

כ"ל בתירוץ א

תור"פ

כני"ל בנדפס

תוספי שאנץ

כני"ל, אך משלב זאת עם הקושיא שבסעיף הקודם עיי"ש

רשב"א

הקושיא מובלעת

התירוח: כיוון שהקלה התורה שישלם רק ח"נ, יש לומר שגדר הקולא הוא, או גדר התשלום הוא, שישלם ח"נ דעלמא (כקרן), דהיינו מגופו, משא"כ בפטור ברה"ר.

דגשים

- א. בעלי התוס' מתבססים על יסוד (פורמלי) שההלל"מ באה להקל ולא להחמיר
 ב. הרשב"א מתבסס על סברא למדנית שהמגופו הוא חלק מגדר התשלום של הח"נ.

סח. לפטרו ברה"ר – שיטת רב פפא

הקושיא: כיוון שר"פ וודאי יודה לרבא שפטור ברה"ר – מדוע נצרכה הגמי' לחדש שר"פ סובר שמשלם מן העליה

[קושיא זו משקפת 'הסתכלות מלמעלה' על מהלך הסוגיא, בניגוד ללימוד ליניארי, המתמקד ביחס שבין כל שלב לזה הבא לפניו או אחריו, שבלימוד מהסוג האחרון לא היתה מתעוררת הקושיא הנ"ל]

קושיא שניה שמשלבת בסעיף זה היא: מאי קמ"ל ר"פ במה שאמר שתולדותיהן לאו כיו"ב, והרי דין ח"נ בצרורות מפורש לקמן במשנה

[הקשר בין הקושיות הוא שהן מתרצות זו את זו]

תור"פ

הקושיא: כנ"ל, יואמאי דחיק לומר דלר"פ פשיטא בעיא דרבא, [אינו מסביר היכן הדוחק, מ"מ נראה שהקושיא לא נובעת מעצם זה שלקביעת הגמי אין ביסוס, אלא מכך שיש בכך דוחק מסוים, וראה להלן ברשב"א]

לפני התירוץ - הצעת קושיא נוספת: מה חידש ר"פ בתולדותיהן לאו כיו"ב, דהיינו דין צרורות, הרי משנה היא בראש כיצד הרגל

תירוץ (ריב"א, ומההשוואה דברי תוסי שאנץ להלן, אולי צ"ל: רשב"א היינו הר"ש משאנץ): תירוץ הקושיא הראשונה ע"י השניה (ידהך קושיא מיתרצא קמייתא): ר"פ בא לחדש לא את עצם דין ח"נ דצרורות, אלא שצרורות זה תולדה דרגל, וגם בזה צריך למצוא חידוש דיני, והנה אם החידוש הדיני הוא הפטור ברה"ר, הרי זה פשיטא [דטפי מחיוב רגל לא מצי לחיוב בצרורות] - לכאורה אינו מובן, שהרי ללא חידושו של ר"פ היתה הו"א שצרורות זה קרן, ולכן צ"ל שהכוונה היא (למרות שבלשון זה לא 'חלק') כמו שמפורש לקמן בתוסי שאנץ, שגם העובדה שזה תולדה שרגל זה פשיטא, שהרי בתכונות הצרורות דומים לרגל ועיקר החידוש הוא זה תולדה דרגל לכל דבר, חוץ מהח"נ], אלא החידוש הוא שזו תולדה דרגל לחומרא לשלם מן העליה לאפוקי מבעיא דרבא.

[הצעת הדברים בצורה של שתי קושיות לפני התירוץ (ולא להתחיל את התירוץ מיד אחרי הקושיא הראשונה ודו"ק) מחזקת את התירוץ, ונותנת לו יתר אמינות, שכן לולי זאת קשה רק קושיא אחת והתירוץ נבחן לפי השאלה אם הוא מתרץ את הקושיא, ואילו הקושיא השניה נראית כחלק מהאילוץ שנובע מהקושיא הראשונה, אך כעת יש שתי קושיות טבעיות, בלתי תלויות זו בזו, ולא מאולצות, ולכן התירוץ מתחזק]

תוספי שאנץ

הקושיא ההתחלתית היא דווקא הקושיא השניה המובאת בתור"פ, בניסוח רחב יותר: אי קמ"ל דצרורות משלם ח"נ משנה היא לקמן, יואי קמ"ל דצרורות תולדה דרגל היא היאך קמ"ל (מהתירוץ להלן משמע שכוונת הדברים היאך קמ"ל היא במה זה בא לידי ביטוי)

התירוץ: כתירוץ ריב"א (ללא הזכרתו) המובא בתור"פ, אך בשינוי נימה (ראה לעיל בתור"פ שלענ"ד הן הן כוונת הדברים גם לעיל): ר"פ בא לחדש שחוץ מח"נ צרורות הן כיו"ב דרגל, ומכך יוצא שצרורות משלם מן העליה. כאן מוסיף תוסי, שבכך מתורצת גם הקושיא, למה לא אמר לר"פ שבאא לפטרו ברה"ר, שאז יקשה מאי קמ"ל.

תוספות שאנץ (בשיטמ"ק מופיעים שני קטעים נפרדים, הראשון תוספי שאנץ, והשני תוספות שאנץ)

תירוץ: יותר נוח להשוות את התולדה אל האב שלה לעניין חיוב מאשר לעניין פטור. [יסוד למדני ללא נימוק וראיה. (ראה בעניין יסוד זה לעיל בסביבות אות נו)]

מהר"י כ"ץ

הקושיא לא מנוסחת, אך מהתירוץ נראה שכך היה קשה לו התירוץ: כוונת ר"פ ב"ש מהן כיו"ב ויש מהן לאו כיו"ב היא שבתוך צרורות עצמו יש דינים כיו"ב ויש שלא, והרי עצם דין ח"נ הוא לא בא לחדש דהלכתא גמירי לה, ולכן מניחה הגמ' שהוא בא לאפוקי בעיא דרבא, שמתוך דבריו עולה שהוא לא מסתפק בהל' צרורות כרבא. [וצ"ע שהיה ניתן לומר שהוא סובר שמגופו משלם (וזה הלאו כיו"ב) ופטור ברה"ר (וזה הכיו"ב)]. בכך הוא מתרץ קושיא נוספת (ראה לעיל) מה פשר קושיית הגמ' 'ואמאי קרי לה תולדה דרגל', דהיינו שאין הכוונה שיהיה תולדה דקרן או תולדה של משהו אחר, אלא הכוונה היא, איזה דין בא ר"פ לחדש לנו בכך, כלו' מהו הכיו"ב.

תלמידי הר"י

הקושיא: שילוב עם קושיא דומה: לרבא היה יכול למצוא דין אחר: משלם ע"פ עצמו התירוץ: לר"פ (שפ"נ דקרן ממונא הוא, וגם משלם ע"פ עצמו) חייב לומר שמשלם מן העליה, שאם היה משם מגופו, היה שני דינים שבהם דומה לקרן (ח"נ ומגופו) ורק דין אחד דומה לרגל (פטור ברה"ר), ולכן היה צ"ל תולדה דקרן.

ואמנם לרבא אכן יכול היה לומר שמשלם ע"פ עצמו, אלא שזה לא מספיק כי יש שני דמיונות לקרן (פ"נ ומגופו), ולכן צריך גם את הפטור ברה"ר, ואע"פ שזה תרי ותרי, אומר הר"י שפ"ה ומגופו נחשבים לחד, כי הוא במקום אחד (אולי הפשט שמהגופו הוא דין בחצי נוק). [מהלך מפתיע של חשבון כמותי המשפי ע"ל קביעת האב, חשבון שאין לו כל זכר בגמ']

רשב"א

הקושיא: הדגשת הדוחק במה שהגמ' יצרה מחלוקת בין רבא לר"פ ('דהוא רביה') התירוץ: קים להו לגמ' שלהלכה שמשלם מן העליה, ולכן ניחא להו לאוקמא ר"פ כהלכתא [הכנסת המימד של פסיקת ההלכה לתוך השו"ט]

דגשים

- א. קושיא הנובעת מלימוד 'מלמעלה' ולא ליניארי: חיפוש ביסוס להנחת הגמ'
- ב. בתור"פ הצעה מעניינת של הדברים: הצעת שתי קושיות, ואז: תירוץ קושיא ברעותה (ראה בפנים). עיקר התירוץ: הגמ' התבססה על חשבון של השו"ט
- ג. בתוספי שאנץ אותו תירוץ כמו תור"פ, אך בהצעת הקושיא יש רק קושיא אחת, ורק בתירוץ מצויינת העובדה שבכך מתורצת קושיא נוספת. מההשוואה ביניהם מסתבר לומר שה'ריב"א' שבתור"פ צ"ל 'רשב"א' היינו הר"ש משאנץ, ואז המקור זה התוס' שאנץ, ובתור"פ עיבד זאת כך שיהיו שתי קושיות ואז תירוץ.
- ד. תוס' שאנץ משלב בפיסקא אחת את ארבעת הקושיות שבשלושת הסעיפים האחרונים (ראה בסעיף שלפני הקודם על אופי הקשר ביניהם), ויוצר ביניהם קשר הגיוני, ונראה כאילו הדברים נכתבו כהשתקפות של שיעור חי, ששילב רעונות שונים במסגרת אחת.
- ה. התי' בתוספות שאנץ: הגמ' התבססה על יסוד למדני (ללא נימוק וראיות)
- ו. נראה לכאורה משני הסעיפים האחרונים שיש שני חיבורים, תוספי שאנץ, ותוספות שאנץ
- ז. התי' בתלמידי הר"י: הגמ' התבססה על חשבון כמותי (יוצא דופן) הן אצל ר"פ והן אצל רבא. הוספה לא שגרתית על הטקסט
- ח. התי' במהר"י כ"ץ: הגמ' התבססה על הבנת הפשט (מחודשת!) בדברי ר"פ
- ט. התי' ברשב"א: הגמ' התבססה על המישור של פסיקת ההלכה

ס.ט. 'מאי מבעה' – למה נקט מבעה?

- הקושיא: למה לא נקטה המשנה במונחים הפשוטים אדם או שן?
 [הדיון בגמ' יוצא משאלת ה'מה? מה פירוש מבעה, ואילו הקושיא כאן היא 'למה?', כלו' גם אם תמצא קישורים הולמים למקראות עדיין קשה למה לנקוט מונח עמום כזה?]

תוספי תוספות להרא"ש

הקושיא מובלעת

התיי ('מצאתי בשם הרב רבינו יונה' – אינו מופיע בספר): לרב דאמר מבעה זה אדם: האדם המזיק שהוזכר תחילה בתורה הוא גנב, ולכן נקט לשון ששייך בגנב המחפש בבית חבירו 'אם תבעיון בעיני' לשמואל דאמר מבעה זה השן: כיוון שגם בתורה הוא לא מפורש אלא נלמד מ'ובער' הרומז לגילוי, נקט לשון גילוי 'נבעו מצפוניו'.

דגשים

- א. הרא"ש מביא מרבינו יונה
- ב. קושיא על משנה
- ג. קושיא הנובעת מהסתכלות של 'לכתחילה', דהיינו בניגוד לגמ' שמקבלת את המשנה כנתון ורק מבררת כיצד הפירושים של רב ושמואל יתאימו עצמם למשנה, שואל הר"י מדוע המשנה לא בחרה מלכתחילה במונחים פשוטים יותר.

ע. אם תבעיון בעיני – פשט מול דרש

לא מנוסחת קושיא. יש כאן תגובה לפירושו של רש"י.

רש"י

'אם תשובו בתשובה ותבקשו מחילה בעיני אלמא באדם כתיב בעיני. הפועל בעיני מתפרש כבקשה, בקשת מחילה וחזרה בתשובה. הקשר לאדם המזיק מצטמצם לעובדה שבשניהם (גם המזיק וגם המבקש מחילה) הנושא הוא אדם.

תוס' תלמיד

[אינו מזכיר את רש"י, אך מתחיל פירושו במילים 'פשטיה דקרא' מה שמעיד כנראה על תגובה לרש"י]

מציע את פירוש הפשט: הפס' קורא ללוחמים בשעיר לבוא ולחפש שוב ושוב את מטמוניותיהם, דהיינו, בעיני מלשון בקשה וחיפוש. כאן הקישור לאדם המזיק יותר הדוק, שהרי גם האדם שבפס' הוא מזיק (לבני שעיר).

[היתרון שבפירושו על זה של רש"י הוא כפול, הן בכך שהוא צמוד לפשט, והן בכך שהוא מסביר יותר את הקשר למשנה]

תור"פ

מציע את פירושו של רש"י בשמו

מציע את פירושו של רש"י, אך פותח בלשון זו: 'דמיירי לענין אדם המזיק ומייתי מפשטיה דקרא (שני היתרונות שמנינו לעיל) דכך ר"ל' וכו'. הפירוש דומה לתוס' תלמיד (אויבים הבאים לשלול ולבוז) אך כאן בתרגום 'אם תבעיון בעיו' מודגש יותר עניין ההיזק, 'לבקש ולשלול שלל'. משליך פירוש דומה על הדרשה הקודמת 'משלחי רגל השור והחמורי' (עין ע"ז ה ע"ב וברש"י ותוס', ורבינו מקשר זאת לעניין ההיזק, שהעבירה היא נזק – ראה להלן בתוספי הרא"ש)

תוספי הרא"ש

פי' א: כתור"פ (כמעט זהה, אך יותר קצר), ללא הזכרת המפרש

פי' ב: 'ומיהו גם לפירוש רש"י ... ניחא', שהרי הדרשה של משלחי רגל אינה שייכת כלל לעניין היזק לא לפי הפשט (מסביר את הפשט כעניין חקלאי) ולא לפי הדרש דפי"ק דע"ז (מסביר שזה עוסק ביצה"ר המסור בידם). כלומר רש"י מסתפק בכך שפועל מסויים מוזכר בהקשר של הרגל או האדם, אף אם לא בהקשר של נזיקין דווקא.

[עולה מדבריו שהיתרון המרכזי בפירוש הר"י על זה של רש"י הוא בכך שהוא קשור יותר לנושא של נזק, ועוד נראה בבירור שתור"פ התייחס לקטע זה, שהרי בדיוק כאן הוא מתרץ גם את הדרשה של משלחי רגל, והוא מציין 'יש לפרש לפי המדרש' ללא ביאור לאיזה מדרש הוא מכוון, ולכן נראה שדבריו הם תגובה לקטע שבתוספי הרא"ש, וכן בשיטמ"ק הובאו דבריו מיד לאחר התוס' רא"ש, בהדגשת התוספת של משלחי רגל, ונראה שכך הבין רב"א את מטרתו של התור"פ]

דגשים:

א. מחלוקת (מתודולוגית?) בין רש"י לתוספות (הר"י בתור"פ ותוס' תלמיד) עד כמה

הראיות מהפס' צריכים להיות קשורים לתוכן הנלמד.

ב. תוספי הרא"ש בא לתרץ את דרכו המינימליסטית של רש"י, על פי הכרח מדרשה אחרת

ג. התור"פ מגיב לקטע שבתוספי הרא"ש, כך שאין ראייה לדרכו המינימליסטית של רש"י

ע1. דקדוקי הלשון בין רב לשמואל

לא מנוסחת קושיא. הדיון הוא לשוני, ודן בהעדפתו של רב את הבנין הקל והעדפתו של שמואל את הבנין נפעל למרות שבמשנה הבנין הוא כבד.

רבי יונה אבן ג'אנח בהקדמת ספר הרקמה (עמ' 6 = אוצה"ג: הפירושים סימן ז) רב ראה בבנין הקל (בועה) קירבה לבנין הכבד (זהו המונח שריב"ג מתאר בו את הצורה 'מבעה', לפי תרגומו של ר"י אבן תבון) יותר גדולה מאשר בבנין נפעל (נבעו), ושמואל להיפך.

דגשים

- א. עיקר הדיון הוא לשוני. אין כאן קושיא ותירוץ (למרות שיש כאן אלטרנטיבה לתירוץ הגמרא על הקושיא 'מכדי קראי לא כמר דייקי וכו')
- ב. לא מצינו דיון מעין זה בראשונים.

ע2. הכרעה הלכתית במחלוקת על פשר 'מבעה'

אין קושיא. השאלה לגאון היתה אם הלכה רב ושמואל או כרב זביד.

תשובת רב שרירא גאון (מספרות הגאונים עמ' 119 = אוצה"ג: התשובות, סימן ב) לאחר ניתוח הסוגיא קובע הגאון כי הלכה כרב, שכך הכריעו רבנן בתראי וראבא, ואילו רב מארי ורב זביד לא עמד טעמן. (תשובה זו נותחה ע"י הרב וינברג, 'פירוש הגאון למבעה זה אדן, שרידי אש, ח"ד, עמ' צז - קב).

רבינו חננאל

'וקיימא לן כרב דסוגיין דשמתעין כוותיה ולא עוד אלא אמוראי קיימי כוותיה ואליבא דידיה שקלו וטרו... פסק. ויש אומר הלכה כשמואל...'

רבינו ברוך הספרדי⁸ (מתוך ספר 'הנר', נדפס באהל ישעיהו)
והלכתא כרב מן כמה אנפי חדא דכל מאם דמתריץ אליביה בגמרא לא איפריך ותו דהא רב
אושעיא קאי כוותיה וכן ר' חייא

המאירי (עמ' 4 ד"ה וצריך שתדע)

ואעפ"י שלענין פסק אין לנו במחלוקת זו דין ודברים ודברי שניהם אמתיים הם מצד עצמן מכל
מקום לענים ביאור הסוגיא מוכחת כרב כדי שיהא השור כולל כל אבות שבו וכל שכן למי שאינו
גורס במשנה זו ממונך כמו שיתבאר ואין לפקפק מדין הלכתא כשמואל בדיני שהרי לענין הלכה
אין לנו בה דין ודברים כמו שכתבנו אלא שאת הצריך לפרש המשנה לדעת שניהם ולברור לעצמך
הביאור הבא בשיטתו של רב.

דגשים

א. דיון הלכתי. אין קושיא ותירוץ על מהלך הגמרא, למרות שיש תיאור מפורט של השקלא
וטריא.

ב. דומה שלאחר הגאונים, רבי ברוך והמאירי הם היחידים מהראשונים שהתייחסו
להכרעה במחלוקת זו.

עא. כדמתרגם רב יוסף – למה דווקא הוא?

הקושיא: אין כאן קושיא על הגמ', אלא על פירושו של ריב"א, הקושיא היא מסוגיא בגיטין

תוס' תלמיד

הצעת פירושו של ריב"א: ע"פ הגמ' בגיטין (ס ע"ב) שדברים שבכתב א"א רשאי לאמרן ע"פ, היתה
בעיה לר"י ללמוד תורה שבכתב, ולכן עסק בתרגום

⁸ ראה עליו: הספרות הפרשנית לתלמוד א, עמ' 224-226; הדברים נדפסו שוב בנוסח מעודכן (מן

העזבון), כנסת מחקרים ג, עמ' 322-325.

קושיא: הרי בגיטין שם מסופר על ר"י ור"ל שהיו קוראין בספרא דאגדתא (איסור הפוך) משום עת לעשות לה', והרי אין לך עת לעשות לה' יותר מרב יוסף שהיה סגי נהור [ולכאורה ריב"א יכול לתרץ דשאני הכא, שניתן ללמוד מתרגום, אלא מסתבר דליתא שאין דין התרגום כדין התורה] דחיית פירושו של ריב"א, והצעת פירוש חדש: ר"י היה בקי בתרגום, שיש כמה סוגים וצריך בקיאות מיוחדת, ולכן מצטטים אותו.

נדפס

עורך את הדברים בסדר הפוך מתוס' תלמיד:

בתחילה הפירוש החדש

שלילת הפירוש של ריב"א (ללא הזכרת שמו, אלא 'כדפירש בעלמא'), מהנימוק לעיל.

[העיבוד משמיט את השלבים שבתוס' תלמיד, בהם באה לידי ביטוי הדיאלקטיקה: פרשנות א' –

קושיא ודחיה – פרשנות ב']

הרא"ש (בשיטמ"ק)

כנדפס

רבינו ישעיה

[הפיס' בשיטמ"ק מתחיל כהמשך לדברי הרא"ש]

ראיה נוספת לדחיית הפירוש של ריב"א: רב ששת שהיה גם ס"נ לא היה משתמש בתרגום דווקא

דגשים:

א. דיון שלא קשור לקושיא כל שהיא על הטקסט, אך ניתן לראותו כדיון שנתעורר כקושיא

על דברי ריב"א

ב. סימני עריכה של הנדפס על תוס' תלמיד

ג. קושיא על פירושו (בתוס' תלמיד, בנדפס וברא"ש) מסוגיא בתוספת סברא (אין לך עת

לעשות וכו'), ומתוך כך דחיית פירושו והצעת פירוש חדש

ד. הקושיא ברבינו ישעיה לכאורה חלשה יותר, כיוון שלכאורה אין ראיה שרב ששת לא

היה מתרגם (אך לא ראיתי אינה ראיה שאין ראיה...)

ה. מעניין שאין נסיונות ליישב את פירושו, ואולי משום שלא ראו את ריב"א כרש"י,

שכמעט תמיד רצו ליישבו

עב. תנא שור לקרנו – מדוע לא לקרנו ורגלו

הקושיא: למה לא פירש 'שור' - לקרנו ולרגלו?

כנראה כוונת הקושיא לתרץ את קושיית הגמ' לקמן ורגל מאי שייריה

רשב"א

התני לא היה אפשר לומר לפרש את הלא ראי זה כראי זה

תוספת: אותו מהלך חל גם על האוקימתא דרבא לקמן תנא שור לרגלו ומבעה לשינו.

דגשים:

א. חסר המניע של הקושיא

ב. בעה"ת לא מעלים קושי זה [אמנם בגיליון לקמן ד ע"א אומר ה'גליון' (בשיטמ"ק) על

קושיית הגמ' שם 'ורגל מאי שייריה', שיש להקשות למה לא תירצה הגמ' כנ"ל, ומתרץ

כרשב"א, ואולי ניתן למצוא כאן הבדל אופייני, שהרשב"א בוחר לדון בקושי זה במוקד

הטקסטואלי שלו, דהיינו במקום בו מוצעת האלטרנטיבה לטקסט, גם אם במקום זה

אין עדיין קושי, ואילו אצל הגליון (מבעלי התוספות המאוחרים?) יש עדיפות לדיון

במקום ממנו מתעורר הקושי]

דף ד ע"א

עג. 'והכי קאמר: לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן שיש הנאה להזיקה' – מה

ההגיון בהו"א?

הקושיא: ודקארי לה מאי קארי לה, קושיית הגמ' לקמן 'ולאו ק"ו הוא' חזקה מדי כדי שיהיה ניתן להעלות הו"א כזו!

[קושיא זו מבוססת על ההנחה שלא זו בלבד שההו"א צריכה להיות נכונה בכל הנקודות להוציא את הנקודה שאותה הגמ' פרכה, אלא שאף בנקודה זו היא לא יכולה להיות חסרת הגיון לחלוטין].

תוס' תלמיד

הקושיא: מטבע לשון: 'וא"ת ודקארי לה מאי קרי לה', ותוספת הסבר: הרי ההנאה להזיקה היא תכונה לחומרא. [הרחבה בניסוח הקושיא]
 התירוץ: הפיכת הסברא – בהו"א סברה הגמ' שכיוון שאין הנאה להזיקה קל יותר לבעלים לשמור עליה משא"כ ביש הנאה להזיקה שהוא 'כעין אונס שאין יכולין לשמרה יפה.

נדפס

הקושיא לא מנוסחת [אופייני לנדפס, השווה לתוס' תלמיד]

התירוץ: כנ"ל

תור"פ

כנ"ל

תוספי הרא"ש

מוסיף (כנראה על אחד הקודמים) את הקושיא המובלעת שם: 'ומיהו בעל התלמוד לא היה טועה אלא שהיה רוצה לומר'

[הד"ה של התוספי רא"ש הוא על ריש העמ' הבא 'ולאו ק"ו הוא', ומעניין ששם זהו המוקד ההגיוני להתעוררות הקושיא, אך המוקד הפרשני שלה הוא כאן בע"ב, וראה בסעיף הקודם]

מהר"י כ"ץ

מביא את התירוץ דלעיל בשם ר"י, ומקשה מתוך כך (קושיא מובלעת) על הגמ' בעמ' הבא 'ולאו ק"ו הוא', שהרי לפי דברי הר"י לא קשה קושיית הגמ' [קושיא מתגלגלת]

תי' א: למסק' הגמ' – הבעלים צריכים יותר לשמור על דבר המוכן יותר לנזק, מי שנהנה מהזקן או מי שכוונתו להזיק. [נראה שהחילוק בין ההו"א למסק' הוא מהי העילה לחומרת דרישת השמירה מהבעלים: היכולת שלו לשמור (ככל שקל לו יותר לשמור הדרישה חמורה יותר) או הסיכוי שממונו יזיק, (ככל שהסיכוי גדול יותר הדרישה חמורה יותר), והיה ניתן לנסח את הצד האחרון כ'צורך' בשמירתו.

תי' ב': למסק' הגמ' – הקולא והחומרא מופנות כלפי הבהמה, שאם הצטרף למעשה שלה גם הנאה או כוונה, זה מוסיף לחומרתו. [כאן החילוק בין ההו"א למסקנה היא (בהתאמה) האם חיוב הנזק על הבעלים נובע מחוסר שמירתו או שעצם זה שממונו הזיק הרי זה כאילו הוא הזיק.

ראב"ד

לא מנוסחת קושיא.

התי': פרשנות מחודשת בטקסט. ההנאה להזיק היא קולא של שן כיוון שזה מעיד על חוסר כוונה להזיק. לעו"ז הכוונה להזיק היא קולא שן קרן כיוון שזה משקף את ה'משונה' שבה לעומת השן שדרכה בכך.

[נראה שהראב"ד נדחק קצת בטקסט כדי ליישב את הסברא, ויש לעיין מה היחס לדידו בין סברות אלו לפירכת הגמ']

דגשים

- א. דוגמת מופת: הקושיא כאן נובעת מדרישה שאף ההו"א בגמרא תהיה הגיונית, ולא רק בנקודות הצדדיות, אלא אף בנקודה עצמה שהגמ' פורכת אותה בהמשך.
- ב. הנדפס בניגוד לאחרים (תוס' תלמיד ותור"פ) מבליע את הקושיא.
- ג. הראב"ד (המבליע גם הוא את הקושיא) מעמיס על הקטסט ולכן לא נצרך לחדש סברות חדשות, הפוך מהתוס'.
- ד. תוס' מהר"י כ"ץ מפתח קושיא חדשה הנובעת מהתירוץ של בעה"ת.
- ה. בשני תירוציו של המהר"י כ"ץ ניתן לראות את החלוקה לפיה הראשון נותר במושגים של הקושיא, ואילו השני מפתח מושגים חדשים כדי לתרץ.

עד. ולאן ק"ו הוא – הצעת תירוץ לדברי רב יהודה

הקושיא (מובלעת): היה ניתן לתרץ את דברי ר"י, שכוונתו היתה הפוכה: לא ראי השן כראי הקרן, היינו דאי כתב קרן לא הוה ילפינן רגל מיניה.

רש"י

לעולם המלמד נכתב תחילה, והראיה מרוח חיים שבמשנה.

תור"פ

כנ"ל (יש לתקן שם, במקום 'לעולאי' צ"ל: 'לעולם'). מצטט את רש"י.

[גם ברש"י וגם בר"פ בדיבור זה מודגש שקושיית הגמ' היא גם על הסברא של הנאה להיזקה וכ"כ גם הר"י מיגש (בשו"ת שלו, סימן קעד) בניגוש לשואל שם.]

דגשים:

א. הקושיא נובעת מהצעת אלטרנטיבה.

ב. רש"י ותור"פ היחידים ל ציין זאת.

ג. תור"פ לא מוסיף דבר על רש"י. [האם הוא סבר שלמי שיהיה תור"פ לא יהיה רש"י?]

עה. עבד ואמה – מקור המשנה

הקושיא: על רש"י שפירש שהמקור הוא לקמן פרק החובל (פו ע"א). הקושי עליו הוא מדקדוק לשוני, מחשבון של שו"ט או מסברא למדנית.

רש"י (ורבינו חננאל)

המקור הוא כנ"ל.

נדפס

שילת פירושו של רש"י מתוך חילוף הלשונית, שם 'אשה', וכאן 'אמה'. [אין הצגת הפירוש ואז קושיא].

תירוץ: דחיית רש"י. פי' ר"ת: המקור הוא המשנה בידים (ד: ז).
ראיה נוספת לר"ת: ת"י הגמ' כאן מופיע שם בידים.

תור"פ

הצגת פירושו של רש"י

קושיא על פירושו על פי החילוק הלמדני בין הפטור של עבד ואשה לפטור של שבסוגייתנו. הראשון עוסק בפטור של העבד והאשה עצמם, ופטור זה אינו פטור עצמי, 'דודאי מחייבי אינהו גופייהו', אלא שאין להם מה לשלם שרשות אחרים עליהם, והריאה מהסיפא שאם נשתחרר העבד וכו' חייבים. לעו"ז הפטור השני הוא מהותי ומוחלט.

לכן נראה לר"ת [דהיינו הקושיא הנ"ל היא הגורמת לר"ת לדחות את רש"י]: כוונת הגמ' לדין שהאדון פטור מנזקי עבדו ואמתו, שזה פטור גמור [אין עדיין ציון ללמקור כ"ש!].

[מכאן ואילך נראה שזה פיתוח מאוחר לר"ת עצמו]

קושיא על ר"ת: 'וא"ת היא גופא מנלך'

התי': המשנה בידים.

ציון לסיפא של המשנה שם המקבילה לסוגייתנו ולחילוף הלשון אמה – אשה, ובכך גם מיישב את הכפילות לכאן עבד ואמה, ומיישב שהרי זה עפ"י המשנה בידים.

[נראה ברור שהנדפס הוא עריכה מאוחרת של תור"פ. ובענין זה יש לעמוד על שתי נקודות: התמצות של השלבים (חוסר ההצגה של רש"י ושל הקושיא וכו'), השמטת הקושיא הלמדנית והפיכת החילוף הלשוני לסיבת הדחיה. וכאן יש לדון מדוע העדיפו בנדפס את הראיות הלשוניות דווקא בניגוד כנראה לר"ת עצמו]

תוספי הרא"ש

אין מהלך של קושיא ותירוץ

יש רק הדגשת יתרונו של פי' ר"ת: לרש"י קשה קושייתו הראשונה של תור"פ, ואילו לפי המשנה בידים (אינו מזכיר את ר"ת) לא קשה

[נראה שהרא"ש התייחס לנדפס כיוון שלא נראה מסגנונו שהוא מחדש כאן את המקור של המשנה בידים. לפיכך נראה שהוא בא להוסיף על הנדפס את קושייתו של ר"פ. [אך אולי זה עריכה של השיטמ"ק, כמו מה שעשה בתור"פ המובא שם]

דגשים:

- א. דיון על המקור לציטוט המופיע בגמ'
- ב. עם זאת נראה שהמניע לדיון הוא הקושיא על רש"י
- ג. מערכת של קושיות על רש"י, שתיים לשוניות ואחת תוכנית.
- ד. המקור הקדום לדחייתו של רש"י: ר"ת. נראה (מתור"פ) שהקושי של ר"ת היה התוכני.
- ה. בנדפס תמצתו והעדיפו להביא דווקא את הקושיות הלשוניות.
- ו. בתוספי הרא"ש החזיר את הקושיות התוכניות.

עו. איצטריך סד"א – מדוע נדחת הגמ' לתרץ כד?

הקושיא: מדוע הגמ' מנסה להציל את הפרשנות של רב יהודה, ולא מגיעה כעת לפרשנות שבמסקנא?

מהר"י כ"ץ (בשם ריב"א)

הקושיא: 'ותימה למה דוחק עצמו לאוקמי פירכא לדעיל ... והיה יכול למפרך איפכא כמו שאומר במסקנא' [אין כאן קושיא על עצם העלאת ההו"א המוקשה (כמו לעיל) אלא על הנסיון של הגמ' בשלב הבא 'להציל' את אותה הו"א]
התירוץ: [לא הבנתי]

עז. עבד ואמה לאו אע"ג דכוונתן להזיק אפ"ה פטירי – סברת התרצן

סברתו של התרצן בגמ' מוקשית בכמה נקודות, שלוש מהן נובעות מהנחה אחת, והאחרונה מערערת על ההגיון או התקפות של תירוצו. לנוחות, נמספר את הקושיות כאן, ולמספור זה נתייחס במהלך הרצאת הדברים להלן.
הקושיות [שלוש הראשונות מניחות שהתרצן בגמ' לא היה מודע כעת לסיפא של המשנה בידיים המופיעה בהמשך הגמ' כדחיה לדבריו]:

- א. כיצד ייתכן שהתרחץ יביא את המחצית הראשונה של המשנה בידיים (לפי פי ר"ת לעיל) ולא ידע את המחצית השנייה?
- ב. הרישא של המשנה בידיים רק מוסיפה על הקושי: כשם שקרן ילמד משו"ר בק"ו, כך גם עבד ואמה ילמדו משן באותו ק"ו!
- ג. הקושיא ההפכית לקודמת: כשם שעבד ואמה פטורין (גם אם אין כוונתו להזיק) נפטור גם שו"ר שאין כוונתו להזיק.
- ד. כיוון שתירוץ זה אמור לפרוך את הק"ו הוא צריך להוכיח שכוונה להזיק אינה חומרא. הוכחה זו צריכה להתבסס על מקרה בו באין כוונה חייב ובכוונה פטור. כיוון שעבד ואמה פטורין בין בכוונה ובין ללא כוונה, הרי שאין כאן פירכא לק"ו.

תוס' תלמיד

- קושיא (ד): הלשון משובש, אך נראה שזו כוונת קושייתו.
- התירוץ: בתחילה מופיע הביטוי 'גמגום' (המיועד לקושיא ללא תירוץ). לאחר מכן מופיעה הפתיחה 'ומיהו הכי אית לפרש הסוגיא' (הוספה מאוחרת?), ואז יש לשון סתומה, שלא הצלחתי להבין כיצד היא מתרצת.
- קושיא (א): 'וכי לא היה יודע ... והלא משנה שלימה היא במסכת ידים' [אינו מקשה מכך שהתרחץ גופיה הביא את המחצית הראשונה של המשנה, וכנראה שפי' כרש"י בניגוד לר"ת (רבו?)], וכך עולה גם מהמשך דבריו בפירוש דברי רב אשי]
- קושיא (ב): 'לימא היא גופה עבד ואמה מאי טעמא פטירי נילף משו"ר דליחייבו' התירוץ: אין

[בסיומה של הפסקה ישנה אמירה חריגה מעט של התוס': הנימוק של שמא יקניטנו אינו בא לומר שמעיקר הדין מדאורייתא היה הבעלים צ"ל חייב, ורק מדרבנן פטרוהו, אלא אף מדאורייתא הוא פטור, והנימוק הוא רק טעמא דקרא (אך במאירי: 'ודבר זה תקני"ח הוא'). הראיה היא שלא מצינו בכל התורה, שאדם חייב על נזקי עבדו. יש לציין שאמירה זו לא הובאה בקבצים המאוחרים, ונראה משום שאין לה עניין למהלך הסוגיא.]

תור"פ

קושיא (א) (יש מקשין): מדגיש שהתרחץ עצמו הביא את הרישא של המשנה (לשיטתו לעיל)

תירוץ: 'ולאו קושיא היא', קס"ד דהטעם שבסיפא שם לא מעלה ולא מוריד, 'אלא מילתא בעלמא קאמר לדחות הק"ו (עיין חולין כז ע"ב: 'שדחית את אויבי בקש')

קושיא (ב): כנ"ל

תירוץ: כיוון שלא למדנו קרן משו"ר הרי שאין ללמוד מי שיש לו כוונה ממי שאין לו כוונה [אינו מובן, הרי בשלב זה כן רוצה ללמוד קרן משו"ר, ורק מוסיף להקשות גם מעבד ואמה].

קושיא (ד): מנסח היטב את הבעיה הלוגית: 'דכיון שבא לסתור הקל וחומר שעשה ללמוד קרן משן אם כן צריך להביא ראיה דיש לפטור בכוונתן להזיק יותר מבאין כוונתן להזיק ומהא לא מיייתי מידי מעבד ואמה דעבד ואמה פטורין בכל ענין...'

[בשיטמ"ק מופיעה כאן שוב קושיא (ב), ואולי זו ט"ס]

קושיא (ג): [צ"ע מדוע לא הקדימה (ד), והרי בדומה לשתי הראשונות גם קושיא (ג) נובעת מההנחה שהתרצן בגמ' לא ידע מהסיפא בידיים, משא"כ קושיא (ד), ומסתבר שהיא מאוחרת בזמן, וראיה נוספת לכך יש בזה שהיא ייחודית לר"פ]

תירוץ [תירוץ זה מתרץ את כל הקושיות, ובכך אין צורך לתירוצים שנכתבו לעיל, וזו הסיבה כנראה לפתיחה של תירוץ זה: 'לכן נראה לר"י (ובשיטמ"ק: 'ונראה לר"י)]:

התרצן ידע את הסיפא דידיים (ובכך נפלו שלושת הקושיות הראשונות), וקושייתו היא מכך שעבד ואמה פטורים גם שלא במתכווין והרי על שלא בכוונה אין חשש שעשה זו כיוון שרבו הקניטו, והחידוש הוא שאעפ"כ פטור, שכיוון דבכוונה פטור, א"א לחייבו על שלא בכוונה, שאם נחייבו יעשה עצמו כעושה שלא במתכווין. ומכאן עולה הסברא שהכוונתו להזיק קל יותר מאין כוונתו 'כיוון דאשכחנא דכוונתו להזיק הוי נתינת טעם לגרום פטור'.

[עיקר התי' לקושיא (ד) הוא הצעת אלטרנטיבה לפרכת הק"ו. במקום להביא שני מקרים מקבילים של קל וחומר ולהראות שהק"ו 'לא עובד' בהם, מוצגים שני דינים הנובעים אחד מהשני במהלך הפוך לק"ו המצופה, מה שמוכיח שסברת החומרא היא בעצם קולא.]

הקושיות על תירוץ זה (אינם מנוסחות במפורש) הן שתיים: [א-קושיא כפולה] הסבר זה לתירוץ הגמ' סותר לכאורה את לשון התירוץ: 'עבד ואמה לאו אע"ג דכוונתן להזיק אפ"ה פטירי', מכך משמע הן [1א] שהחידוש היותר גדול הוא בכוונתן להזיק, והן [2א] שעיקר התירוץ הוא מהמקרה שכוונתן להזיק. [ב] דחיית רב אשי לתי' זה אינה מובנת, שהרי כבר התרצן ידע את הסיפא.

על קושיא [א] מתרץ ר"פ: הלשון כוונתו להזיק אינה מתייחסת למקרה הספיציפי ממנו מתרצין אלא מתארת את העבד ואמה 'כלומר אעפ"י שהן בני דעת ובני כוונה' וזה היה אמור לגרום להם חיוב לפי סברת המקשן (!) [1א], ובכל זאת זה גופא גורם להם פטור במקרה של אין כוונה [2א].

על קושיא [2] מתרץ ר"פ: התרצן סבר שעצם הפטור במתכוין הוא הגורם לפטור בלא מתכוין (וצ"ל כמו שכתב בגיליון שכאשר העבד אומר שעשה זאת שלא במתכוין שוב לא שייך לטעם של שמא יקניטנו כי אם היה רוצה להקניטו היה מפרסם את הדבר, ואעפ"כ פטור שמא יתכוין להזיק ויאמר שלא נתכוין). ואילו בדחייה מחדש רב אשי שהפטור של הלא מתכוין נובע ישירות מן הטעם שמא יקניטנו, שילך וידליק ויעשה עצמו כאינו מתכוין. [כוונת הדברים שלפי התרצן יש שלושה שלבים הנובעים זמ"ז: 1. חשש שמא יקניטנו רבו וכו' 2. במתכוין פטור. 3. באינו מתכוין פטור. לעומת זאת לפי הדחייה יש שני שלבים: 1. כנ"ל. 2. הן במתכוין והן בשלא מתכוין פטור.]

נדפס

קושיא (ב)

קושיא (א)

קושיא (ד) [ומה שפירש במהרש"א קשה הן מלשון התוס' 'ומאי מייתי', והן מההשוואה לתור"פ.]
 [כל הקושיות בתמצות אופייני, בייחוד קושיא (ד): 'וע"ק דעבד ואמה דעבד ואמה כשאיך כוונתן להזיק נמי פטירי וא"כ מאי מייתי, ציון העובדות ללא כל הסבר מהי הבעיה הנובעת מהן.]
 התירוץ: כנ"ל תירוץ של ר"י בתור"פ ללא הזכרת שמו. הקושיא הראשונה על התירוץ לא נדונית, ואילו השניה נדונית כנ"ל בתמצות.
 [אופייני: בניגוד לר"פ לא מופיעים התירוצים המקומיים לכל קושיא, כמו"כ לא מוזכר שמו של ר"י כתרצן]

מהר"י כ"ץ

תוספת סברא לפירושו של ר"י: מבאר את הסברא המקשרת בין עבד ואמה לבין קרן לפי התרצן: בעבד ואמה הפטור באין כוונתו להזיק (שמא יעשה בכוונה ויאמר שלא בכוונה עשיתי) נגדר כאנוס, ואילו בקרן אף שהוא בכוונה הבעלים הוא אנוס.
 [ניתן לראות שהדגש בקבצים המוקדמים היה פורמלי יותר, ואצל המהר"י נוספה הסברא ההגיונית]

תוספי תוספות להרא"ש ז"ל

'מצאתי בשם הרב רבי יונה' [ונראה שכל הדיבור הוא משמו]

קושיא כעין (ב): גם לשיטת התרצן שקרן ועבד ואמה פטורים כיוון שכוונתן להזיק משא"כ שו"ר, מ"מ בעבד ואמה שוגגין יתחייב, ומהלשון משמע שלא (לאו אע"ג וכו')

תירוץ: עבד ואמה שוגגין פטורין מטעם אחר, שא"א לחייב את הבעלים, כיוון שבחזקת שימור קיימי

קושיא (א): לא מדגיש את זה שהתרצן עצמו הביא את הרישא אלא רק 'והלא משנה שלימה היא במסכת ידים'

תירוץ א: ההו"א של התרצן היתה שאם אכן קרן היה חייב בק"ו משו"ר אז הטעם של הקנטה לא מספיק כדי לפטור (שהרי אם קרן חייב ק"ו עבד ואמה), א"ו שהפטור מתבסס גם על זה, שכיוון שכוונתן להזיק קשה לשמרם.

תירוץ ב: עיקר הטעם אינו משום שמא יקניטנו (שהרי אם הזיק שלא מחמת הקנטה גם פטור), אלא שקשה לשומרם, והטעם של שמא יקניטנו הוא כדי לדחות את הצדוקי בקש.

תוספות שאנץ

פותח (אולי הפתיחה היא ניסוח רב"א): 'ולעיקר הקושיא שמקשים התוס', ולפי ההמשך הכוונה היא לקושיות (א-ב):

התירוץ: התרצן סבר שיש מקור כ"ש בפס' שעבד ואמה פטורים כגון מכה בהמה ישלמנה, דווקא המכה עצמו ולא אדוניו. וה'שמא יקניטנו' הוא טעמא דקרא [ויש להסביר דבריו שהטעמא דקרא אינו נפק"מ לדינא, כך שגם במקרה של אינו מתכוין פטור, מה שמחבר ת"י זה לתי" הנדפס, או אולי טעמא דקרא לאו דווקא אלא כעין מש"כ התור"פ בתירוץ הראשון והרא"ש בשם רבינו יונה]. ורב אשי דחה שאין מקור בפס' אלא רק הסברא של השמא יקניטנו.

רבינו ישעיה

[לא מפורש על אלו קושיות הוא בא לענות, ונראה שדומה לתוס' שאנץ]

התירוץ: התרצן דן במצב של הו"א שלא נכתב כלל קרן, ולכן היה מקום להשוותם לעבד ואמה, שבשניהם יהיה פטור מצד זה שכוונתם להזיק, ורק לאחר שנכתב קרן בתורה, ורק עבד ואמה נותרו פטורים היתה צריכה המשנה להגיע לטעם של שמא יקניטנו.

סיכום ודגשים:

א. על הקושיות הנוגעות להתעלמות של התרצן מהסיפא (א-ג)

1. תוס' תלמיד לא מתרץ כלל (אופייני).
2. תור"פ (תי' ראשון), תוספי תוספות להרא"ש בשם רבינו יונה (תי' שני): התרצן סבר שהטעם שבמשנה הוא רק לדחות את הצדוקי בקש
 3. תור"פ (תי' אחרון), נדפס: הקושיא אינה מכוונתן להזיק אלא מאין כוונתן להזיק
 4. תוספי תוספות להרא"ש בשם רבינו יונה (תי' ראשון): הטעם של שמא יקניטנו לבד אינו מספיק, והתרצן סבר שזה מצטרף לטעם של כוונתן להזיק
 5. תוספות שאנץ: התרצן סבר שיש מקור אחר כ"ש בפס', והטעם שבמשנה הוא רק טעמא דקרא (נראה שתי' זה זקוק לתי' 2 או 3)
 6. רבינו ישעיה: התרצן עסק במצב היפוטתי שגם קרן וגם עבד ואמה פטורים, ואז היינו אומרים שהטעם הוא שכוונתן להזיק.
 כל התירוצים מניחים כי התרצן בגמ' היה מודע לסיפא של המשנה
 כל התירוצים מניחים כי התרצן ורב אשי שדוחה אותו הם שתי דמויות עצמאיות
 ניתן לסכם נדון זה באופן הבא: מהיחס הלוגי בין התי' לדחייתו עולה שהתרצן לא ידע על הסיפא של המשנה. מאידך הן בגלל העובדה שהמדובר שמשנה מפורשת, והן מניסוח הקושיא (עבד ואמה) עולה שהוא כן ידע. הכיוון של התי' שהוא אכן הכיר את הסיפא, אלא שפירשה באופן אחר, או באופן העוקר את משמעותה לחלוטין (לדחות בקש) או באופן שמצמצם את המשמעות (רק לכוונתן להזיק, או שצריך לטעם נוסף) או ששינוי המשמעות הוא רק במצב ההיפוטתי אך לא למסקנה.
 ב. על הקושיא הנוגעת לתקיפותו של התירוץ (ד):
 תור"פ ונדפס: דחיית הק"ו אינה ע"י הצגת ק"ו מקביל שלא עובד, אלא דרך חדשה: הצגת נביעה של דין אחד מהשני המוכיחה כי החומרא שבק"ו אינה חומרא. [במהר"ם לובלין יש תירוץ אחר (המיישב את כל הקושיות בדרך מקורית)]
 ג. בתוס' תלמיד יש דיון יסודי אם הפטור של עו"א הוא מדאורייתא, ולא הובא בקבצים המאוחרים, כנראה משום שאין לו תרומה למהלך הסוגיא.
 ד. אריכות בתור"פ מול תמצות בנדפס
 ה. הראב"ד והרשב"א כלל לא מתייחסים לעניין. אולי משום שהדיון הוא על הו"א שנדחית.

עח. כשהזיק חב המזיק לאתווי וכו' – מהיכן המובאה?

אין קושיא. יש שני מקורות אפשריים למובאה (ב ע"א, ט ע"ב). הראשונים דנים לאיזה מקור הכונה.

ר"ח

הכרעה (בדרך אגב): תנא ליה בסיפא כשהזיק חב המזיק לאיתווי קרן

רש"י (ט ע"ב)

הכרעה: הריבוי הוא מהסיפא

נימוק: ההוא דרישא לא מיותר

תור"פ

הכרעה: כנ"ל

נימוק: ההוא דרישא איצטריך להצד השווה

נדפס

הכרעה: הריבוי הוא מהסיפא

דגשים

א. אין קושיא. המטרה: שלילת פירוש מוטעה.

ב. הנדפס כדרכו מקצר ומשמיט את הנימוק להכרעתו.

ג. תוס' חוזרים על דברי רש"י, אלא שדברי רש"י אינם בסוגיא כאן.

ד. משום מה הראשונים לא מזכירים שבדף יג ע"ב מפורש שהלימוד הוא מהסיפא. הנימוקים מתמקדים בהסבר (מדוע אין ללמוד מהרישא אלא מהסיפא) ולא בראיה.

עט. כשהזיק חב המזיק לאיתווי רגל – הצעת אלטרנטיבה

הקושיא: מדוע לא יכליל את הרגל בתוך 'שור', ואת האדם ילמד מכשהזיק וכו'

תוסי' שאנץ

התירוץ: הריבוי צריך להיות שייך לגרעין המפורש, וכיוון שהגרעין המפורש הוא שור גם הריבוי צריך להיות כמוהו.

[אולי המניע הוא 'להרויח' בכך את הקושיא למה לא שנה אדם לפי שמואל]

דגשים:

א. תוסי' שאנץ ייחודי

ב. קושיא מסוג הצעת אלטרנטיבה לתירוץ

ג. מניע נסתר?

פ. וליתניה בהדיא אלא אמר רבא – ומה סבר ר"י?

הקושיא: מה יענה רב יהודה לקושיית רבא

[ההנחה שלמרות שהגמי' דוחה שיטה מסוימת צריך למצוא לה הנחה].

תוסי' רבינו ישעיה ז"ל

התירוץ: לר"י כיוון ששו"ר נזכרו באותה פרשייה אין צורך להזכיר אלא אחד מהם בפירוש וזולתו יילמד מהריבוי.

קושיא מובלעת: מדוע א"כ יש עדיפות לשן על רגל, שדווקא השן מפורשת?

תוספת: משום שהשן גבוהה יותר בשור (קרן – שן – רגל)

דגשים

א. ייחודי לרבינו ישעיה

ב. קושיא לא מוכרחת כ"כ לכאו'

ג. שני התי' מסברא מחודשת, ללא כל מקור לכאו'

פא. וליתנייה בהדיא במועדין מתחילתן קמיירי – היחס לתירוץ הקודם

הקושיא : מדוע על קושיית הגמ' הקודמת נצרכנו לתרץ מכשהזיק חב המזיק, ולא השתמשנו בתי זה?

מהר"י כ"ץ ז"ל

תי' נסיוני (ולכא למימר) : הגמ' חזרה בה כעת מהתירוץ הקודם

דחייה : לא קאמר 'אלא'

תירוץ : כיוון שיש ייתור (במשנה לקמן) אז מנצלים אותו ללימוד.

דגשים :

א. קושיא הנובעת מחשבון בשו"ט

ב. ייחודי למהר"י כ"ץ

פב. אמר לך אי ס"ד אדם הא קתני סיפא ... והאדם – ביאור שיטת שמואל

הקושיא : שו"ר גם שנויים בסיפא למרות שהם מופיעים ברישא

תוס' תלמיד

הקושיא : 'ולטעמיך' קלאסי : הרי גם אם מבעה זו שן היא שנויה בסיפא!

התירוץ : השן נכתבה בסיפא כדי ללמד את הדין שאינה חייבת אלא על הראוי לה

תור"פ

הקושיא : משן ורגל ששנויים גם ברישא וגם בסיפא. (שונה מה'ולטעמיך' הקלאסי, שכן קושיא זו

קיימת גם אליבא דרב)

התירוץ : שו"ר שנויים כדי לפרושיה מילתיה, משא"כ אדם שלא מפרש מידי בסיפא

[ואין להקשות שהרי משנתינו היא אדם מועד לעולם וכו', שכוונתם היא למשנה עצמה בסוף פרק

ראשון ששם יש תוספת לגבי שו"ר ואין תוספת לגבי האדם]

נדפס

קושיא מובלעת [הד"ה בנדפס הוא ילמחשביה בהדי מועדין, דהיינו תשובתו של רב, ועיין לקמן

בסעיף שכותרתו כן]

התירוץ : מאריך בעשיית היחשבוני לגבי כל האבות שברישא :

שו"ר : חידש בהם

קרן : כדי להעמיד את התמין מול המועדין

רבינו ישעיה ז"ל

הקושיא : כתור"פ

התירוץ : קרן נצרכה להכתב בסיפא, כי ברישא היא רק נרמזה

אגב קרן תני כל מילי דשור

ראב"ד

הקושיא : כתור"פ

התירוץ : שו"ר נכתבו בסיפא כדי לחלק בין הקרן התמה לבינים. [כיוון ששלושתם בשור, משא"כ

אדם].

דגשים

א. קושיא הבודקת את תקיפותה של קושיית הגמ'

ב. בעה"ת מתרצים בסברא למדנית, הראב"ד דומה: חילוק של שו"ט, ואילו רבינו ישעיה תי'

פשטי - ספרותי.

פג. בנזקי ממונו קא מיירי – חוץ מבור

הקושיא (מובלעת) : והרי בור לאו ממונו הוא

תור"פ

לאו דווקא ממונו, אלא הכי קאמר מעשיו ותקלתו

דגשיםא. **דיון חוזר**ב. **במקום זה ר"פ היחיד שמעיר על כך.****פד. למחשביה בהדי מועדין – חסרים בור ואש**

הקושיא: אם מונים את כל המועדים למה לא מנו את בור ואש? [קושיא על שיטת רב]

תור"פ

התירוץ: רק בבע"ח נצרך לחדש שאינם דומים לקרן, אבל בור ואש אין הו"א לחלק בין הפעמים הראשונות לרביעית

נדפס

כנ"ל, אך מסיים: 'כך לי פעם א' כמו פעם ג' ודי' (יעויין לקמן כג ע"ב תוד"ה ולא)
 [דיון זה נכנס בנדפס תחת התוד"ה למחשביה, לאחר הדיון בשיטתו של שמואל, כך שלאחר דיון זה לא קשה על שמואל הקושיא הנוכחית, ואופייני הוא, שאיחד את שני העניינים בניגוד לתור"פ]

דגשים:א. **קישור עניינים שונים בנדפס תחת דיבור אחד בגלל קשר ארגומנטטיבי ביניהם**ב. **בתור"פ זה מחולק לשני דיבורים****פה. לא ראי השור שמשלם את הכופר כראי האדם ... ולא ראי האדם שחייב בד' דברים****כראי השור – בירור המצב ההיפוטיטי**

הקושיא: אם לא היה כתוב אדם בתורה, מניין שלא משלם את הכופר – היא גופא ניליף משור, קושיא ב: הפוך גבי שור שפטור מד' דברים

תוס' תלמיד

הקושיא : פותחת ב'הכא לא שייך למיפרך ... לאו מילתא היא ...'

תירוץ : אדם שהזיק לא היה כתוב אך אדם שהרג היה כתוב, כי המשנה בקטלא לא קמיירי

הקושיא ההפכית מובלעת

התירוץ : בד' דברים כתוב איש בעמיתו ודרשינן ולא שור בעמיתו, ולכן גם אם היה כתוב רק אדם

עדיין היינו יודעים ששור פטור מד' דברים

תור"פ

הקושיא : לשון 'וא"ת ... ויש לומר', שתי הקושיות רצופות

שלילת תירוץ של תוס' תלמיד לקושיא ההפכית : אם היינו לומדים מאיש בעמיתו היינו פוטרים

גם מנוק [כלומר העובדה שהגמ' מעלה את האפשרות ההיפוטטית ללמוד שור מאדם (לולא

הפירכא של ד' דברים) מלמדת שבמצב כזה לא היתה תופסת הדרשה של איש בעמיתו וכו', שהרי

אם היתה תופסת ברור מדוע א"א ללמוד שור מאדם, וכלל לא היינו צריכים לפירכא של ד'

דברים, ואמנם אחר שיש פסוק מיוחד לשור שוב חוזרת הדרשה של איש בעמיתו ולא שור בעמיתו

אך רק לעניין ד' דברים. והנה ר"פ הוכיח אך לא הסביר למה אכן במצב ההיפוטטית לא היינו

משתמשים בדרשה זו כדי לפטור שור לחלוטין, וצ"ע]

תירוץ : בדומה לתי' הראשון של תוס' תלמיד, אך מחיל אותו על שתי הקושיות : שני האבות

הנידונים הם שהזיקו ולא כשהרגו, וכן כשהזיקו שור דווקא (יכדמוכח לקמן), ולא כשהזיקו

אדם, אך על אדם ושור שהרגו או שהזיקו אדם היה כתוב, ולכן היינו כן יודעים שאדם פטור

מכופר, ושור פטור מד' דברים.

תוספי תוספות להרא"ש

קושיא א : 'ולא אמרינן וכו'

התי' : כנ"ל שמתני' בקטלא לא קמיירי

קושיא ב : ומיהו קשה, על הקושיא ההפכית לא ניתן להשתמש באותו תי' (כמו שכתב בתור"פ),

דהיינו שהמשנה עוסקת רק באדם ושור שהזיקו שור, שהרי מוכח לקמן שתנא אדם וכל מילי

דאדם, וכן בשור בין שור שאזיק שור ובין שור דאזיק אדם. [דחיית תירוץ של תור"פ]

תירוץ : כתוס' תלמיד, שכיוון שכתוב איש בעמיתו ודרשינן וכו', הרי שגם אם היה כתוב רק אדם

היינו יודעים ששור פטור מד' דברים, ואמנם לולא הפירכא היינו מחייבים אותו בנוק (כנראה על

סמך פס' אחר) [דחיית דחייתו של תור"פ]

דגשים

- א. קושיא הנובעת מיישום מלא של המצב ההיפותטי
- ב. תוס' תלמיד מתרץ תירוץ אחר לכל קושיא
- ג. תור"פ דוחה את תירוצו השני של תוס' תלמיד, ומתרץ תירוץ אחיד
- ד. תוספי תוספות לרא"ש דוחה את תירוצו של תור"פ ומקיים את תירוצו של תוס' תלמיד (ללא הזכרתו)
- ה. בספר הישר, חלק התשובות, סד:ד, שם דן ר"ת בסוגיא זו אך כבר העיר שם המהדיר כי הדברים סתומים.

פו. לא ראי השור שמשלם את הכופר כראי האדם וכו' – הסיבה שאדם פטור מכופר

הקושיא: אם הסיבה שאדם פטור מכופר היא קלב"מ, זו חומרא ולא קולא

תוס' תלמיד

הקושיא מובלעת

התי': (אמנם במזיד והתראה הוא פטור מטעם קלב"מ, ואז זו אכן חומרא) אבל הפירכא היא ממקרה שהרג בשוגג או בלי התראה

תור"פ

הקושיא: אדרבה חומר הוא לגביה שאינו משלם כופר לפי שהוא נהרג

תי' א: בשוגג פטור מתנא דבי חזקיה [בשונה מתוס' תלמיד שנימק את השוגג ע"פ הדרשה]

תי' ב: יור"י פירש דלאו פירכא היא, שאין כל קשר בין קלב"מ לנידון זה, וממילא גם לא לתנא דבי חזקיה. [שיטת ר"י דנה בשתי נקודות, האחת עניינה בפירוש הסוגיא, מדוע אכן האדם פטור, והאם זה אכן קולא, והנקודה השניה היא שלילת הפירוש הראשון. בסדר זה מובאים הדברים

בתור"פ:]

הנקודה הראשונה: הפטור של האדם, הן מזיד והן שוגג, הוא מהדרשה 'עליו' ולא על האדם. תור"פ מדגיש יוא"כ ניחא דקולא הוא מה שהאדם פטור מכופר' [נקודה זו מלבד תפקידה בהסרת הקושיא, יכול היה להיות לה תפקיד נוסף והוא להוות ראייה לכך שהתירוץ הקודם אינו נכון

שאם יש לקמן דרשה מפורשת לפטור מכופר סימן שאין זה נובע מקלב"מ, אך מ"מ מלשון תור"פ משמע שעיקרה של נקודה זו בא להסיר את הקושיא]

הנקודה השנייה: מתחיל בקושיא: 'היא גופה תקשי', מדוע אכן צריך דרשה, ולא משתמשים בקלב"מ? התירוץ: קלב"מ שייך בשני אירועים שונים שקוורים כאחד כגון שקרע שיראין בשעה שעשה העבירה דמחייב עליו המיתה', אבל כאן שהן החיוב מיתה והן החיוב ממון נובע מאירוע אחד, הריגת אדם, ל"ש קלב"מ ותנד"ח.

נדפס

כנ"ל בתור"פ עם השינויים הבאים:

א. הקושיא והתי' הראשונים מובאים בשם ריב"א

ב. חסרים הקישורים בין השלבים, הן ההדגשה כיצד הנקודה הראשונה מסירה את הקושיא מעיקרא [ונראה אף מלשונו שעיקר השימוש בנקודה זו הוא לדחות את תירוצו של ריב"א, עיין לעיל בתור"פ], והן הקושיא הפותחת את הנקודה השניה, והמסבירה את הצורך לדון בעניין הקלב"מ. [נראה מסגנונו שעיקר דיונו הוא בדחיית תירוצו של ריב"א, כשבתחילה הוא מוכיח שהפטור לא נובע מקלב"מ, ואח"כ הוא מסביר מדוע זה כך. את השאלה כיצד מיושבת סוף סוף קושייתו של ריב"א הוא מותיר ללומד להבין לבד, שהרי זה מובן מאליו כעת]

דגשים:

- א. קושיא מסברא(?)
- ב. שלוש אפשרויות לפתרון הקושיא: ריב"א (הלימוד הוא משוגג שפטוק מתדנ"ח), ר"י (הלימוד הוא הן משוגג והן ממזיד מהדרשה עליו וכו'), ותוס' תלמיד המשלב (הלימוד הוא משוגג בלבד על בסיס הדרשה של עליו).
- ג. הבדל דק אך אופייני בין תור"פ לנדפס, שניהם משתמשים באותם חומרים אך אצל כל אחד מהם הקו המנחה הוא שונה.

פז. לא ראי אדם שחייב בארבעה דברים – הצעת אלטרנטיבה

הקושיא: היה יכול לומר שהאדם חמור יותר מכיוון שהוא נזקי גופו

מהר"י כ"ץ

התי': חומרא זו לא היתה פורכת את הלימוד של שור מאדם, אלא דווקא מחזקת את הק"ו, שאם אדם שפטור מכופר למרות שהוא נזקי גופו ולמרות זאת חייב בנזק, ק"ו בשור שחייב בכופר למרות שהוא נזקי ממונו שיהיה חייב בנזק.

[בביאור דבריו נראה לחלק בין תכונות לבין דינים, שאמנם לפי שמואל אכן פרכנו את הלימודים ע"י תכונות (כוונה להזיק, הנאה להזיקה), אך כל זה היה כאשר לא היה לנו מידע על הבדל בדינים (אם היה כתוב רק קרן לא היינו יודעים דבר על שן). לעומת זאת ע"פ רב שהצריכותא היא בין אדם לשור, הרי שיש לנו מידע על הדינים שלהם בתחום אחר, בקטלא, שאדם פטור מכופר ושור חייב, וע"פ דינים אלו יוצא, ששור חמור מאדם, (כך שאם היה כתוב גבי נזיקין רק אדם הייתי לומד מק"ו שור, לולא הפירכא של ד' דברים), והדינים הם שיוצרים את הסולם של קל וחמור. החידוש של מהר"י כ"ץ הוא שהתכונות אינן יכולות להוות סתירה לדינים, ולכן צריך דווקא לשלבם בתוך הק"ו, באופן שהם יחזקו אותו, שאם אדם פטור מכופר למרות שהוא נזקי גופו ושור חייב למרות שהוא נזקי ממונו, וודאי הוא שהשור חמור מאדם]

דגשים

- א. קושיא ע"פ הצעת אלטרנטיבה
- ב. תירוץ מחודד, המבוסס על סברא חריפה
- ג. מהר"י כ"ץ ייחודי

פח. בישן ... כיון דכייף ופשיט אורחיה הוא – היכי דמי?

הקושיא לא מנוסחת ברוב הקבצים, ונראה כאילו תוסי' באו רק להעיר הערה הלכתית. אמנם בתוספי תוספות להרא"ש ז"ל מנוסחת הקושיא כך: אם מדובר בישן כיצד זה מתיישב עם לשון המשנה 'ולא זו"ז שדרכן לילך ולהזיק'.

תוסי' תלמיד

אין קושיא

הערה קצרה: 'בירור' מפרש כגון דקדמו כלים לשינה'

תור"פ

אין קושיא

חילוק הלכתי: ישן חייב רק על כלים ואדם שהיו במקום קודם שבא לישן, אבל אם באו אח"כ פטור דאונס גמור הוא, וכן מוכח בירו'.

נדפס

אין קושיא [בפנ"י כתב שהוקשה להם על המונח 'אורחיה הוא']
פותר בירו', מוסיף סברא לפטור: 'דהם גרמו לוי'.

תוספי תוספות להרא"ש ז"ל (בשם הרב מאיר הלוי ז"ל)

פותר בקושיא: 'והא דקתני במתני' ולא זו"ז שדרכן לילך ולהזיק'

תי"א: ע"פ הירו' הנ"ל (ללא איזכורו), שחייב רק אם הלך לישן אצל הניזוק, וזהו ה'לילך ולהזיק'

תי"ב: ה'כייף ופשיטי' זהו ה'לילך ולהזיק'

דגשים

א. היה נראה שחילוק הלכתי זה אינו נובע מקושיא, כך שאין לו עניין לשו"ט

ב. מהרא"ש יוצא שיש כאן קושיא שהביאה לציון החילוק כאן (וכעין זה כתב הפנ"י בדעת

הנדפס)

ג. אולי יש לשער שכיוון שצוטט במסורת הלימוד מקור מסויים מהירו' היה חשוב לבעה"ת

לרשום זאת שוב ושוב כדי לשמר אותו?

פט. ולטעמיד – מי נגד מי?

לא מנוסחת קושיא. מכל מקום נראה שהמניע הוא שבפשט הגמי' לא מפורש שהקושיא היא של שיטה אחת על רעותה, ולכן לא ברור מה שייך כאן ולטעמיד.

נדפס: מתחיל במילה 'פירושי': 'אפילו תימא מבעה זה השן', כלומר שהוויכוח הוא בין שיטת רב

לשיטת שמואל. [גם רש"י ראה לנכון להדגיש שקושיות הגמי' הן רק אליבא דרב]

דגשים

- א. דוגמא יוצאת דופן לקטע שמרכזו פרשנות ולא קושיא ותירוץ**
- ב. פרשנות זו באה כתוצאה מעמימות מסוימת בטקסט, ולא כדי לשלול פרשנות אחרת (כך נלע"ד).**
- ג. הנדפס ייחודי (נדיר)**

דף ד ע"ב**צ. ואימא מבעה זה המים – על מי השאלה?**

לא מנוסחת קושיא. [על פי דברי המהרש"א יש לומר שהקושיא היא מה היתה ההו"א של רב מרי, והרי המקור בתורה הינו בעייתו בגלל ה'בעירה', כפי שתוס' יסבירו לקמן, ולכן צריך תוס' להקדים ולומר כי היתרון שבהצעת רב מרי הוא ההתאמה לפס', שבעוד שלפי שמואל בפס' יש בניין נפעל, ולפי רב בפס' יש בניין קל, רק לפי רב מרי בפס' יש בניין הפעיל כמו במשנה].

נדפס

אין קושיא

תי': פותח במילה 'פירוש': כיוון שהפס' לא מדוייק כרב ולא כשמואל, לכן מעלה רב מרי את האפשרות שלו [שכאמור ע"פ המהרש"א, אפשרות זו טובה יותר מבחינת הדיוק בפס' משיטות רב ושמואל]

[ניתן לומר שכל מטרתו של תוס' היא להכין את השלב הבא בדיבור, שבו אנו נתקלים בבעייה קשה בפשא, שהרי כתוב 'בעירה', ואף שניתן לתרץ בדוחק כדלקמן, עדיין לא ברור מדוע להעדיף אופציה בעייתית זו, ע"כ הקדימו תוס' טת היתרון שבאופציה זו]

דגשים**א. המניע חבוי.****ב. ע"פ המהרש"א תוס' מכין כאן את השלב הבא שבדיבור.****ג. הנדפס ייחודי****צא. ואימא מבעה זה המים – מה המקור בתורה?**

הקושיא: הגמ' מוצאת את הקשר בין המונח במשנה למים אך עדיין צריך מקור בתורה כדי שיחשב אב!

תוס' תלמיד

הקושיא: אריכות אופיינית, מדגיש את החילוק בין המקור במשנה למקור בתורה

תי': המקור: (בתורה כתוב 'ושלח'), ויש פס' באיוב (ה: ל): 'ושלח מים'

ההמשך קטוע [וראה עוד מש"כ לעיל, אות ל"ח, על תוס' תלמיד ג ע"א]

נדפס

הקושיא : בקיצור אופייני : 'וא"ת והיכן כתיב מים בתורה'

התירוץ : 'ושלח', 'ושולח מים'

קושיא על התירוץ : הרי כתוב 'ושלח את בעירה' דמשמע בהמה

ת"י : מדאפקיה רחמנא בלשון 'ושלח מים נמי משמע מיניה [כלו' בהמה יוצא מבעירה ומים יוצא מושלח]

ישוב קושיא נוספת ע"י התי' האחרון : מאי דבעי לעיל 'אי לאו הכי במאי מוקמת לה', לא היה יכול לתרץ במים כיוון שיש במשמעות הפס' גם בהמה.

ראב"ד

לא מנסח כלל קושיא, אך דבריו באו כנראה לתרץ קושיא זו או אולי את הקושיות שבסעיפים הבאים :

המקשן כלל לא התכוון שהמים יהיו אב נזיקין, אלא שקושייתו היא לשונית, מדוע התנא השתמש במונח שיכול להתפרש גם בקשר למים או לאש

הרשב"א

מציע את תחילת שיטת הראב"ד (ללא הזכרת שמו), דהיינו את השלילה שבו, שהמקשן לא נתכוון כלל לחייב על מים

שולל את שיטת התוס' (ללא הזכרתם) מכח הקושיות של הנדפס כאן (ללא הזכרת תירוצם האחרון כאן), וכן מכח קושיית התוס' בסעיף הבא.

מציע את המשך שיטת הראב"ד (החיוב שבה, מה המקשן כן התכוון)

עובר להציע את שיטת התוס' ('וי"א'), ע"י תירוץ שתי הקושיות (ע"פ תירוצי התוס' עצמם, הראשון כאן, והשני בסעיף הבא, תירוץ א')

דגשים

א. קושיא על תקפותה של שאלת הגמ'

ב. נדפס קצר יותר ומורכב יותר מתוס' תלמיד

- ג. בנדפס מבנה אופייני: קושיא ותירוץ שמהם מתגלגלים עוד קושיא ותירוץ ועפ"י האחרון מיושבת עוד קושיא
- ד. ראה לעיל אות ל"ח על היחס בין תוס' תלמיד לנדפס בנושא זה.
- ה. הראב"ד מציג גישה מקורית, הדוחה את הקושיות מעיקרא, על ידי פירוש מחודש של המקשן בגמ', פירוש אשר נוטה מהפשט הצמוד לטקסט, כך שניתן לטעון שהתוס' צמוד לפשט הטקסטואלי, ולכן נדחק קצת בסברות, ואילו הראב"ד גמיש בפירוש הטקסט, ופותר כך בצורה חלקה יותר את הקושיות בסברא.
- ו. הרשב"א מציג את שתי הגישות (בצורה אנונימית), כאשר הוא מציע את שיטת הראב"ד כנובעת מתוך קושיות התוס', כאן ובסעיף הבא. הוא אינו מכריע.
- ז. במחלוקת העקרונית האם המקשן התכוון 'למה שהוא אומר' או לא, רש"י כתוס'.

צב. ואימא מבעה זה המים – היכי דמי?

הקושיא: אם מדובר בכוח ראשון אין זה מים אלא כוחו, דהיינו אדם המזיק, ואם מדובר בכח שני הרי זה גרמא בעלמא ופטור כפי שעולה מהסוגיא בסנהדרין (עז ע"ב).

נדפס

הקושיא: 'וא"ת והני מים ה"ד וכו' כנ"ל

תירוץ א: כצד השני של הה"ד שבקושיא: מיירי בכח שני. כיוון שכאן מדובר בהו"א – זו גופא ההו"א שהתורה חידשה שאף בכח שני יהיה חייב

תירוץ ב: אי קבלת אחד הצששים שבה"ד, והעלאת מקרה ביניים: אחר שנחו (מהכח ראשון).

קושיא מובלעת: הרי זה בור

תירוץ: מדובר במקרה של פותקין ביבותיהן, דברשות קעבדי ולכן לא דמי לבור

קושיא: הרי לקמן (ו ע"א) זה נלמד בהצד השווה

תירוץ: ההו"א היתה שזה יהיה מפורש בפס', והנפק"מ שייתחייבו כלים. [וכן

נראה שפירש רש"י]

ראב"ד

ראה בסעיף דלעיל, ולהאמור שם יוצא שהקושיא כאן לא מתחילה

דגשים

- א. קושיא הדורשת לבסס את ההו"א מבחינה הלכתית משפטית
- ב. קושיא בסגנון היכי דמי
- ג. ההבדל בין התירוצים, שהראשון מקבל את הנחות המקשן, דהיינו שהוא בוחר את אחד מצדדי ההיכי דמי, ואילו השני מעלה אופציית ביניים
- ד. תירוץ השני 'מתגלגל' פעמיים
- ה. הנדפס ייחודי

צג. ואימא מבעה זה המים – התאמה למשנה

הקושיא: הרי במשנה כתוב על המבעה (והשור) 'ולא זו"ז שיש בהן רוח חיים', וא"כ א"א לפרש שזה מים

נדפס

הקושיא מובלעת בתירוץ ('והוה מצי למיפרד')

[בניגוד לסעיפים הקודמים שם הציג תוס' את הקושיות כקושיות על המקשן, הרי שכאן הקושיא מוצגת כקושיא על התרצן, מדוע לא תרץ כך, ונראה להסביר זאת שבמקרים הקודמים הקושיות התמקדו באפשרות לטעון שמבעה זה מים מצד הלימוד מהפס', ללא קשר למשנה, ואילו קושיא זאת טוענת שגם אם הלימוד מהפס' הוא תקף, עדיין זה לא יכול להתפרש במשנה, ולכן הקושיא היא פחות חזקה, והיא איננה מקשה על עצם העלאת ההו"א, אלא ע"כ שלא תירצו כך בגמ']

תירוץ: אכן היה יכול לדחות כך, אלא שבלאו הכי משני שפיר

[אולי העובדה שהקושיא היא רכה יותר, אלטרנטיבה לתירוץ, היא הגורמת לקבלתה]

מהר"י כ"ץ

הקושיא: ותימה ... וכי לא ידע מתנני [כאן הקושיא היא על עצם הלאה ההו"א, עיין למעלה
 בנדפס, ולכן אולי התירוץ שונה]
 קושיא ב': חוסר התאמה נוסף עם המשנה, כי לפי המקשן יש חמישה אבות (שהרי ושלח זה וודאי
 כולל גם בהמה, ראה לעיל)
 תירוץ: כמו הראב"ד לעיל (ללא הזכרתו)

תוספי הרא"ש

נסיון תירוץ: מצינו 'מים חיים'. [במקרא (ברא' כו: יט, ועוד), ובמשנה (כלים א: ה ועוד)]
 דחיית הנסיון: אמנם התכונה 'חיים' מתאימה למים, אך לא התכונה 'רוח חיים'.
 [לכאוי הן הקושיא והן התי' תמוהים, וצ"ע]

דגשים:

- א. **הבדל בהצגת הקושיא בין הנדפס למהר"י כ"ץ, וכנראה בעקבות כך הבדל בתירוצים.**
- ב. **מהר"י כ"ץ חולק על הנדפס עקרונית, סובר כראב"ד ללא הזכרתו**
- ג. **תוספי הרא"ש מגן על הנדפס**
- ד. **מהר"י כ"ץ ייחודי**

צד. מי כתיב מים נבעו – נסיון לדחיית הדיוק

הקושיא: והרי גם הסבריהם של רב ושמואל אינם מדוקדקים בלשון לגמרי, כפי שהעירה הגמ'
 לעיל, 'מכדי קראי לא כמר דייקי וכי'

תוס' תלמיד

התי': חילוק בין רמת אי הדיוק כאן ולעיל, לעיל היה ראייה מהפסי לקשר בין השורש ב.ע.י לנושא
 (אדם, שן), אלא שההטיה שבפסי לא היתה כמו ההטיה שבמשנה, אך כאן אין כל קשר בין השורש
 לנושא.

תור"פ

כני"ל [ניסוח בהיר יותר של החילוק].

הסבר חוסר ההתאמה לפסוק ע"פ החילוק בין יחיד לרבים. [נראה ששני הדיבורים צריכים להיות אחד]

דגשים

- א. הנחת בעה"ת שההצעה של רב מרי לא צריכה להיות טובה יותר מהצעותיהם של רב ושמואל (אולי בניגוד לנדפס, ראה סעיף הבא)
- ב. חילוק בין שתי רמות של אי התאמה, מבוסס על איתור שלושה קדקדים (כמו במשולש) שצריכים להיות מתואמים: המונח מבעה, דרשות הפס' והמשנה.
- ג. לפי הנדפס (בסעיף הבא) הקושיא לא קשה, שכן כל הצעתו של רב מרי באה כיוון שהיא אמורה לפתור את בעיית אי הדיוקים, ואולי זו הסיבה שהנדפס השמיט נידון זה

צה. מי כתיב מים נבעו – דחיה לאפשרות ההיפוטטית

הקושיא: האפשרות ההיפוטטית שעולה בגמ' רק כחלק מתגובה לקושיא, מקבלת אצל בעה"ת תפקיד של אמירה תלמודית רגילה, וממילא אפשרות זו צריכה להיות תקיפה לחלוטין. כיוון שכך עולה הקושיא הבאה: גם אם הפס' היה כך, והדרשה היתה מתיישבת, עדיין היה קשה הקשר למשנה, שבפס' (כביכול) כתיב נבעו (נפעל) ואילו במשנה מבעה (הפעיל), והרי החלפה זו של נפעל בהפעיל העלתה הגמ' לעיל (ג ע"ב) כהשגה על שיטת שמואל

נדפס

התי': [שינוי בפשט הפשוט לעיל: הקושיא לעיל לא נבעה עצם השינוי בין הפס' למשנה, שהרי פועל מסוים יכול לקבל הטיות שונות, אלא] הקושיא היתה מסברא, ששן לא שייך בה לשון הפעיל, שהרי היא לא פועלת את הגילוי והכיסוי אלא מגלים ומכסים אותה. לעומת זאת המים יכולים לקבל הן הטיה פעילה והן הטיה סבילה [סבילה מצד זה שכח אחר מפעיל אותם, ופעילה] כמו שאומרים מים מבעבעים.

דגשים:

א. אפילו אפשרות היפותטית שהגמ' מעלה בתפקיד של תמיהה (מי כתיב) צריכה להיות

מבוססת

ב. הנדפס מניח כי הצעתו של רב מרי באה בגלל החסרונות שבהצעותיהם של רב ושמואל,

ולכן, היא צריכה להיות מחוסנת מהקושיות שהקשו עליהם. (ראה מהרש"א)

ג. שינוי בפשט לעיל ג ע"ב

צו. וכ"ת תנא שור שאית ביה תרתי – איזה תרתי?

הקושיא: מילא לשמואל, מסתבר שבמקום ששן תהיה מבעה היא תהיה שור, וכל התרתי הם שן

ורגל, אך לרב שור ממילא כולל שו"ר וקרן! בקצרה: למה לא מונים קרן לפי רב?

רש"י

פירוש: התרתי הם שו"ר דבתמין לא קמיירי

[לא מתייחס לבעייתיות]

תור"פ

פותח ב'פירוש שו"ר'.. אבל קרן לא נכללת כיוון שהיא לא מועדת מתחילתה [כרש"י]

הקושיא: הרי סברא זו של מועדת מתחילתה נאמרה רק לפי שמואל לעיל, ו'השתא קיימי לרב

דלית ליה הך סברא' [נראה להסביר כוונתו שקיימי אף לרב, וכך הציע להגיה בשיטמ"ק המהדיר

של חידושי רשב"א כאן]

התירוץ: כיוון שבמצב היפותטי זה צריך למצוא שני אבות לשור, כלוי שצריך להוציא אחד

מהשלושה, גם רב יודה שעדיף להוציא את הקרן התמה מתחילתה.

רשב"א

פותח כנ"ל

התירוץ: קטע זה בסוגיא הוא רק אליבא דשמואל

הראיה: 'וע"כ נקיט לה כשמואל דאלו כרב חמשה הווי' [זוהי ראייה ולא הסבר!]

דגשים

- א. פרשנותו של רש"י מוסכמת. בהתמודדות עם הקושיא נחלקו ר"פ והרשב"א
 ב. ר"פ עקבי עם מהלך הסוגיא, שלכאורה מקשה כעת אליבא דכו"ע
 ג. הרשב"א מניח הנחות מחודשות בסוגיא (רק אליבא דשמואל) כדי לא להגיע לקושיא

צז. תני רב אושעיא י"ג אבות – מחבר התוספתא?

אין קושיא. מניע פילולוגי 'טהור'. בירור מחבר התוספתא ע"פ ברייתא זו.

תוס' תלמיד

שיטה א: 'מכאן מביאין ראייה', שרב אושעיא הוא מחבר התוספתא ('דידן'), שהרי בתוספתא שלפנינו (ריש פ"ט) מנויים י"ג אבות.
 שיטה ב: 'ובתוס' פירשו' שרב אושעיא ורבי חייא חיברו יחד את התוספתא, כמו שמצינו בכמה סוגיות (לדוג' חולין, קמא): 'כל מתניתא דלא מיתנייא בי ר"ח ובי ר"א (בחולין שם: משבשתא היא) לאו מתניתא היא'.

אור זרוע (ח"א סימן קז)

מטרתו שם לחזק הלכה המובאת בתוספתא ביכורים לעניין נוסח תפילת הגר. הטיעון שלו הוא כדלהלן:
 מהסוגיא בב"ק מוכח שהתוספתא 'שלנו' היא של רב אושעיא, ובפרק ערבע פסחים מפורש שהברייתות של רב אושעיא הינן ברות סמכא, לכן גם על התוספתא הנ"ל בביכורים יש לסמוך.
 יוצא מדבריו שהוא נקט כשיטה א' שבתוס' תלמיד

דגשים:

- א. למרות שעולה מהתוס' תלמיד שבעה"ת הקדומים כבר דנו בעניין מחבר התוספתא ע"פ העולה מסוגיא זו, בכל זאת בתוס' המאוחרים אין זכר לדיון, ונראה שהסיבה להשמטת הדיון הוא חוסר התרומה שלו להבנת השו"ט שבסוגיא.
 ב. האור זרוע הזכיר את הדיון הנ"ל (וכפי שיטה א' שבתוס' תלמיד), במהלך טיעון הלכתי, כך שאצלו אין מטרת הדיון פילולוגית נטו [ואולי גם אצל תוס' תלמיד היו מניעים כאלו אך אין זה מפורש].

צח. י"ג אבות - ודיניהם י"ב

אין קושיא. דוגמא לשלילת פרשנות מוטעית.

תוס' תלמיד

הערה מצמצמת: י"ג אבות, אך דינים י"ב, כיוון ששוכר הינו כש"ח או כש"ש.
הקבלה או ראייה מהסוגיא בשבועות, מט ע"ב, 'ארבעה שומרים ודיניהם שלושה'.

נדפס

כנ"ל בתמצות, ללא הראייה משבועות

מהר"י כ"ץ

ודיניהם י"ב

הסבר: שהרי שוכר דינו כש"ש(!)

ראייה לקביעה האחרונה: לקמן קשה (ראה סעיף הבא) מדוע מנה את ארבעת השומרים לא כסדר,
ומה שתירצו שם ('כמו שפירשו זכרונם לברכה') הוא, שכיוון שדינו של שוכר כש"ש מנו את
שניהם בסוף. מתי זה שמחבר הברייתא סובר שוכר דינו כש"ש, ומכך יוצא שיש רק י"ב דינים

דגשים:

- א. נראה שהמניע של התוס' הוא לשלול את ההבנה שי"ג אבות הנזיקין הם י"ג דינים שונים.
- ב. הנדפס מתמצת ומשמיט את ההקבלה לסוגיא בשבועות.
- ג. במהר"י כ"ץ מרחיב את הדברים ומקשרם לדיון הבא, כך שאף דיון זה מקבל אופי דיאלקטי יותר.

צט. שומר חנם והשואל וכו' – סדר השומרים

הקושיא (מובלעת): הסדר שבברייתא אינו תואם את הסדר שבתורה (בתורה: ש"ח, ש"ש, שואל, שוכר – בברייתא הוחלפו הש"ש והשואל)

נדפס

התירוץ: הסדר הוא לפי אופי הדינים שלהם: לשומר חנם ולשואל דינים גורפים: הראשון פטור על הכל והשני חייב על הכל, ואילו הש"ש יש לו דין ביניים, ולכן נסדר אחריהם (אין התייחסות בתוס' לשוכר, ולפי האפשרות שהוא כש"ש מובן, אך לפי האפשרות שהוא כש"ח קשה, וייתכן לפרש שכיוון שהוא אחרון בתורה אז הוא נשאר במקומו).

מהר"י כ"ץ (ראה סעיף הקודם)

כיוון שש"ש ושוכר דיניהם שווים לכן שנאם יחד (כלו' לכן שם את הש"ש אחר השואל).

דגשים

- א. מקביל לדיון בתחילת המסכת על סדר האבות במשנה, אך כאן כמעט ולא עסקו בכך.
ב. בנדפס מזכיר את הקושיא רק בסוף הדיבור.

ק. נזק צער רפוי – חבלה אחת וחמישה אבות

הקושיא: הרי כל החמישה הללו מתחייבים על מעשה אחד. [הנחת המקשן: אבות נזיקין = מעשי נזק, ולא תשלומי נזק, ויש ראייה לכך מסעיף צז]

תור"פ

קושיא לא מנוסחת

תירוץ: יכולים להיות מצבים שייתחייב על כל אחד בנפרד, כפי שמפורט בפרק החובל

דגשים

- א. ההנחה שנמצאת בבסיס קושייתו של ר"פ נובעת מהדיון לעיל בסעיף צז, למרות שמי שדן שם לא דן כאן וההיפך. (ואולי בקבצים שאינם תח"י יש מי שדן בשניהם)

ב. תור"פ ייחודי**קא. בנזקי ממונו קא מיירי – בור נחשב לממונו?**

הקושיא: והרי בור אינו ממונו של האדם והוא כן נכתב במשנה

תוס' תלמיד [מפי רבי]

קושיא א: 'תימה' - למי"ד בור שחייבה עליו תורה בהפקיר רשותו ובורו דווקא, הרי לא חייב על

בור שהוא ממונו

תירוץ: 'וטעות היא', שהרי הדיון כאן הוא לשמואל, ולשמואל חייב אף על הפקיר רשותו ולא

הפקיר בורו

קושיא ב: אלא אי קשיא הא קשיא, שהרי במשנתנו מדובר בבור שהפקירו כפי שעולה מהסוגיא

לקמן בדף ו ע"א [וקשה לי שהיה ניתן לתרץ שמשנתנו דנה גם בשלא הפקירו, כמו פס' התורה

לשמואל]

תירוץ: 'וי"ל', הצד החיובי של המטבע 'בנזקי ממונו קא מיירי' הוא לאו דווקא, ובנקודה היא

השלילה: 'בנזקי גופו לא קמיירי'.

דגשים

א. תוס' תלמיד ייחודי בדיון כאן.

ב. ניתן לראות בבירור את הסימנים של הראשונות: מתחיל ב'תימה', כלומר בשלב זה אכן

קשה, וממשיך ב'טעות היא', כלו' הקושיא מעיקרא ליכא.

ג. הבדל חד בפתיחת שני התירוצים, בראשון 'טעות היא', ובשני 'וי"ל'. ההסבר הוא,

שבתירוץ הראשון נעקרת הנחת המקשן, הנתונים נשללים, לעומת זאת בשני מתקבלת

הנחתו בפירוש הסוגיא לקמן, וכתוצאה מכך הטקסט שלפנינו אכן משתנה, 'לאו דוקא',

כלומר, הסברא מתקבלת וממילא הטקסט 'מטופל'.

קב. בשלמא לשמואל ... אלא לרב ליתני – למה לא מקשה 'ולטעמיד'...

הקושיא: כשם שהגמ' ענתה לעיל (ד ע"א) על הקושיא על שיטת רב מהברייתא של קרנא, ששמואל עצמו גם צריך ליישבה, היה צריך להיות גם כאן

תוס' תלמיד

התי': קבלת טענת המקשן, אכן היה יכול לומר זאת.

דגשים

- א. שימוש במודל קודם, הקושיא של התוס' רוצה להחיל מודל זה במקום הנוכחי.
- ב. תירוץ מעניין, קבלת טענת המקשן, ואפשר לומר שיש בכך נסיגה מסוימת מדרישות המקשן למוחלטותה של השו"ט.

קג. אלא לרב ליתני – הצעת תירוץ אלטרנטיבי

הקושיא: היה יכול לתרץ שלרב לא שנה אותם מפני שאין לאבות הללו תולדות בניגוד לאלה שבמשנה

תוס' תלמיד

קושיא מובלעת ('והוה מצי למימר')

התירוץ: קבלת טענת המקשן, אכן היה יכול לתרץ כך

גליון

תי' א: א"א לומר שתנא דמתני' שנה רק מה שיש לו תולדות, שא"כ היה צריך לפרט קרן שו"ר.
 תי' ב: א"א לומר שתנא דמתני' שנה רק מה שיש לו תולדות, שהרי הוא כן שנה אדם, ועתה ממ"נ, אם לאדם אין תולדות, ראיה שהוא כן שונה דברים שאין להם תולדות, ואם לאדם יש תולדה דהיינו כיחו, הרי שגם לפירוט דהיינו צער ריפוי וכו' יש תולדות, דכיחו הוא תולדה של כ"א מהם.

גליון אחר

תי' ג: א"א לומר כנ"ל, שהרי לש"ש יש תולדות כגון הלוהו על המשכון וכל האומנין ש"ש הן

דגשים:

- א. תוס' תלמיד מקבל את טענות המקשן – אופייני
- ב. הגליונות (מאחרים?) ממתרצים בשלושה אופנים שונים. המשותף לכולם: החילוק לא ייתכן. היחס בין שלושת התירוצים הוא: תנא דתמני' שנה דברים שאין להם תולדות (ב), תנא דברייתא שנה דברים שיש להם תולדות (ג), תנא דתמני' השמיט דברים שיש להם תולדות (א).

קד. תנא אדם וכל מילי דאדם – פשר התירוץ

הקושיא לא מנוסחת. מה שהיה קשה לו זו הסתירה לפירושו לעיל, בע"א, שהאדם שבמשנה זה רק אדם דאזיק שור

תור"פ

התי': במנין האבות המבעה כולל את שני הסוגים של נזקי האדם. בהמשך המשנה, ב'לא ראי' זה רק אדם דאזיק שור.
הנימוק לחילוק: 'כדשפירשתי לעיל'

דגשים:

- א. קישור בין דבורים בסוגות שונות. דידקטיקה.
- ב. תור"פ ייחודי כאן

קה. תרי גווני אדם – וליתני תלת גווני שור

הקושיא: למה רב אושעיא לא ישנה גם קרן שו"ר כל אחד לחוד

תוס' תלמיד

הקושיא: 'יש מקשים', ביסוס הקושיא בנקודה המוכיחה שאכן רב אושעיא לא מנה אותם כשלושה, שהרי אז היה צריך להיות סה"כ ט"ו אבות נזיקין אין תירוץ

נדפס

הקושיא: בתמציתיות, ללא הביסוס הנ"ל של תוס' תלמיד התירוץ: ניחא ליה לכלול כולם בשור כמו תנא דמתני' [ובמהר"ם הסביר את החילוק בין שור לאדם לפי התירוץ של תוס', בשני אופנים]

דגשים

- א. קושיא הנובעת מדרישה לעקביות
- ב. תוס' תלמיד מקשה ולא מתרץ
- ג. הנדפס תמציתי יותר מהתוס' תלמיד

קו. תנא אדם דאזיק אדם ותנא אדם דאזיק שור - מניין?

הקושיא: על רש"י, שהוכיח שתנא דמתני' תנא אדם דאזיק שור מכך שגם בור הוא דווקא דאזיק שור, שהרי על אדם פטור בבור. וקשה, שהרי על נזקי אדם חייב בבור, וא"כ אין ראייה מבור שהמשנה לא עוסקת באדם שניזוק

תור"פ

הקושיא מובלעת בתירוץ: 'ואע"ג דבנזיקין מיהא מחייב ...'
 תי' א: 'עיקר בור דקרא איירי במיתה, וסברא הוא דקתני שור דומיא דעיקר בור'
 תי' ב: 'דבלאו הוכחה אתי שפיר', כיוון שבברייתא נמנו אדם דאזיק אדם ניתן להסיק שהמשנה עוסקת באדם דאזיק שור.
 [התירוץ הראשון מקבל את פרשנותו של רש"י, ומתרץ את הקושי שעלה עליו, ואילו השני מערער על עצם פרשנותו שאין בה צורך, ומעלה עיקרון מתודולוגי שונה]

דגשים

- א. התי' מחולקים אם לקבל את פרשנות של רש"י או לדחותה
 ב. התי' השני מעלה עקרון מתודולוגי חדש
 ג. תור"פ ייחודי

קז. מה לי שור דאזיק שור מה לי שור דאזיק אדם – כופר!

הקושיא: והרי יש חילוק ששור שהרג אדם משלם כופר

תוס' תלמיד

הקושיא: אריכות להסביר מדוע אין לדמות את תשלום הכופר לתשלום הנזק בשור שהזיק שור:
 למ"ד כופר הוא דמי מזיק פשיטא שיש חילוק, ואף למ"ד דמי ניזק יש חילוק, ששור השותפין
 פטור מכופר, דכופר שלם אמר רחמנא, ולא חצי כופר
 תי': ברייתא לא איירי בקטלא אלא בנזיקין
 יישום התי' לקושיא נוספת: לפי"ז אתי שפיר מדוע לא שנה בברייתא שלושים של עבד

גליון

הקושיא מתומצתת ללא החילוק של התוס' תלמיד, אלא בסתמיות שדינו חלוק שמשלם כופר
 אף התי' מקוצר: דבקטלא לא מיירי

דגשים

- א. אריכות בקושיא של תוס' תלמיד
 ב. יישום התי' לקושיא נוספת

קח. עדים זוממין – והרי אם כבר עשו נזק אין משלמין?

הקושיא: כיוון שיש דין כאשר זמם ולא כאשר עשה, יוצא שאם גרמו כבר לאדם לשלם, אינם צריכים לשלם לו, ובמקרה שהם עדיין לא גרמו לשלם, א"א לכלול זאת בכלל נזק.

נדפס

הקושיא לא מנוסחת

תני א (יפירש ריב"א'): הדין עליו מתבססת הקושיא אינו נכון. העדים חייבים אפי' הם גרמו לו כבר לשלם. אעפ"כ אין סתירה לכלל הנ"ל, כיוון שאפשר בחזרה, כך שעדיין המקרה מוגדר כיכאשר זמם'.

תני ב (יורי' מפרש'): אכן הדין לא נכון אך לא מטעמו של ריב"א, 'לא צריך להאי טעמא', הטעם הוא חידוש הלכתי הגדרתי: בממון אין כלל את הדין של כאשר זמם ולא כאשר עשה כיוון שבממון עונשין מן הדין, משא"כ בדיני נפשות.

תורי'פ (לקמן ה ע"א)

הקושיא מנוסחת כנ"ל (בסגנון 'היכי דמי')

תני א: כנ"ל בנדפס, אך אנונימי.

תני ב: כנ"ל בנדפס, אך אנונימי. שני התי' ביתר אריכות מהנדפס

תוספי הרא"ש ז"ל

הקושיא מנוסחת כנ"ל

התירוץ: מופיע (בשיטמ"ק) רק תחילתו, וממשיך: 'יכולי כמו שכתוב בתוספות'

הרב רבינו ישעיה

אין קושיא

תירוצו של ריב"א מובא בשם ריב"ם

ביסוס התירוץ: 'להכי קרי ליה לקמן דיבורא דלית ביה מעשה דהא לאו מעשה הוא הואיל ויכול לחזור'

רבינו יהונתן

אין קושיא

מסביר שמדובר שעדיין לא גרמו לשלם, ולכן זה נקרא 'לעשות' ולא 'שכבר עשה' (דרשה אחרת)

[חולק על בעה"ת הנ"ל בעיקר הדין. אעפ"כ הקושיא כלל לא עולה אצלו]

דגשים

- א. הקושיא מתבססת על סברא (לא יוכל להיות אב נזקין שלא גרם לשום נזק) עם דין ממקור אחר (כאשר זמם ולא כאשר עשה)
- ב. כל התירוצים של בעה"ת מערערים על הדין (ומקבלים את הסברא)
- ג. רבינו יהונתן אינו מערער על הדין, אך למרות זאת אינו מעלה כלל את הקושיא
- ד. החילוק בין שני התירוצים של הנדפס: הראשון (ריב"א) מחדש שהמקרה שונה, ולכן הדין שונה, ואילו השני (ר"י) מחדש גדר חדש בדין

קט. והמנסך – פשר הנזק

לא מנוסחת קושיא. דוגמא מובהקת לשאלה.

נדפס

מציין למחלוקת בהניזקין (גיטין נב ע"ב), אם המדובר במנסך ממש או מערב. [ובדומה לכך כותב רבינו חננאל על המדמע בקצרה: המדמע מערב תרומה וכיוצא בה בחולין]

ספר הנר

מרחיב בציטוט הסוגיא בגיטין, שמקשה לרב שאמר מנסך ממש מכך שקיים ליה בדרבה מיניה, ומתרץ רבי ירמיה שמשעת הגבהה קנה ומתחייב בנפשו לא הוי עד שעת ניסוך.

דגשים:

- א. כאן תוספות הוסיפו פירוש (על פי הסוגיא בגיטין) ללא שהיתה להם קושיא.
- ב. הנדפס ייחודי.

3.ז מיון ואפיון הקושיות

בנתוח דלהלן נחלק את הקושיות לחלוקה ראשית, קושיות מסוגיא זרה, וקושיא מקומית, ובתוך כל קבוצה נאפיין את הקושיות בצורה מדויקת יותר. מקומות מסופקים נסגור בסוגריים פנימיות.

1. קושיות מסוגיא זרה

- א. [חוסר התאמה בין המשנה או הברייתא למקרא (א, צט)]
- ב. סגנונות תחביריים שונים (ג, ד)
- ג. סתירה בין מקרה פרטי לכלל (ח, כב, לו, צב, קח)
- ד. חוסר התאמה בין ההנחות שהובילו לאותה מסקנה (יב, נא)
- ה. הנחה, המשמשת כבסיס לקושיא או תירוץ, נסתרת מסוגיא אחרת (יז, קז)
- ו. הו"א בסוגיא אחת נסתרת מסוגיא אחרת (נט)
- ז. סתירה בין דינים (כא, נ, נד)
- ח. בסוגיא אחת הלכה נאמרת בסתמא, ובסוגיא אחרת היא שנויה במחלוקת (לא)
- ט. בסוגיא אחת עולה קושיא, שהיתה יכולה להתיישב על סמך הסוגיא האחרת (לב!)
- י. בסוגיא אחת יש דרשה למדנית המבוססת על עקרון מסוים, ובאחרת יש דרשה הנובעת מעקרון הפוך (מח)
- יא. בסוגיא אחת מופיע דין שממנו ניתן להסיק דין אחר הסותר דין שבסוגיא אחרת (נה)
- יב. פירוש (של רש"י או אחר), שאינו מתיישב עם העולה מסוגיא אחרת (סא, עא, (עה), קו)
- יג. ביאור מונח בסוגיא אחת על פי הבהרה מסוגיא אחרת (קט)

2. קושיות מקומיות

- א. חוסר התאמה בין חלקי המשנה (ה, ו, ז, ט)
- ב. קושיא (של הגמ') הנובעת מהנחה לא מוכחת (טז, סו, פה, צא)

- ג. קושיא (של הגמ') הנובעת מהנחה שסותרת כללים הלכתיים
(צב)
- ד. קושיא (של הגמ') שאינה נובעת באופן הכרחי מההנחות (ס)
- ה. הסקת מסקנה מהנחה מסוימת בעוד שקיימת הנחה טובה יותר
(י, פז)
- ו. הסקת מסקנה מהנחה מסוימת, אך לכאורה אין צורך כלל
בהנחה (נח)
- ז. ראייה שעומדת בסתירה לנתון מסוים (פב, פד)
- ח. התעלמות (של הגמ') מאפשרות של תירוץ על קושייתה (יח, יט,
לב!), מ, סג, עד, עז, קג)
- ט. התעלמות (כנ"ל) מאופציה של דרשה אחרת מדרשת הגמ' (לח)
- י. קביעה פרטנית שאינה תואמת את כללי הנושא (נו, נז, סה, פג),
צו)
- יא. קביעת הגמ' אינה מתיישבת עם העולה ממהלך הסוגיא (יא, סב,
צד, קד, קה)
- יב. הנחת הגמ' אינה מתיישבת עם העולה מלשון המשנה (פח, צג,
צה, קא)
- יג. שלב מאוחר בסוגיא מערער על תקפו של שלב קודם (סח)
- יד. קטע בסוגיא שאינו תורם לדיון הכללי (יג)
- טו. קטע בסוגיא שאינו נובע מהקטע הקודם (כד)
- טז. תירוץ שאינו מספק (טו, לג-לד, לה, מא, מג, מט, עז)
- יז. תירוץ שאינו נצרך (עו)
- יח. נתונים 'מיותרים' בתירוץ הגמ' (כ)
- יט. מסקנה (דרשנית) שאינה נובעת באופן הכרחי מהנתונים (הפס')
(ל, מד, מה, מו, נב, עב)
- כ. פשט ודרש שאינם תואמים (ע, צ))

- כא. קושיא שהגמי' מקשה במקום מסויים בסוגיא, ולא מקשה במקום מקביל לו (כה, כט, קב)
- כב. עקרון שמיושם במקום אחד בסוגיא, ולא במקום אחר (מז)
- כג. הו"א שאין לה ביסוס (כח, לז)
- כד. קושיא שהגמי' דוחה בעטיה שיטה מסוימת – תירוץ אותה שיטה (פ)
- כה. סגנון לשוני לא מדויק מספיק (כג)
- כו. בירור מונח לשוני (ב, לט, נג, סט, צח), ק
- כז. קושי מסברא (יד, מב, סד, עג, פו)
- כח. שאלות (בניגוד לקושיות) (כ?, כו, כז, סז, עח, פט, צ), צז, קט

4.2 סכום - מסקנות

עולות מן הדברים אמירות משמעותיות למחקרינו:

1. כמות הקושיות על שלושה דפים בלבד מרשימה ביותר. בייחוד משמעותי הדבר כשאין לנדונים כאן כמעט כל קשר להלכה, מה שמחזק את דברינו (פרק א סעיף 2) על מרכזיות המימד של פרשנות הטקסט אצל בעלי התוספות.
2. ייחודיותו של הנתון שבסעיף הקודם מתבלט עוד יותר כשאנו משווים אותו לנידונים שהובאו באוצר הגאונים לדפים אלו, ומוצאים שכמעט ולא נכתב שם דבר. תופעה מפתיעה היא שהמעט שכן נכתב שם - בעיקר דיון בלשני על ההטיות השונות של הפועל מבעה (יחידה ע1), ודיון הלכתי בהכרעת המחלוקת על אב זה (יחידה ע2) - לא נדון אצל בעלי התוספות, וכמעט שלא אצל שאר הראשונים.
3. האמור בסעיף הקודם נכון, אם כי במידה פחותה, גם מבחינת היחס שבין כמות הנידונים אצל בעלי התוספות לנדונים אצל ראשונים שקדמו להם, שאף בהם הכמות מצומצמת מאד יחסית.
4. אצל בעלי התוספות היחס בין הקושיות ממסכת זרה לקושיות מקומיות הוא יחס של פחות מרבע! (כ-25 מתוך 109 - אם כי יש

להסתייג מעט מיחס זה, בשל העובדה שהסוגיות בתחילת בבא קמא אינן נוגעות לסוגיות רבות אחרות במסכת או בש"ס). נקודה זו מאששת את דברינו בפרק א סעיף 3 ('הדיאלקטיקה') כי הטיפול שתוספות מקדישים לסוגיא המקומית וודאי אינו נופל, ואולי ההיפך, מעיסוקם בהשוואת הסוגיות, ומכאן שמשמעותה של הדיאלקטיקה היא רחבה יותר ומשקפת את השימוש התמידי כמעט של בעלי התוספות בצמד הארגומנטטיבי: קושיות ותירוצים.

5. הקושיות המקומיות מתאפיינות במציאת ליקויים לכאורה ביחסים שבין החלקים השונים בסוגיא, בין אם המדובר בחוסר עקביות בין כל חלקי המשנה או הסוגיא (יחידות: ה-ז) ובין אם המדובר על יחס בעייתי בין קושית הגמרא לתירוצה (יחידות: לג, מא, עז).

6. לעתים הקושיות הפנימיות אינן מתעוררות ממצאת ליקוי בהליך הלוגי של הסוגיא, אלא ממצאת אלטרנטיבה לדברים, כגון תירוץ חלופי או ראייה חלופית וכדומה (יחידות: י, עד, עט, פז, צג, קג). יש כאן הנחה העומדת בבסיס השיטה על שלמותו הלוגית של התלמוד, כך שאם אלטרנטיבה מסוימת לא מופיעה ניתן להסיק מכאן שאינה נכונה. מבחינה זו יש חשיבות מיוחדת לסוגיא צג, שם אנו רואים כי הראב"ד לא קבל הנחה זו של בעלי התוספות, ולכן לשיטתו הקושיא כלל לא מתחילה. ועיין בסופו של פרק ו ('אחידות התלמוד') שם קשרנו את הדברים לתופעה נוספת להלן, מסקנה מספר 9.

7. מתוך 109 נדונים מצאנו רק כעשר שאלות (סעיף כח במיון), וכל השאר קושיות. כאן בולטת העדיפות של מודל הקושיא אצל בעלי התוספות כפי שהרחבנו בפרק הראשון סעיף 3 ('דיאלקטיקה'), ובפרק השני סעיף 1 ('שאלות מול קושיות'). ביטוי יפה לכך אנו מוצאים במקרים שישנה דילמה בין שתי אופציות פרשניות, אך בעלי התוספות לא יפתחו בהצגת הדילמה, דהיינו בהצעת שתי הפרשנויות, ואז יציגו את הקושי שבכל אחת, אלא יפתחו דווקא בקושיא על אחת מהן, ורק בעקבות כך תעלה האופציה השניה (יחידות: טו, מט, ס).

8. בקטגוריה הראשונה, קושיות מסוגיא זרה, כמעט ולא קיימות קושיות ישירות, דהיינו שישנן שתי אמירות, בשתי סוגיות שונות, הסותרות זו את זו באופן ישיר, כך שעצם העלאת הקושיות כרוכה בשלב קודם של ניתוח כל אחת מהסוגיות בפני עצמה באופן שהסתירה תתעורר. כך נבין מדוע הרבה קושיות מופיעות רק אצל בעלי התוספות, או אף בחלק קטן מהקבצים שלהם עצמם, כיוון שניתן לערער על תקפותו של שלב קודם זה.

9. קושיות מסברא מעטות מאד (כחמש, סעיף כז במיון), וניתן לומר בבירור כי בעלי התוספות מעדיפים את הקושי הנובע מחשבון הסוגיות גופו, ולא מסברתם העצמית. ככלל, בניגוד אולי לתדמיתם הרווחת, השימוש בסברא כשלעצמה מועט מאד אצל בעלי התוספות. אף זה מתקשר היטב להיטמעות בתלמוד שאפיינו בה את בעלי התוספות בפרק הראשון סעיף 2 ('התוספות והתלמוד').

10. קושיות ללא תירוצים אופייניים לקובץ הקדום, 'תוספות תלמיד ר"ת', גם במקום ששאר בעלי התוספות מצאו תירוץ (סוגיות: יח, מד, נו, עז, ובמובן מסויים גם קג), מה שמאשש את קדימותו, וראה מה שהרחבנו על התופעה בפרק השני סעיף 2 ('קושיות ללא תירוצים').

11. הדיונים הסובבים על רש"י הם בערך בעשר יחידות (א, מב, מג, נא, נב, ס, ע, עא, עה), מה שמערער כמובן על ההצמדה היתירה של ספרות התוספות למפעלו של רש"י, עיין בהרחבה בפרק הראשון סעיף 1 ('משמעות המונח 'תוספות').

12. אצל הר"ש משנץ אנו מוצאים רבוי תירוצים לאותה קושיא (יחידות: יח, מד, מו, מז, סד, סו). תופעה זו קשרנו בסוף הפרק השישי ('אחידות התלמוד') לתופעה אחרת (המתוארת לעיל מסקנה 3), של קושיא כתוצאה מהעלאת אלטרנטיבה, וקבענו כי ההנחה המשותפת לשתי התופעות הללו היא שלמותו הלוגית של התלמוד.

13. ניתן להצביע על יחס של פשטות מול מורכבות (במובן הלמדני של המושג) אצל בעלי התוספות הקדומים (כמו 'תוספות תלמיד ר"ת') מול

המאוחרים יותר (שנץ, הנדפס, מהר"י כ"ץ). [יחידות: יד, לח, נח-נט, סב, סו, סט, עג, צח].

14. בהיפוך מסויים מהמסקנה הקודמת: ניתן להצביע על אריכות בהתנסחות אצל תוספות תלמיד או תוספות רבינו פרץ מול תמצות – עיבוד הסגנון בנדפס, כגון התופעה השכיחה של קושיא נסתרת או מובלעת [יחידות: כח, מב-מד, נה-נו, ס-סא, עא, עג, עה, עז, פו]. חילוק זה בין הקבצים מתבטא גם בשאלה אם לאחר התירוץ תוספות יסבירו כיצד הוא עונה על הקושיא או יתנו ללומד לעשות זאת בעצמו, או לחילופין כשתוספות מציינים לסתירה כל שהיא – האם יסבירו מהי הסתירה או יסתפקו בציון המקור הסותר [יחידות: ג, מה, מח, נה, סה, עז, פח].

נספח א

שיטת רבינו תם בעניין סכך הגבוה מעשרים אמה¹

(נספח ל- ג. 2.)

א. רקע

שנינו במשנה (סוכה ט, ב): 'העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית'. בגמרא מסייג רבא את דין המשנה: 'לא שנו אלא באילן שצילתו מרובה מחמתו, אבל חמתו מרובה מצילתו כשרה'. על הסתייגות זו מקשה הגמרא, שגם אם חמתו של העץ מרובה מצילתו 'הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר', ומדוע התחתונה כשרה! ומשיבה שמדובר 'בשחבטן', היינו, לפי פירוש רש"י, שעירב את הסכך הפסול עם הסכך הכשר, ולכן אם חמתו של האילן מרובה מצילתו הסוכה כשרה. מכאן עולה שבמקרה שלא חבטן - אפילו אילן שחמתו מרובה מצילתו פוסל את הסוכה.

מסקנה אחרונה זו עומדת במוקד דיונים של התוס' (שם ד"ה הא קא מצטרף). הם מאריכים להוכיח שאם הסוכה שתחת העץ כשרה - אין סיבה שהצל המועט של הענפים שמעליה יפסול אותה. מתוך חידושם זה הם נזקקים לפירוש מחודש בגמרא להלן, הקובעת כי סוכה תחת סוכה התחתונה כשרה והעליונה פסולה אם מתקיימים שלושת התנאים הבאים: צילתה של התחתונה מרובה מחמתה, חמתה של העליונה מרובה מצילתה, והעליונה אף היא בתוך עשרים אמה. לשיטתם קשה מדוע העליונה צריכה להיות בתוך עשרים? מתוך כך הם נדחקים להסביר שכוונת הגמרא היא שצל התחתונה מרובה מחמתה דווקא בצירוף סכך העליונה, אך אכן אם צל התחתונה כשלעצמו מרובה מחמתה שוב אין צורך שהעליונה תהיה מתחת לעשרים אמה.

דרך אחרת להסביר קטע זה בגמרא מובא בתוספות בשם רבינו תם:

ורבינו תם מפרש דלמעלה מעשרים לא חשיב סכך פסול, מאחר שאין הפסול אלא מחמת גובה. שקשה לו הא דקאמרינן (להלן י, א) תחתונה כשרה ועליונה פסולה איצטריך ליה מהו דתימא נצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, שדחק בקונטרס לפרש

¹ נספח זה פורסם בכתב העת המעיין, מח, גיליון א (תשרי תשס"ח), עמ' 38 – 48; המשך פורסם שם, גיליון ב

(טבת תשס"ח), עמ' 84.

(שם ד"ה איצטריכא ליה וד"ה מ"ד ניגזר) דאע"ג דקיימא עליונה בתוך עשרים מהו דתימא ניגזר למיפסל תחתונה משום דזימנין דקיימא עליונה למעלה מעשרים דלא מסיק אדעתיה למיחש אתחתונה משום צירוף פסול עם כשר, ומדחזי לעליון כי חמתו מרובה סבר כמאן דליתיה דמי ולא פסיל לתחתונה, קא משמע לן דלא גזרינן הא אטו הא. ודוחק הוא זה, ועוד דמהאי טעמא הוה מצי למימר שתיהן כשרות אצטריך ליה. וגריס ר"ת תחתונה כשרה והעליונה פסולה היכי דמי כגון דעליונה חמתה מרובה מצילתה ותחתונה צילתה מרובה מחמתה וקיימא תחתונה בתוך עשרים, כלומר אבל העליונה לא חיישינן בכל ענין דקיימא, ואפילו למעלה מעשרים לא מיפסלא התחתונה בהכי. והיינו דקאמר הש"ס מהו דתימא ליצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, כלומר שיחשב סכך פסול מחמת דקיימא העליונה למעלה מעשרים, קמ"ל דכי האי גוונא לא חשיב סכך פסול.

ובריש עירובין (דף ג, א ושם) משמע קצת כפירוש ר"ת, גבי מקצת סכך בתוך עשרים ומקצת למעלה מעשרים אף על גב דאי שקלת לה היא יהא חמתה מרובה מצילתה משמע התם דכשרה משום דעכשיו הויה לה צילתה מרובה מחמתה. ומיהו גבי הוציא יורדין (ד, ב) פירשנו לעיל דאפילו חשיב סכך פסול כשרה דמיירי כשצילתה מרובה מחמתה מה שבתוך עשרים, והא דקאמרינן (עירובין שם) אי קלשת לה ויהא חמתה מרובה מצילתה - היינו לפי שלא יכול להתקיים הסכך שבתוך עשרים, דמחמת קלישותו יבוא הרוח ויפזר או יפול.

חידושו של רבינו תם כפול, חידוש מושגי וחידוש גירסא.² היה קשה לר"ת על פרשנותו של רש"י לצריכותא שיש בגמ' לקמן (י, א); צריכותא זו מתייחסת למקרה הנ"ל שתחתונה כשרה ועליונה פסולה, ומחדשת כי במקרה זה היתה הוה אמינא שייצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר'. רש"י פירש שם שהו"א היתה, שאם נכשיר בציור הנדון יש חשש שאף במקרה שסכך העליונה יהיה גבוה מעשרים נבוא להכשיר, ולכן צריכה היתה הגמרא לחדש שאם אכן העליונה מתחת עשרים אמה התחתונה כשרה, ולא גוזרים על זה מחמת זה. הקושי של ר"ת הוא הן מצד הדוחק שבדבר, והן מצד שצריכותא זו קיימת גם כאשר שתיהן כשרות! משום כך תיקן את עצם הגדרת המקרה: לא גרס 'וקיימי תרווייהו בתוך עשרים' אלא 'וקיימא תחתונה בתוך עשרים'. כעת ודאי שהדין מחודש: אף אם העליונה למעלה מעשרים התחתונה כשרה. אלא שחידוש זה זקוק להסבר, ולשם כך בא החידוש המושגי: אינו דומה סכך פסול 'בעצם', כגון מחובר או מקבל טומאה, לסכך הגבוה מעשרים אמה; זה האחרון אינו פסול מחמת עצמו - אלא מחמת מיקומו, ומשום כך דינו ישתנה כאשר מתחתיו יש סכך נוסף.³

ב. הגדרת שיטת ר"ת

כיצד ישתנה – בכך נחלקו המפרשים. האפשרויות הן שתיים: הפחות מחודשת טוענת שהסכך התחתון צילתו מרובה מחמתו והוא כשר מצד עצמו, והחידוש הוא שהסכך העליון אינו 'פוסל כנגדו', דהיינו אינו מחשיב את מה שתחתיו כסכך פסול, כך שבסופו של דבר הוא בסך הכל

² אמנם מסיודור דברי התוספות משמע שהחידוש המושגי הוביל לחידוש הגירסא, וכך משמע אף מהלשון 'וגריס ר"ת', וכן מכך שתוס' בהמשך רצו לבסס את שיטתו מסוגיית עירובין ולא מסוגייתינו גופא; אך מצד שני נוסח זה שתוס' כאן מייחסים אותו לר"ת מובא בריטב"א (לאחר שהביא את גירסת רש"י) כ'הנכון כגירסת הספרים שלנו וכן היא בספרי הגאונים ז"ל', ובדקדוקי סופרים (הערה כ) כתב שכך הוא הנוסח בכ"י ב' (על פי הקדמתו לר"ה כנראה כ"י זה הוא שתואר בהקדמה לברכות עמ' 36–37), וכן ברי"ץ גיאאות (עמ' פב, והנוסח שם: 'ולא שנא קיימא עליונה למעלה מכ' אמה ולא שנא קיימא למטה מכ' אמה'). גם מהראב"ה סימן תריד משתמע שכבר הריב"א נקט כגירסא זו, וכדלהלן.

³ חידוש מושגי זה הוא הצריכותא שבגמרא לקמן: היתה הוה אמינא שנחשיב את סכך העליונה כסכך פסול, קמ"ל שעקרונית סכך כשר הוא.

'אינו מפריע' לכשרותו של התחתון. האפשרות המחודשת יותר היא שהסכך התחתון חמתו מרובה, כך שהחידוש הוא שהסכך העליון אף מצטרף להכשיר את הסכך התחתון, וזה למרות שגובהו מעל עשרים אמה⁴.

הבדל הפרשנויות כרוך בשאלה אחרת בענין דינו של סכך פסול 'רגיל': האם סכך פסול הנמצא מעל סכך כשר פוסל כנגדו, או שמא כיוון שהסכך התחתון כשר בפני עצמו זה שמעליו אינו פוגם,⁵ ורק במקרה שהסכך התחתון חמתו מרובה כך שהוא נזקק לצירופו של העליון - רק שם נאמר 'קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר' (לשון הגמרא ט, ב בנוגע לסוכה שתחת האילן) ואז הוא פסול. הריב"א פוסק כפי השיטה הראשונה שסכך פסול פוסל כנגדו⁶, והשיטה

⁴ אפשרות זו קשה בפשט הגמרא, כיוון שהלשון היא: 'כגון שהתחתונה צילתה מרובה מחמתה ועליונה חמתה מרובה מצילתה', ואמנם התוספות לעיל נדחקו לפרש שהתחתונה צילתה מרובה רק בצירוף העליונה, אך השאלה היא האם גם לשיטת ר"ת נזקקים אנו לדוחק זה, ובכך נחלקו הפירושים כדלהלן. אמנם ברי"ץ גיאנות (מאה שערים עמ' פב) נמצא נוסח יחידי: 'תחתונה כשרה ועליונה פסולה, כגון שהתחתונה חמתה מרובה מצילתה ועליונה חמתה מרובה מצילתה', אלא שהמהדיר הרי"ד במברגר בהערות 'יצחק ירנן' אות ריט תיקן ל'תחתונה מרובה מחמתה'; ואכן לא מצינו עד נוסח דומה, וקרוב לוודאי שזו ט"ס (ויש להסתפק רק שאולי הרי"ץ גיאנות כתב זאת בתורת פירוש לדברי הגמרא, וצ"ע).

⁵ ואף בשיטה זו נחלקו, אם נאמר שהסכך העליון אינו פוגם אף כשצילתו הוא (של העליון) מרובה מחמתו (קרוב נתנאל על הרא"ש אות ע, וכ"כ בשו"ע הרב סימן תרכו סעיף י) או דווקא כשחמתו של העליון מרובה מצילתו (פני יהושע ורוב הפוסקים, ראה אוצר מפרשי התלמוד הערה 151). בעל המאור (ה, א מדפי הרי"ף ד"ה וכי) מציג שאלה זו אך רק לגבי סוכה שקדמה לאילן, ומכריע שאם הסכך הפסול צילתו מרובה מחמתו - לעולם פסולה.

⁶ מובא בראבי"ה הלכות סוכה סימן תריג וסוף סימן תרכב, ומשמם ברא"ש פ"ק סימן יד. בספר המרדכי סימן תשלד ובתוס' רבינו פרץ מובאת שיטה זו בשם השר מקוצי. הרמב"ן (בחידושו לסוכה) פסק כשיטה זו, וכן הרי"ן (ד, ב - ה, א מדפי הרי"ף), והוא אף דקדק זאת מלשון המשנה 'העושה סוכתו תחת האילן' - 'דמשמע סוכה כשרה כראוי'.

השניה היא שיטת התוס' בתחילת הדיבור הנוכחי שסוכה כשרה אינה נפסלת אם מעליה נמצא סכך פסול.⁷

כעת: אם נחליט כשיטת התוספות, הרי שלגבי סכך הגבוה מעשרים אמה, שר"ת חידש שהוא קל יותר מסכך פסול אחר, על כורחנו צריכים אנו לומר שהוא אף מצטרף להכשיר סכך תחתון שחמתו מרובה, שאם לא כן לא נוסף בסכך זה דבר לקולא; כך הוכיח המהרש"א כאפשרות המחודשת ברבינו תם, מתוך הנחתו שר"ת נוקט כתוספות ולא כריב"א.⁸ לעומת

⁷ גם שיטה זו מובאת ברא"ש שם (והוא גם דקדק כך מלשון הסוגיא 'צירוף', המתאים לסיטואציה שהסכך האחד אינו מספיק והאחר משלימו לשיעור הכשר) ללא שם אומרה קודם לשיטת הריב"א, ולא הכריע ביניהם. גם רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב שמיני חלק א, דף נה טור ב) הביא את שתי השיטות בסדר זה, ונראה שנטה לראשונה (כך פשוט ומוכה בסוכה, וכן נראה דעת רש"י). באוצר מפרשי התלמוד עמוד רמה הערה 9 כתבו שכן דעת הר"י מלוניל, והריבב"ן כתוספות; אך בפירוש הר"י מלוניל לא מצאתי כלל התייחסות לשאלה זו, ואילו בפירושי הריבב"ן (נדפסו שניהם בתוך גנזי ראשונים לר"מ הרש"ל; קטע הריבב"ן הנדון הוא בעמ' 241-242) הובאו שתי השיטות ללא הכרעה. שיטת ביניים יש לבעל המאור (ה' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה וכו'), התולה את הדבר בקדימה, אם הסוכה קדמה לסכך הפסול כשרה (במקרה שהסוכה צילתה מרובה בפני עצמה, והפסול חמתו מרובה), ואילו אם הסכך הפסול קדם לסוכה הרי שהוא פוסל כנגדו (לגבי צד זה לשונו סתומה במקצת, שלגבי אילן, שעל פי הטבע הוא קודם לסוכה, כתב שהפסול נובע מכך שהענפים הראשונים של הסכך הכשר נצטרפו עם הסכך הפסול, ולכן שוב לא הועיל מה שהוסיף סכך פסול; והראב"ד ב'כתוב שם' ד"ה וכו' תקף סברא זו בחריפות, וגם על עיקר חידושו שאם הכשר קדם הסוכה כשרה חולק הראב"ד שם, וסובר כשיטת הריב"א). מכל מקום בנדון שלפנינו לא נעסוק בשיטה זו.

⁸ דברים זהים כתב בן דורו השל"ה בספרו בגדי ישע על המרדכי סימן תשלה ס"ק י, ופירש שכך הבין אף המרדכי בשיטת ר"ת. והוסיף שההג"ה שמשולבת בתוך דברי המרדכי סוברת דלא כר"ת (לפי הבנתו הוא בר"ת), אלא שסכך התחתון צריך להיות צילתו מרובה ללא צירוף העליון (דהיינו כפי פרשנות הריטב"א בר"ת). גם בעל ההגהות שנדפסות בשולי המרדכי (כנראה רבי הירש עלזישער, תלמידו של הרמ"א ורבו של הב"ח [עיין רש"מ סגל, 'הגהות הרמ"א על ספר המרדכי',

זאת, אם היינו מניחים שר"ת נוקט בשיטת הריב"א שסכך פסול פוסל כנגדו, הרי די לנו לחדש שסכך הגבוה מעשרים אינו פוסל כנגדו, ואזי רק אם התחתון צילתו מרובה – הסוכה כשרה⁹; כך הבין את שיטת ר"ת הריטב"א¹⁰, וזאת על פי הנחתו שר"ת אכן נוקט כשיטת ריב"א¹¹. כשיטה זו משמע גם מהרמב"ן והר"ן, למרות שלא מסרו כך בשם רבינו תם¹².

קובץ בית אהרן וישראל, שנה ו [תשנ"א] גיליון א, עמ' קכג–קכז]) כתב לפרש בשיטת ר"ת שאף אם הסכך התחתון חמתו מרובה מכל מקום מצטרף העליון להכשיר, ותלה זאת במחלוקת בין ריב"א (אך בסוף הזכיר ר"ת) לר"ת.

⁹ כתבנו 'די לנו לחדש'; אך כמובן שאין הכרח לומר כך, דהיינו שעקרונית ניתן יהיה לטעון שאף אם סתם סכך פסול פוגם בסכך כשר שתחתיו, סכך הגבוה מעשרים לא רק שאינו פוגם אלא אף מצטרף להכשיר סכך שתחתיו שחמתו מרובה, ראה להלן בהרחבה.

¹⁰ בספר תוצאות חיים (שלהלן נדון בדבריו) הביא פירוש זה בשם הרשב"א, וצריך לתקן: 'ריטב"א', ונגרם לו ולרבים מהאחרונים חילוף זה עקב טעות הדפוס בשם הספר; וכבר העיר על כך החיד"א בשם הגדולים, עיין על כך בתחילת המבוא לחידושי הריטב"א על סוכה מהד' מוסד הרב קוק.

¹¹ המאירי הביא את שתי האפשרויות, אך לא הזכיר את שמות החולקים. כבר הערוך לנר הצביע על הפירושים השונים בשיטת ר"ת, והניח בצ"ע. ובספר תוצאות חיים לרב חיים אויערבך הרחיב בניתוח השיטות, והכריע כריטב"א (ראה להלן).

¹² הרמב"ן במלחמות ב, א מדפי הרי"ף ד"ה ומה שכתב, והר"ן העתיק את לשונו בדף ה, ב מדפי הרי"ף ד"ה וגרסין. טענתו של הרמב"ן שם שהרי"ף לא הוצרך לפרש את חידושו של רבי ירמיה (בעה"מ בתחילת הפרק היקשה על השמטת הרי"ף) שסכך למעלה מעשרים אינו פסול בעצם, מכיוון שגדולה מזו כתב בהוצין שלא פוסל אותם מה שעליהם, ואף ששם החלק העליון הוא עיקר הסכך; ומתוך כך הוכיח בספר תוצאות חיים (הדיון שם נמצא במספר קטעים בעמ' כה, א – כו, ב, הן בחידושו על הגמרא והן בחידושו על הרי"ף; בדבריו הוא מתייחס לר"ן, אך כאמור מקור הדברים הוא הרמב"ן) שאם איתא שהר"ן סובר שסכך מעל עשרים אף מצטרף להכשיר – היה הרי"ף צריך לציין זאת, שכן א"א ללמוד זאת מהוצין ששם צילתן של ההוצין מרובה. יש לציין שכאמור אף הרמב"ן והר"ן פוסקים כריב"א שסכך פסול פוסל כנגדו אף בסוכה תחתונה כשרה, כך שהם

ראשית יש לדון בהנחת המהרש"א שר"ת נוקט בשיטת התוס', וממילא על כורחינו צ"ל שסכך הגבוה מעשרים קולתו מרובה והוא מצטרף לסכך התחתון להכשיר. אכן לפי הנחתו המסקנה פשוטה, אלא שעל עיקר הנחתו יש לשאול: מניין לו? ומסתבר לומר שהנחתו זו מבוססת על כך שעורך התוס'¹³ הביא בדיבור אחד את שני הנדונים זה אחר זה ללא כל ציון שיש חילוק שיטות ביניהם, דהיינו שמחצית הדיבור הראשונה עוסקת בחידוש שסכך פסול אינו פוסל כנגדו (ללא שהזכירו כלל את שיטת הריב"א), והמחצית השניה בחידושו של ר"ת שסכך הגבוה מעשרים קל מסכך פסול אחר; אם כל חידושו של רבינו תם היה מבוסס על השיטה החולקת על ראשית התוס', ולדעת ר"ת סכך פסול פוסל כנגדו - היה חיוני לציין זאת! סיוע להנחה זו ניתן להביא מספר המרדכי, שאת שיטת התוס' הביא בשם ירש"י ורבינו תם ז"ל¹⁴.

לשיטתם. יש להוסיף שגם מהמשך הרמב"ן 'ואינו מצטרף לפסול ופעמים שמצטרף להכשיר' משמע שהרישא היא בשני סככים והסיפא בסכך אחד. ברם, בניגוד לרמב"ן, בתוס' עצמם (וכן בריב"א המובא בראבי"ה סימן תריד) כשהביאו את הראיה מעירובין לא טרחו כלל לחלק בין חד סככא לשני סככים, כך שנראה מפשט דבריהם שהם השוו לגמרי את סוגייתנו לעירובין, ומה שם מצטרף להכשיר אף כאן מצטרף. העולה מהדברים הוא, שבגדר היסוד של רבינו תם, החילוק בין סכך פסול לסכך גבוה מעשרים, שיטת הרמב"ן והר"ן כשיטת הריב"א, אלא שהם לשיטתם שנקטו כריב"א לעניין סכך פסול וממילא יכלו להסביר כך את החילוק של ר"ת; אך אם נטען כמהרש"א שר"ת עצמו נוקט בשיטת התוס' שוב אי אפשר לומר כמותם.

¹³ עורך התו' שלנו' למס' סוכה הוא הר"ש משאנץ, עי' בעה"ת לאורבך ח"ב עמ' 612-611.

¹⁴ רמז תשלד. במרדכי השלם (עמ' קה) לא הביא כאן חילופי נוסח. מכל מקום יש להעיר על הבעייתיות בהסתמכות על נוסח המרדכי שלפנינו, כפי שכתב אורבך בבעה"ת עמ' 561-557, ובייחוד ראוי להדגשה מה שהביא משו"ת הרמ"א (סימן ק אות ה): כי אתה ידעת את ספר המרדכי ואת שיחו כי לרוב נמצאו בו לשונות מגומגמים להיותו מלוקט ומחובר מספרים רבים, ובאו בתוכו הגהות ודינים רבים שלא במקומן בקצרה, וכן מהב"ח (על טור או"ח סי' תרפב ד"ה כל ח'): 'מיהו כבר נודע כי הרבה לשונות מגומגמים נמצאו בספר זה באשר מועתק מלפנים בכמה פנים זה מאריך וזה מקצר' (הב"ח והרמ"א הובאו כבר אצל החיד"א בשם הגדולים בערך על המרדכי, מערכת מ אות פ), ועי' גם בשו"ת המהרי"ל סימן לט: 'אע"ג דבמרדכי משמע קצת כדברי אחי, אין למידין ממנו,

ברם, הגר"א בהגהותיו על השו"ע (או"ח סימן תרכו ד"ה וי"א) פירש ששיטת ר"ת הובאה בתו' כסיוע לשיטת ריב"א שסתם סכך פסול פוסל כנגדו, ובכך להוות תחליף לשיטה שהציגו תוס' בתחילת הדיבור¹⁵. ויש להביא סיוע גדול לפירוש זה בתוס' מתוך דברי הרא"ש בסוף סימן יד, שלאחר שהביא את שיטת התוס' ואת ראיותיהם הציג את שיטת הריב"א, וסיים: 'וההיא דהוצין לא מקרי סכך פסול - דגובהה גורם, כמו שפירש ר"ת'; מפורש בדבריו שהבאת דברי ר"ת היא כדי לתרץ את שיטת הריב"א¹⁶. אך מאידך בתור"פ¹⁷ ובתוס' רא"ש¹⁸ דברי ר"ת

דלא מצינו למיקם עליה דההוא מילתא שפיר, כי הלשון מגומגם מכמה קושיות, וכמה פשטים מפרשים העולם עליו... ועי' במאמרו של שמואל כהן 'ר' מרדכי בן הלל האשכנזי' (סיני יג עמ' רצה) ובחיבורו על המרדכי (שתורגם לעברית והופיע בהמשכים בסיני ט-טז; תש"א-תש"ה), מהם ניתן להתרשם על מידת הבעייתיות של נוסח המרדכי כפי שהוא לפנינו. ועיין עוד במבואו של הרב אברהם י' חבצלת למרדכי השלם עמ"ס ר"ה, יומא וסוכה, עמ' 8-9.

¹⁵ בגר"א לא לגמרי מפורש אם כוונתו לומר שהתוס' עצמם הביאו לשם כך את שיטת ר"ת, או שהוא עצמו משתמש בשיטת ר"ת לתרץ את ריב"א (אם כי בס"ק הבא הוא כותב שר"ת עצמו בשיטת הריב"א); החזון איש (או"ח סי' קנ"ט) נוקט כצד הראשון, שתוס' עצמם באו לסייע לריב"א עם שיטת ר"ת.

¹⁶ וראה בקרבן נתנאל אות ר שהבין כך ברא"ש, המשיך מהלך זה, ודחה את הראיה האחרת של תוס' כנגד הריב"א. לכאורה לפנינו סתירה בראשונים בנוגע לדעתו של רבינו תם, שכן במרדכי מפורש שר"ת כתוס', ואילו ברא"ש משווה את ר"ת עם ריב"א; אך אין הדבר כך: בעוד המרדכי עוסק בשיטת ר"ת בעניין סכך פסול, הרא"ש רק משתמש בשיטת ר"ת בעניין סכך גבוה מעשרים כדי לתרץ את שיטת הריב"א בעניין סכך פסול, ואין זה מחייב שר"ת עצמו סובר כריב"א בעניין זה. מכל מקום מהריטב"א משמע דלא כמרדכי (ולא כפי שכתב מהדיר הריטב"א, הערה 775), דהיינו שר"ת עצמו בשיטת הריב"א.

¹⁷ בתור"פ כלל לא מביא את הראיות של תוס' כנגד הריב"א (שמו כלל לא מוזכר, מי שמייצג את שיטתו בתוס' רבינו פרץ הוא כאמור השר מקוצי), והוא דוחה את פרשנות התוס' ומכריע כשיטת השר מקוצי.

מופיעים בדיבורים מיוחדים ולא כחלק מדיון קודם, מה שמלמד שלא הובאו דבריו כדי לתרץ את שיטת הריב"א.

אמנם לאמיתו של דבר אין הדברים סותרים. שיטת ר"ת הינה שיטה עצמאית העוסקת רק בסכך הגבוה מעשרים אמה, ולכן ניתן להציגה בפני עצמה; אלא שלפי פירוש הרא"ש ודעימיה בתוספות יוצא שהתוספות 'שלנו' השתמשו בשיטת ר"ת כדי לתרץ את שיטת ריב"א, ולכן הביאו את דבריו באותו דיבור. אכן, פרשנות זו מפריכה את הנחת המהרש"א שר"ת נוקט בשיטת התוספות ולא בשיטת הריב"א, אך מצד שני אין כאן ראיה הפוכה, דהיינו שר"ת נוקט בשיטת הריב"א. אמנם לפי הראיה שהבאנו לעיל מהמרדכי לשיטת המהרש"א הרי שר"ת חולק על ריב"א, ואף אם נפרש שעורך התוס' נקט כפרשנות הרא"ש אין זה מחייב לגבי שיטת ר"ת עצמה, ועדיין ניתן לומר כמהרש"א שר"ת מכשיר סכך גבוה מעשרים אף בצירוף.

מעבר לכך: אף אם נאמר דלא כמרדכי אלא כריב"א, שר"ת נוקט כריב"א בעניין סכך פסול - עדיין לא נפסלה האפשרות לפרש כהבנת המהרש"א בדעת ר"ת. אם כי מניתוח הדברים עלה, כי קיימת תלות בין מחלוקת הריב"א והתוס' בעניין צירוף סכך פסול לסכך כשר לבין מחלוקת הריב"א והמהרש"א בביאור שיטת ר"ת, יש להדגיש כי תלות זו הינה חד כיוונית: אמת הדבר שאם ר"ת סובר כתוס' הכרחי לפרש את שיטתו כמהרש"א, אך אין זה נכון שאם פרשנות המהרש"א נכונה הכרחי לומר שר"ת סובר כתוס'. אפשרית שיטה הסוברת כריב"א שסכך פסול 'רגיל' פוסל כנגדו, ואילו בסכך מעל עשרים אמה יש 'דילוג' בשתי דרגות - לא זו בלבד שאינו פוסל כנגדו אלא שהוא אף מצטרף להכשיר את הסכך התחתון. אמנם מסברא קשה להניח שקיים 'דילוג' כזה, אך נראה כי מצאנו שיטה זו לריב"א עצמו: בעוד שבראבי"ה (סימן תריג) מובאת שיטתו של הריב"א שסכך פסול פוגם, מיד בסמוך (בסימן תריד) משמע מדבריו של ריב"א כפרשנותו של המהרש"א ברבינו תם; לאחר שהביא שם הראבי"ה את פרשנותו של רש"י ליתחתונה כשרה ועליונה פסולה, הוא כתב:

ורבינו יב"א פליג עליה (=על רש"י), דאפילו למעלה מעשרים אם המקום פסול מכל מקום הסכך כשר ואינו פוסל בצירופו, כדאמרינן היתה גבוהה מעשרים והוצין יורדין לתוך עשרים אם צילתה מרובה מחמתה כשירה, אף על פי שהעליון מרובה מן ההוצין אין מצטרפין לפסול.

¹⁸ והעיר על כך המהדיר לתוס' רא"ש שם הערה 148, וכתב זאת כפירכא לפירוש הגר"א והחזו"א בתוס' (אם כי כאמור, בגר"א עצמו ניתן לומר שטען זאת מעצמו, כך שלא קשה מידי, משא"כ בחזו"א); אך מה יענה על כך שהרא"ש עצמו בפסקיו פירש כך, כמובא בפנים.

וכן משמע בפרק קמא דעירובין דאמר מקצת סכך בתוך עשרים ומקצת סכך למעלה מעשרים כשירה, ואף על גב דאי קלשת ליה הוי ליה חמתה מרובה מצילתה השתא מיהת צילתה מרובה, אלמא דלא מצטרף לפסול אפילו כשהכשר חמתו מרובה כגון דאי קלשת ליה.

ראשית - לפנינו מקור קדום יותר, בשם הריב"א, לסברתו של ר"ת שסכך הגבוה מעשרים אינו פסול בעצם, ומסתבר שזהו בעצם המקור לשיטת ר"ת. והעיקר: מהסיוע מעירובין עם התוספת לאחריו ניתן להסיק¹⁹ שדעת הריב"א להכשיר אף שסכך התחתון חמתו מרובה²⁰, ואם כן לא ירחק לומר (כמרדכי ולא כריטב"א) שאף ר"ת יסכים לגדר זה שסכך גבוה יכול להצטרף להתיר את הסכך שמתחתיו. עלה בידינו שפרשנותו של המהרש"א בדעת ר"ת נכונה, אך לאו דווקא מטעמיה.

פרשנות זהה בהבנת שיטת רבינו תם מצויה כבר אצל רבינו ירוחם²¹:

אבל לפי גירסת ר"ת אם תחתונה צילת' מרוב' מחמתה ועליונה בהפך עליונה פסולה ותחתונה כשרה אפילו עליונה למעלה מכ' ואין צל התחתונה מרובה מחמתה אלא בצרוף סכך העליונה, ולא חשבינן לסכך העליונה סכך פסול אפי' שהוא למעלה מכ', שאין פסולו משום סכך אלא משום גבהו, וחשבינן ליה סכך שמקצתו למעלה מכ' ומקצתו למטה מכ' דאמרין דכשרה.

ראיה נוספת לפרשנות זו ברבינו תם יש מהמשך התוספות, שם הביאו ראיה לר"ת מסוגיית עירובין, המכשירה את הסוכה (לחד לישנא) אע"פ שחלק הסכך התחתון חמתו מרובה מצילתו²².

¹⁹ אמנם הסיוע עצמו הובא גם בתוס', עיין בהערה לקמן בנסיון הדחיה של בעל התוצאות חיים את הראיה מהתוס' על פי מה שחילק בין סכך אחד לשני סככים, אך התוספת שברביב"א מלמדת כי הריב"א לא חילק בין סכך אחד לשני סככים; ועיין במה שכתבנו עוד בהערה שם.

²⁰ כן כתב בדעת הריב"א הר"ד דבליצקי במהדורת הראב"ה שלו (בני ברק, תשס"ה) עמ' רלה הערה צא, ודייק זאת גם מהמשך דברי הראב"ה (עמ' רלו – אך שם הדברים אינם של הריב"א) 'דדיינינן ליה כאילו הוא סכך עב ומלא ומגיע עד העליון שאינו נחשב סכך בפני עצמו'; וצ"ע אם ניתן להקיש מהראב"ה לריב"א.

²¹ תולדות אדם וחוה נתיב שמיני חלק א, דף נה טור ג.

עלה בידינו שרגלים לדבר שפרשנותו של המהרש"א בר"ת היא הנכונה, הן על פי עדות המרדכי ורבינו ירוחם, הן על פי ההשוואה לריב"א עצמו, והן מכוח הראיה שהביאו התוספות מסוגיית עירובין.

ג. יסוד שיטת ר"ת

אמנם בספר תוצאות חיים הקשה על פרשנותו של המהרש"א מסברא: נהי דלא מפסלא התחתונה משום צירוף סכך העליונה משום דלא מקרי סכך פסול, אבל עכ"פ התחתונה היא חמתה מרובה, וצריכה לצרוף סכך העליונה, והיאך יצטרף סכך העליון להשלים צילתה של תחתונה, הא הוא למעלה מכ'. ולא דמי להא דמקצת סכך בתוך כ' ומקצת למעלה מכ' דאיכא מאן דמכשיר, דהתם חד סככא הוא כמו שכתב הר"ן עיי"ש.

²² ואף בתוס' הרא"ש על עירובין ביסס את תירוצו לסתירה על שיטת ר"ת. כך הוכיחו השל"ה בספרו בגדי ישע על המרדכי סימן תשלה ס"ק י', הערוך לנר והשפת אמת. ובספר תוצאות חיים (שם) כתב לדחות ראיה זו (הובא באוצר מפרשי התלמוד ליד הערה 236, וכתבו שם שכ"כ בספר זכר יהודה) על פי שיטת הר"ן בסוגיין (עיין לעיל בהערה שמקור דברי הר"ן הוא הרמב"ן), דשאני הסוגיא בעירובין דחד סככא הוא [חילוק זה בין עירובין לסוכה כתב גם רבינו ירוחם (לשיטת רש"י, שאף הסכך העליון צריך להיות בתוך עשרים), רבינו ירוחם שם], וכל מה שהביאו תוספות ראיה משם לר"ת הוא רק מה שלא פוסל כנגדו ולא שמצטרף. והוסיף בספר תוצאות חיים להסביר את דרך ראייתם של התוס' מעירובין, שאם למעלה מעשרים היה נחשב לסכך פסול - הרי שאפילו בחד סככא לא ניתן היה לצרפו, שהרי מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, ומכאן שעל כורחן שאינו סכך פסול, אך עדיין יש לחלק: במקום שחד סככא הוא - מצטרף, ובמקום ששני סככים הם אינו פוסל. עד כאן דבריו. ברם, כבר כתבנו לעיל בהערה, שהתוס', בניגוד לרמב"ן, כלל לא הזכירו כאן חילוק בין שני סככים לסכך אחד, ונראה מפשטות דבריהם שהשוו לגמרי בין הסוגיות. בייחוד נסתר החילוק הנ"ל מדברי הראב"ה (מהד' דבליצקי עמ' רלו): 'דדיינינן ליה כאילו הוא סכך עב ומלא ומגיע עד העליון שאינו נחשב סכך בפני עצמו', הרי שהשווה את את הנידון דידן ל'חד סככא' דעירובין.

תורף דבריו, שסוף סוף הסכך שמעל עשרים פסול, אף אם לא מחמת עצמו אלא מחמת מיקומו; ואם כן סוכה זו אין לה סכך כשר כשיעור הנדרש, וכיצד ניתן להכשירה? ויש להוסיף בביאור הקושיא: דהנה לפי פירוש הריטב"א בר"ת, שסכך מעל עשרים אינו פוסל כנגדו, ביאר הערוך לנר (ט, ב ד"ה בא"ד דלמעלה) את החילוק בין סכך פסול רגיל לסכך מעל עשרים על פי שיטת רבי זירא בריש המסכת, שטעם הפסול מעל עשרים הוא שאין צל סכך אלא צל דפנות, ולכן אם יש גם סכך תחתון הסכך העליון אינו מפריע כיוון שצלו של העליון כלל אינו מגיע לסוכה²³, משא"כ לשיטת רבא דדירת עראי בעינן²⁴. ברם, ביאור זה טוב לשיטת הריטב"א שצל התחתון מספיק בפני עצמו, אך לשיטת המהרש"א שצל התחתון פחות מכשיעור - אף לשיטות רבה ורבי זירא לא ניתן להכשיר, שכן אין סכך כשר על הסוכה!²⁵

ברם, מלשונו של ר"ת נראה לדייק שלא פסק כרבי זירא כפי שרצה לטעון הערוך לנר. הגע בעצמך: אם כל סכך שמעל עשרים אמה אינו מצל על מה שמכוון תחתיו כשיטת רבי זירא,

23 ויש להוסיף דה"ה לשיטת רבה, שסוף סוף אדם יודע שהוא דר בסוכה מכה התחתון. ואמנם הערוך לנר עצמו כתב דבריו רק לשיטת רבי זירא (ויש לתקן שם רבי זירא במקום אביי), ואילו את שיטת רבה השווה עם שיטת רבא; וכאמור בפנים על פי הסברא ניתן לומר את דבריו גם אליבא דרבה, ובכך ייתיישב שפיר, שכן מצינו כמה ראשונים (ראה הערה הבאה) שפסקו כרבה וניתו לומר שר"ת בשיטתם, אך לא מצינו בראשונים שפסקו כרבי זירא (עיין בריטב"א הערה 775), ובייחוד לאור מה שנטען להלן כי לא ניתן לומר שר"ת פסק כר"ז.

²⁴ נחלקו הראשונים כיצד לפסוק במחלוקת אמוראים זו: רבינו חננאל, הראב"ד (ב'כתוב שם' על הרז"ה בריש מכילתין) והעיטור (עט, א) פסקו כרבה. שאר הראשונים, הרי"ף, הרי"ץ גיאות (מאה שערים עמ' סו), הרז"ה, הרמב"ם (הל' סוכה ד, א), הרמב"ן (במלחמות), הר"ן (על הרי"ף), הריטב"א, הרא"ש ועוד פסקו כרבא, וכך נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרלג סע' א).

²⁵ וזה שלא כמהדיר של הריטב"א (הערה 775), שכתב ליישב את סברת ר"ת לפי המהרש"א ע"פ שיטת רבה, ואין לתרץ שכיוון שיש סכך תחתון כל שהוא הרי שאדם יודע שהוא דר בסוכה - שפשוט הוא שמה שצריך 'להודיע' לאדם שהוא דר בסוכה הוא דווקא הסכך (וכמו שלא נתיר סכך גבוה מעשרים על ידי מה שירשום לעצמו על דופן הסוכה להביט מעל עשרים, או שיעמיד שומר שיאמר לו כך), וכיוון שכן בעינין שדווקא סכך כשר הוא זה שיגרום לידיעת האדם שהוא דר בסוכה.

הרי שאף אם יהיה סכך פסול ממש כאילן וכדומה מעל סוכה כשרה לא נפסול את הסוכה אם גובה הסכך הפסול יהיה מעל עשרים אמה, ואם כן כלל לא צריך ר"ת לחדש את החילוק בין סכך גבוה מעשרים לסכך אחר! וכיון שר"ת הביא סברא זו, על כורחנו שלא פסק כרבי זירא. אכן, עדיין ניתן לטעון כי ר"ת נוקט בשיטת רבה, ואז פרשנות הריטב"א נראית יותר. אולם אנו נרצה לטעון כי ר"ת כרבא, כרוב הראשונים כפי שהביא הרא"ש, וממילא אין חילוק בסברא בין שתי הפרשנויות, וכפי שנבאר.

לשיטת רבא טעם הפסול הוא משום דירת עראי; וכבר דיין רבא עצמו בתשובתו לאביי, שאין פסול בעצם זה שהסוכה תהיה סוכת קבע, כגון בהיו לה מחיצות של ברזל, אלא כל תביעת העראיות היא רק מצד הגדרת הגובה, דהיינו שדרשה התורה שהסוכה תהיה בגובה המתאים לדירת עראי. דין זה של פסול מעל עשרים כלל אינו שייך אם כן לדיני הסכך - אלא לדיני הדפנות, או לדיני המבנה הכללי של הסוכה; זהו גדר בגובה הסוכה המותר, כך שהשאלה שנשאלת לגבי פסול זה היא האם גובה הסוכה מתחת לעשרים או מעל לעשרים. נראה אם כן לפי זה שזהו פשט דברי ר"ת 'דלמעלה מעשרים לא חשיב סכך פסול מאחר שאין הפסול [=פסול הסוכה] אלא מחמת גובה' - לפי דברינו המילים 'שאיין הפסול' אינן מכוונות לפסול הסכך אלא לפסול הסוכה כולה. כך יוסבר מדוע דין זה מובא במשנה הראשונה של המסכת בתוך שאר השיעורים של הסוכה, ולא בהמשך (במשניות שמדף יא ואילך) כחלק מדיני הסכך.²⁶

פרשנות זו בדברי רבא עולה גם מדברי התוס' בדף ב, א (ד"ה כי עביד):

כי עביד ליה דירת קבע שפיר דמי - דאע"ג דיש לפרש קרא בדירה שאינה ראויה אלא לשבעה, למעוטי קבע משמע ליה קרא דאתא לשיעורא לאורויי לך מדת גובהה, כלוי בסוכה שאפשר לעשות עראי. וא"ת וכיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי ואע"פ שעושה אותה קבע, אי"כ אמאי אמר (תענית דף ב, א) גשמים סימן קללה בחג, והלא יכול לקבוע הנסרים

²⁶ אמנם במרדכי (סימן תשל"ה) הסביר את דברי ר"ת אחרת: 'אבל סכך שהוא למעלה מעשרים כיון שבידו להשפילו לא מקרי סכך פסול'; ואף דברים אלו ניתנים להתפרש בשני אופנים, סימן וסיבה: או שהעובדה שניתן להשפילו מוכיחה כי בעצמותו הסכך כשר (סימן), או שיש כאן דין 'בידו' (אם כי אפשרות זו רחוקה מסברא, עיין ערך 'בידו', אנציקלופדיה תלמודית, כרך ג, עמ' קו ואילך). מכל מקום שתי האפשרויות אינן תואמות את הדרך בה נקטנו.

במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה? ואפילו תימצוי לומר דאסור משום גזרת תקרה, כי היכי דאמר לקמן בפירקין (דף יד, א) גבי פלוגתא דר"מ ורבי יהודה דמסככין בנסרין דאי מכשרת בהו אתי למימר מה לי לסכך בזה מה לי לישב תחת תקרת ביתי, וביתו ודאי פסול מדאורייתא דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה - מ"מ כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר שהגשמים סימן קללה! וי"ל דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע, מ"מ בסככה, שעיקר הסוכה על שם הסכך, לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי. ומה"ט נמי ניחא לרבי זירא דדריש מדכת"י וסוכה תהיה לצל, הא כתי' נמי מזרם וממטר, וניבעי נמי שלא ירדו גשמים לתוכה! אלא ודאי משום דבעינן סככה עראי, וא"כ הוה ליה קבע.

התוספות פותחים בהתמודדות עם קושי שיש על תשובתו של רבא: מניין לו לרבא שיבסוכות תשבו שבעת ימים' ממנו הוא למד את דין העראי הינו רק סימן לגובה, ולא סיבה, דהיינו שתהיה הסוכה ממש סוכת עראי! התוס' אינם פותרים קושי זה, אלא רק רומזים לו בכך שהם מציינים שהיה ניתן להבין את הפסוק אחרת²⁷. ברם, בסוף הדיבור לאחר שהקשו ממסכת תענית הם מחדשים כי יש שני דינים שנלמדים מהפסוק, גם סימן וגם סיבה: הסיבה היא דין הסכך, שהוא צריך להיות בעצמותו סכך עראי, וזה תלוי במידת הצפיפות שלו; הסימן הוא ענין הגובה, דהיינו שהדפנות לא יהיו יותר מעשרים אמה. בכך הם חוזרים ומסיימים במה שפתחו, דהיינו שדרשתו של רבא לא מפקיעה את הלימוד הפשוט של עראי כסיבה, אלא מוסיפה שיש בו גם סימן לענין גובה הסוכה. עלה בידינו שענין גובה הסוכה אין לו כל שייכות לסכך, והוא דין כללי בשיעורי הסוכה.

אם כן, סוכה שיש לה שני סככים, האחד מתחת לעשרים אמה והשני מעל עשרים, אלא שהשני חמתו מרובה מצילתו, יש לעיין כיצד נגדיר מבנה זה: האם כאן שייכת אמירתו של רבא שלמעלה מעשרים אדם עושה דירתו דירת קבע - או דלמא רק על מבנה המקורה כהלכתו

²⁷ רש"י התמודד גם הוא עם בעיה זו, כשכתב: 'עד עשרים אמה דאדם עושה כו' - שפיר דמי, דודאי יש בכלל קבע עראי, והרי עשה כתורה, ועל כרחך לא הקפידה תורה על העראי אלא לשם שיעור, לתת לך שיעור בגובהה שתהא יכולה לעמוד על ידי יתידות עראי'. וכוונתו לומר שאם נלמד את הדרשה כסיבה, הדבר קשה מסברא, שהרי יש בכלל קבע עראי; ולכן רבא חידש שזהו סימן ולא סיבה.

נאמר כלל זה, אך מבנה ללא תקרה ראויה (כגון מגדל שאינו מקורה כלל) ניתן לעשות אף למעלה מעשרים אמה בצורה עראית, כיוון שעצם העובדה שאין לו תקרה היא העראיות שלו. והנה, יש להדגיש כי חקירה זו כלל אינה תלויה בשאלה האם הסכך התחתון עצמו צילתו מרובה. דהיינו, שאם נחליט כצד הראשון הרי שסוכה זו פסולה מצד גובהה, ואין זה עוזר שסככה התחתון צילתו מרובה; ואם נחליט להיפך - הרי שהסוכה כשרה אף אם צילתה מרובה רק בצירוף הסכך העליון, שהרי אין שום פסול באף אחד מהסככים, וכל הבעיה היא רק גובה הסוכה, ואם בעיה זו נפתרה הרי שהסוכה כשרה.

עלה בידינו שאם אכן פסק ר"ת כרבא, שאלת הסברא אינה קשה יותר על פרשנות המהרש"א מאשר על פרשנות הריטב"א, ומוכרחים נהיה לומר שר"ת החליט כצד השני של החקירה לעיל, דהיינו שמבנה ללא תקרה ראויה אינו מוגדר כבנין קבע, כך שאין פסול בסוכה מצד גובהה, ומכאן שאף אם צילתה מרובה רק בצירוף סכך העליון שפיר דמי.

ד. סיכום

במאמר זה נדונה שיטתו של רבינו תם, שסכך הגבוה מעשרים אמה אינו פוסל בעצם כשאר פסולי הסכך. ראינו כי נחלקו ראשונים ואחרונים בבירורה של השיטה. הריב"א, המרדכי, רבינו ירוחם והמהרש"א נקטו שאף אם סכך התחתונה חמתו מרובה, ניתן לצרף את סכך העליונה להכשר הסוכה. הרמב"ן, הריטב"א והר"ן פירשו שרק אם סכך התחתונה כשר מצד עצמו הסוכה כשרה, משום שאין סכך העליונה פוסל כנגדו. נטינו להכריע שר"ת כיוון לאפשרות הראשונה. בשלב השני התמודדנו עם קושי הסברא שבאפשרות זו, וחידשנו לשם כך הבנה אחרת בפסול הגובה של עשרים אמה, שאין זה עוד אחד מפסולי הסכך, אלא פסול בכללות מבנה הסוכה. לפיכך, כאשר פסול זה אינו קיים, כיוון שחמתה של העליונה מרובה, שוב אין נפקא מינה אם צילתה של התחתונה לבדה מרובה או לא, ואם בסופו של דבר בסוכה התחתונה מתקבל צל כשיעור הסוכה כשרה.

נספח ב'

הויכוח שבין רבינו תם לרבינו משולם בעניין מפטיר עולה למנין שבעה

(נספח ל - 10.1)

תופעה נדירה של ויכוח בן שלושה 'סבובים' (turns) מצינו בעניין מפטיר עולה למנין שבעה. מלבד הנתונים הרבים שיש כאן בגופן של הטיעונים העולים משני המתרסים, ניתן להתרשם גם מסגנון הויכוח ומאופי הטיעונים. בשלושה סימנים בספר הישר מתנהל הויכוח: בקורתו של ר"ת על רבינו משולם (להלן: ר"מ) בסימן מה אות ג,¹ תשובת ר"מ בסימן מז אות ה ותגובתו של ר"ת בסימן מח אות ה. זה לשונו של ר"ת בסימן מה:²

עוד אחרת היתה לו להם לגלותה לעשות שביעי [ששי וחמישי] מפטיר (ימים) [בשבתות וימים] טובים. ומדוע ככה עשו. הלא זה דברי אשר אמרתי כי בפשוטות יש לתת לב במה ראו קדמונים הלא תינוקות שלנו בקיין במה שאומר במגילה בראשי חדשים קרי שיתא בענינא דיומא וחד בר"ח. ותו שיתא מואתה תצוה וכו'. אך מכח הלכות ומנהג ר' עמרם ורב יהודאי גאון נהגו כן, וטעמא נראה לי ממאי דקיי"ל בשבתות וי"ט מוסיפין על שבעה ששה וחמשה. והורו לעשות כמאן דאמר מפטיר אינו עולה למנין שבעה דמה נפשך שפיר עבדי, שאם עולה מפטיר למנין שבעה הוה ליה האי לתוספות, ואם אינו עולה כ"ש דהכי עדיף. וכן פסקו רב עמרם בסדר שלו ובה"ג לקרות שבעה בעניני דיומא ועוד ראיות גדולות מתוך ההלכה. וגם לדברי השמחים ללא דבר תינח ר"ח ושבת אבל בשאר ימים טובים טועין לדמותן אליהם, שלא מצינו בכל התלמוד פרשת פנחס למוספי רגלים אלא ליי"ט קרבנות שבת"כ וכל שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות ובמס' סופרים ובפרקי דר' אליעזר ובדרבה ובתלמוד ובשאר ספרי אגדה אין לו להרוס

¹ הויכוח במסגרתו הרחבה יותר מתחיל בסימן מג שם שולח ר"מ מכתב לרבינו תם (ראה רוזנטל בהערה שבתחילת הסימן), תשובת ר"ת מתחילה בסימן מד (ראה גם שם בהערה הפותחת), ובסימן מה מתחילה תשובה נוספת שוב מרבינו תם, ונחלקו שי"ר ורוזנטל (בהערה הפותחת) אם ממוענת היתה ישירות אל ר"מ או אל בני עירו מלון (בהתאמה). עיסוק נחרב בוויכוח בין ר"ת ור"מ ראה אצל אברהם ריינר, רבינו תם ובני דורו, עמ' 283 – 321. דיון מיוחד בסוגיא שלפנינו בעמ' 313 – 315.

² על פי מהדורת רוזנטל. על שינויי נוסח חשובים נעיר להלן.

דברי הקדמונים ומנהגם, כי יש עליהם לסמוך בדברים שאינם מכחישי תלמוד שלנו אלא שמוסיפין. והרבה מנהגים בידנו על פיהם. ופרשת פנחס תוספת היא ואין לכוללה עם שבעה, והשבעה איתקין לקרות בת"כ אפילו לדבריהם דלא דמי לר"ח ושבט. וטוב למנותו בתוספת, ולפי דברי האנשים ההמה קללות בתעניות נקראו, שכך שנינו ופי' ויחל לא מצינו כמו שפי' פנחס לא מצינו.

ר"ת מעיד על כך שר"מ נהג להעלות את המפטיר לעליה השביעית בשבתות (או לעליה החמישית בימים טובים). בשלב זה מניח ר"ת כי מנהגו זה של ר"מ נובע מהכרעתו שמפטיר עולה למנין שבעה. כפי שראינו לעיל, מהתוספות במגילה ובתענית, אף ר"ת פסק כך, אלא שלמעשה כתבו שם התוספות במגילה כי נהגו לקרוא שבעה חוץ מהמפטיר, ועל ביטולו של מנהג זה באה כאן התקפתו של ר"ת. מכוח הנחתו של זו של ר"ת הוא מוצא לנכון להדגיש בתחילת דבריו כי ר"מ לא חידש דבר במה שפסק שמפטיר עולה למנין שבעה: 'הלא תינוקות שלנו בקיאין' בראיות שיש לפסיקה זו מהסוגיא במגילה כט, כך שגם מי שנוהג כמנהג הרווח, להעלות את המפטיר כשמיני, מודע לכך שעיקר ההלכה היא שמפטיר עולה, ויש אם כן טעם לכך שלא נוהגים כעיקר הדין. טיעון זה של ר"ת הינו ייחודי, כיוון שאין הוא מכוון כלפי ההיגיון הפנימי של טיעונו של ר"מ, אלא דווקא לתודעה של ר"מ כמחדש, כאילו אומר ר"ת: אף אנו מודעים להנחות שבבסיס טיעונך, ולא חדשת בכך דבר, ואם כן יש כנראה הצדקה למנהג שאינו מקבל את טיעונך. זוהי פתיחה, שכמובן אינה מספיקה בפני עצמה להצדקת המנהג, אך תפקידה בתור פתיחה הוא לערער את הטיעון הנגדי, אמנם לא בפן התוכני אך בוודאי בפן התודעתי. עיקר המשקל של טיעון זה של ר"ת הינו במישור הדיאלקטי.

בשלב הבא ר"ת מעלה ר"ת טיעון נוסף, וזה אינו רק שולל את טיעונו של ר"מ, אלא מצדיק באופן חיובי את המנהג. טיעון זה מתחלק לשניים, האחד הצדקה היסטורית: המנהג מתבסס על ההלכות (כנראה כוונתו לר"י), מנהג רב עמרים ורב יהודאי; השני הצדקה הלכתית: כיוון שבשבתות וימים טובים מותר להוסיף על מנין הקוראים (מגילה, כא ע"א) ממילא הורו הקדמונים לנהוג כאן ככולי עלמא.

טיעון מסוג שלישי מתחיל במילים 'וגם לדברי השמחים ללא דברי'. כאן ההתקפה היא בבחינת 'לשיטתך', ומצביעה על פגם נוסף הקיים בהיקף מנהגו של ר"מ. גם אם מבחינה עקרונית ננהג כעיקר הדין, שמפטיר עולה למנין שבעה, אין לנהוג כן אלא בשבתות ור"ח, אך לא בקריאת קרבנות פנחס הנהוגים במפטיר של שאר ימים טובים. הסיבה לכך היא שקריאה זו אין לה שורש בתלמוד, שכן במשנה (מגילה לע"ב) נזכר שבמועדות קוראים בתורת כהנים (חוץ מעצרת שקוראין

בספר דברים), וקריאת התורה של המפטיר אין לה זכר במשנה. לכן אם המפטיר עולה למנין שבעה בשבת רגילה וקורא חלק מהפרשה ניחא, שכן יוצא שהפרשה אכן נקראה על ידי שבעה קוראים, והוא הדין בראש חודש שאף קריאתו נזכרת במשנה שם, ואם כן הוא חלק מעיקר הפרשה, אך בימים טובים שקריאת המפטיר בפרשת פנחס הינה על פי מנהג מאוחר, אם המפטיר יהיה החמישי, יצא שהפרשה שמעיקר הדין נקראה רק על ידי ארבעה קוראים. בסופה של התשובה ר"ת מזהיר את פוסקי ההלכות להיות בקיאים בכל הספרות הרחבה הנוגעת לעניין הנידון, שכן פעמים רבות המנהג הרווח נוהג על פי ספרים מאוחרים וכנגד המשנה והתלמוד. כדוגמא המקובלת על שני הצדדים הוא מזכיר את המנהג לקרוא את פרשת 'ויחל' בתעניות צבור, וזה נוגד את דין המשנה במגילה שם: 'בתעניות ברכות וקללות', אך כך נמצא במסכת סופרים (יז:ה): 'ובתעניות של תשעה באב ושבע אחרונות של עצירת גשמים, ברכות וקללות, אבל תעניות אחרות, ויחל משה'.³ גם כאן ממשיך ר"ת בסוג של 'לשיטתך' – אם אתה לא מקבל את המנהגים השונים מהתלמוד קשה עליך מדוע אינך קורא ברכות וקללות בתענית צבור.

³ כך גם ברמב"ם, הלכות תפילה יג:יח, ובהגהות מיימוניות (אות פ): 'כתב מורי רבינו זצ"ל שאינו יודע על מה אנו סומכין שאין נוהגין כדברי התלמוד להפטיר ברכות וקללות. אבל דעת רבינו המחבר דהיא לא איירי אלא בתעניות שגוזרים הצבור כבעמוד'. ובראבי"ה ח"ב סימן תקצ"ה: 'אבל בהא משנינו, דבתענית קרינן ויחל משה, וסמכין אהיא דמסכת סופרים פרק דברי חכמים כדרבנות שכתוב שם בתענית של תשעה [באב ושבע אחרונות] של עצירת גשמים קורין ברכות וקללות אבל תעניות אחרות קורין ויחל משה ומפטיר דרשו ה' בהמצאו ויש אומרים שאין מפטירין והעם נהגו להפטיר. ואיכא למימר דלא פליגי, דמתניתין בשבע תעניות אחרונות מיירי ... ובפרק [שני] דתענית בסופו בירושלמי גרסינן אהא דתנן אין גוזרין [תענית] על הצבור בתחלה בחמישי במה קורין רבי יוסי אמר ברכות וקללות שבמשנה תורה כו' עד ועכשיו אין אנו קורין אלא ויחל משה ומדלג מעשה עגל ומתחיל מן פסל לך עד אשר אני עושה עמך. עד כאן לשון הירושלמי. ומן הלשון משמע דמעכשיו לשון גאון הוא. ואין לתמוה על מנהג שלנו, דהא חזינן בגמרא דקאמר אביי והאידינא נהוג עלמא למיקרי בכי תוליד, וכן טובא, ואף על גב דפליגי המנהג על הברייתא דמייתי בסמוך. וטעמא שלא היו חוששין בקריאתם ובהפטרותיהם אלא שיהא רק מענין היום. והכי נמי סמכין אמנהג וסמיך אגאונים ורבנן סבוראי, כיון דאביי תלה לה במנהגא. ואין לנו לשנות, משום [אל] תטוש תורת אמך +משלי א' ח'+, דזימנין סמכו אירושלמי [ואספרים החיצונים, ודרשינן] כי

מכל מקום, תמצית ההתקפה על ר"מ, שהשמועה היתה כי הוא נוהג להעלות את המפטיר כחלק משבעת או מחמשת הקוראים, קובעת כי למרות שמעיקר הדין מפטיר עולה למנין שבעה, כיוון שאין מניעה להוסיף על הקוראים בשבתות וימים טובים, תקנו הקדמונים להעלות את המפטיר לאחר שבעת הקוראים כדי לצאת ידי הדעה שמפטיר לא עולה למנין.

תגובת ר"מ מובאת בסימן מז אות ה:

ועל דבר שביעי המפטיר בשבת תיפח (נפשו) [רוחו ונפשו] תאבל עליו מי שאמר כן ועל על לבו, מכדי אפי' בי רב לא קרינא אפי' תינוקות של בית רבן יודעין אותה שאין המפטיר עולה למנין שבעה אלא אמרו לי בשם הרב ר' אליהו שאין עזרה נעלת בישראל על אדם כמותו בעונה וביראת חטא, שהשביעי יש לו לקרות בפרשת מוסף. וכן נוהגין בפריש ואנו אחריהן לקרות שביעי בפי מוסף. ואומר החזן קדיש ואח"כ חוזר ומפטיר המפטיר וקורא מה שקרא השביעי משום כבוד תורה, מידי דהוה אכל השנה בשבתותיה.

התגובה מפתיעה עד מאד כיוון שהיא סותרת, ללא שהדגיש זאת מפורשות, פרט חשוב בשמועה שהגיעה לר"ת על מנהגו של ר"מ, ובעקבות כך גם את הפרשנות שנתן ר"ת לשמועה זו. התגובה פותחת דווקא בשלילת הפרשנות (ומכאן הקושי להבחין בתיקון השמועה עצמה!): ר"מ כלל לא התבסס על הדין שמפטיר עולה למנין שבעה, ההיפך הוא הנכון: הוא סובר שמפטיר לא עולה למנין שבעה (ובחריפות: האם חושד בי ר"ת שאפי' אצל המלמד לא למדתי!! והרי אף תינוקות של בית רבן יודעים זאת!). אלא שיש לתקן את השמועה: נכון שהשביעי קורא את הקטע המיועד

לא דבר ריק הוא וגו' +דברים ל"ב מ"ז+, ואם ריק הוא מכם הוא ריק לפי שאין אתם יגיעים בו', וראה באריכות בהערותיו של אופטוביצר שם (בייחוד: 'ובעל "ספר ירושלמי" והוא "ירושלמי ישן" שברוקה, הוסיף הדין בירושלמי עפ"י הגאונים ומסכת סופרים. ורבינו התבונן כאן שלשון ועכשיו וכו' אינו לשון הירוש' רק הוספה מאוחרת'), שהצביע על מקורות נוספים בגאונים, וראה עוד בהערותו של היגער על מסכת סופרים שם, ובמבוא שלו פ"ג סוף סימן י"א. מכל מקום אף אם ניתן לתרץ את המנהג שלא יסתור את דברי המשנה, כפי שכתבו הראב"ה והגהות מיימוניות (והובא גם ברא"ש, מגילה ד:י) שהמשנה עסקה רק בתשעה באב ובתענית על הצרות, מכל מקום המקור לקרוא 'ויחל' בשאר תעניות אינו בתלמוד.

למפטיר, דהיינו פרשת המוספין (כנראה המדובר על ר"ח שחל בשבת או שבת חוה"מ), אלא שהוא אינו קורא זאת כמפטיר, ולכן אחריו עולה עוד אחד, שהוא המפטיר והוא חוזר וקורא את הקטע שקרא השביעי. המקור למנהג הוא רבי אליהו מפריז (ואנו אחריהן). וההסבר ההלכתי למנהג נובע כנראה מפסיקת ההלכה ההפוכה להוה אמינא של ר"ת, דהיינו דווקא מפני שהמפטיר אינו עולה למניין שבעה אי אפשר לתת לו לקרוא פרשה שהיא חלק מחובת הקריאה של היום, וכיוון שחובה לקרוא את פרשת המוסף יש לשלבה בתוך מנין הקוראים הבסיסי. אמנם המפטיר עצמו חוזר וקורא פרשה זו משום כבוד התורה, שכשם שבשבתות של כל השנה המפטיר חוזר על קריאת השביעי כך גם בשבתות המועדים.

לסכום שלב זה: שלוש אפשרויות נפרשות לפנינו בעניין עלית מפטיר למניין השבעה (בשבת חוה"מ):

א. סה"כ יש שבעה קוראים, ששה קוראים בפרשת השבוע, והמפטיר, שהוא השביעי, בפרשת המוספים.

ב. סה"כ יש שמונה קוראים, שבעה קוראים בפרשת השבוע, והמפטיר, שהוא השמיני, בפרשת המוספים.

ג. סה"כ יש שמונה קוראים, ששה קוראים בפרשת השבוע, והשביעי והמפטיר שניהם בפרשת המוספים.

ר"ת סבר שר"מ נהג כאפשרות א, וזאת על פי ההלכה שמפטיר עולה למניין שבעה, כך שאין חובה לקרוא ליותר משבעה קוראים כולל המפטיר. ר"ת כתב לו שכדי לצאת ידי השיטה שמפטיר לא עולה למניין שבעה נהגו הקדמונים כאפשרות ב, שהמפטיר הוא השמיני. ר"מ ענה לו שאף הוא סובר, ועוד מעיקר הדין(!), שמפטיר אינו עולה למניין שבעה, ואף אצלו המפטיר הוא השמיני, אך דווקא משום כך מנהגו הוא שאף השביעי קורא את אותה פרשה של המפטיר, כאפשרות ג, כדי שקריאת פרשת המוספין תהיה על ידי הקוראים שנחשבים במניין. ניתן להיווכח כי אפשרות ג דומה אמנם לאפשרות ב מבחינת מספר הקוראים, אך דומה גם לאפשרות א בעובדה שהשביעי קורא את פרשת המוספין, וכנראה שדמיון זה הוא שהוביל לשיבוש שחל במסירת השמועה על ר"מ לר"ת.

אלא שלכשנעניין בדבר נמצא כי תשובתו זו של ר"מ אינה עונה על אחד הטיעונים של ר"ת. כזכור הטיעון העיקרי היה אמנם, שיש לחוש לדעה שמפטיר לא עולה למנין שבעה, ולקרוא שבעה חוץ ממנו, וטיעון זה אין לו מקום כשנתברר שאף ר"מ העלה שבעה חוץ מהמפטיר. אף ר"ת הוסיף לטעון, שללא קשר לשאלה אם מפטיר עולה או לא, יש בעיה שפרשת המוספין של המועדים (חוץ

מר"ח, ראה לעיל) שחובת קריאתה אינה נזכרת במשנה ובתלמוד, ואם המפטיר הוא השביעי, יוצא שאת פרשת השבוע, שהיא עיקר חובת הקריאה קראו רק ששה קוראים, כך שעיקר מצוות קריאת התורה של שבת לא נתקיימה בשבעה עולים כדין אלא בששה. לטיעון זה אין שום הבדל אם השביעי שקורא את פרשת המוספין הוא גם המפטיר, כמו שחשב ר"ת על מנהגו של ר"מ, או שהוא אינו המפטיר והמפטיר יקרא זאת שוב כשמיני, כפי שדיווח ר"מ על מנהגו, שהרי סוף סוף עיקר חובת הקריאה התבצעה בששה קוראים ולא בשבעה כדין. על כך כאמור, לא ענה ר"מ, וכפי שנראה על דבר זה המשיך לתקוף אותו ר"ת ב'סיבוב' השלישי של הוויכוח, המופיע בסימן מח אות ה:

ומה שכתבת כי בשם הרב ר' אליהו נאמר לך שהשביעי קורא פרש' מוספין ואומר קדיש ומפטיר כופל כשאר שבתות השנה. אמנם בעיני כבעיניו, ישנו חסיד ועניו, ומגואלנו הוא ובניו, המקום יאריך שניו. אך זו אינה ענוה אלא גאווה, אם הוא חולק על ישיבת רבותיו ועל תוספתא דמגילה ועל מסכת סופרים ועל הגאוני ראשי ישיבות סוריא ומחסיא וקרוב למינות הוא, ובדבר שאין בו ממש ומנהג בעלמא ופרהסיא וברבים ובדבר שהוא פשוט להורות. שכך כתבתי לך טרם שמעתי ראיתך שטעית בהא דקרו שיתא בענינא דיומא ודי' פעמים תנין לה במגילה ותינוקות בקיאיין בכך. ויש לו ליתן לב על מה שמכו הגאוניים לשנות הפשוטה כגון גבי ויחל בתענית ושנים שקורין בתורה⁴ ויש לנו לומר דהני שמעתא כמ"ד מפטיר עולה למנין שבעה. וכן פי' רב עמרם וטרם ראיתי בספרו כיונתי לשמועה. וכן כתב ר' יהודאי שהיה ראש לשתי

⁴רוזנטל כתב כאן(הערה ב): 'כלומר שניים מלבד המפטיר', וקשר זאת לנדון העיקרי בתשובה (ומההערה הבאה שלו נראה שגם את ענין ה'ויחל' הוא קישר לנדון זה). ברם, פירוש הדברים שונה: כוונתו של ר"ת היא, שבנגוד למשנה במגילה, כא"ב, שאין שניים קורין בתורה, המנהג הרווח הוא ששליח הצבור קורא יחד עם העולה, עיי"ש תוד"ה תנא משא"כ בתורה, וכן במנחות ל ע"א תוד"ה שמונה, ושם הדברים בשם ר"ת, ולא עוד אלא שהוא מתוכה שם עם רבינו משולם. ואכן המקור למנהג הרווח הוא בגאונים, עיין אוצר הגאונים, מגילה, עמ' 30 סימן קה. העולה מהדברים: ר"ת רק רמז למנהג רווח שאינו מתאים לדין התלמוד ונתקבל על פי הגאונים, וזאת בדומה לדוגמא הסמוכה לגבי קריאת ויחל בתענית צבור, בניגוד לדין המשנה לקרוא ברכות וקללות, ראה לעיל בפנים מה שכתבנו בעניין.

ישיבות שאילה מקמיה ותשובותיו מצויות אצלכם וכן כתוב: ודקשיא לך קרו שיתא בענינא דיומא בדלא אפסיק בקדיש, אבל אפסיק אזלי לחומרא וקרו ז' בענינא דיומא ושמיני בדר"ח. ומה שכתבת שחשדתיך בדבר פשוט שהתינוקות של בית רבן יודעין שהמפטיר אינו עולה, לא כי אלא יותר פשוט שעולה שהרי למנחת יה"כ ולט' באב ולתעניות הוא עולה. ובשל סופרים הלך אחר המקיל ועולה. ואי נמי איכא למימר חומרא הוא דכיון דאין מוסיפין עליהן הוי ברכת רביעי ברכה לבטלה למ"ד מפטיר עולה. וטוב לנו לעשות מפטיר עולה למנין ג' משנקל לעשות ברכה לבטלה. שאם היא קולה לגבי קריאה חומרא היא אצל ברכות. וכדי שלא תהא ברכה רביעי לבטלה החמירו לעשות כמ"ד מפטיר עולה למנין שבעה ולמנין שלשה וחמשה ומפטיר השלישי דאין להוסיף עליהם, ומיהו בשבת מוסיפין עליהם, ואם יפטיר הח' אין כאן ברכה לבטלה אפי' למאן דאית ליה מפטיר עולה למנין שבעה שהרי מוסיפין עליהם,,, והקרבתם שאנו קורין ביי"ט אינו בתלמוד שלנו, ומזקנים נתבונן. וכן כתב רב עמרם בספרו. מקום שאין מקדשין ואין מפסיקין מפטיר עולה למנין ז' וקרו ז' בענינא דיומא ושמיני והקרבתם. וכן כתב בכמה מקומות. ואשר הנחת מה שעשו ידיך ומנהג עירך והזכרת מעשה נסים של נעילת דלת עזרה על הרב ידעתי כי לא לכבודו אך לשוחדו בדברים. וגם הוא לי לישועה וכו' ותחזור בך גם אתה גם הוא פן תענשו. וכך התוספתא שכתוב בה ביה"כ [קורין] בפי אחרי מות ומפטיר בעשור שבחומש הפקודים וקורא על פה ומתלתא קראי שמיע לי מרב יהודאי ומרב עמרם וממסכת סופרים שהם שרוב ברכות שלנו על פיהם, ובשל מפטיר הם [על פיהם, וכן] בשאר סדרים וכן בהלכות גדולות. וכן כתב בסדר רב עמרם בכמה מקומות דבר"ה ומפטיר קורא ובחדש השביעי ובמסכת סופרים כתב בהדיא בכמה מקומות שקורין ז' בכל⁵ שבת והח' קורא ויהי ביום כלות משה כשחל

⁵המקור של דברים אלו הוא במסכת סופרים (מהד' היגער, יז:ב, ורוזנטל ציין פי"ז ה"ג): ראש חדש, וימי חנוכה, שחלו להיות בשבת, קורין שבעה בעניין שבת, והשמיני, אם לראש חדש הוא, קורא וביום השבת ובראשי חדשיכם, ואם לחנוכה הוא, קורא ויהי ביום כלות משה, עד כן עשה את המנורה! על המילה 'בעניין' המודגשת מציין היגער, שבכת"י מינכן 95 (של התלמוד הבבלי) הנוסח הוא 'בעניינו של', ובכת"י אדלר 2237 הנוסח הוא 'בעניין של', ואמנם בכתב יד ירושלים Hebr.4^o 370 (כת"י של ספר הישר, דף

יום ראשון של חנוכה בשבת וכן בשאר ימים טובים. וכל סדרים שלנו מהם אנו למדין, ולא מבעי באלו שיש בהם טעם גדול כדפרישית בכתב ראשון, אלא אפילו באותן שאין בהם [טעם] כ"כ שחולקין לפי הנראה על תלמוד שלנו אנו סומכין עליהן [כמו שכתבתי] בכתב ראשון. ועל מה שהקטן קורא במוספין, מה בכך. הלא לכתחילה עולה למנין ז' וכ"ש לשמיני. ולמוספין של ימים טובים, שלא מצינו בתלמוד, אפי' לפי הוראתכם לא היה לכם להורות אלא בר"ח ושקלים ושבת, דהני מיתנא תנן אבל מוספי הרגלים שבפנחס לא מיתנן כלל, וכי תקון רבנן ז' לקרבנות שבתורת כהנים תקנו (הם). ואתם פוחתים אחד מתקנתם, אבל אנו מוסיפים. ומה שכתבת [ממה שנהגו] לכפול מפטיר בשאר שבתות השנה, וכי פסוק הוא או שנוי בתלמוד להניח השנוי במס' סופרים ולתלות תניא בדלא תניא. ואם אתם מאמינים בתוספתא ומסכת סופרים בפ' מוספין האמינו שמפטיר קורא אותה בלא כפולה או אל תאמינו שיקראנו אותה כלל. ואני לא מלאני לבי לשנות סדרי צבור, ונהגתי בדבר הזה ענוה יותר מכם שאפילו בתקיעות של ר"ה [לא רציתי] לשנות המנהג אע"פ שנראה בעיני שאנו עושין שלא כהלכה, כ"ש במנהג זה שנראה הדבר כמנהגנו והשינוי כרמות רוח וכוונה לעבור.

את מנהגו של ר"מ כאפשרות ג ר"ת תוקף את ר"מ בשניים: ראשית אף אם יש הסכמה שמעיקר הדין המפטיר אינו עולה למנין שבעה, מכל מקום אין לחדש מנהגים, שהשביעי עצמו יקרא את קריאת המפטיר, כדי שהמפטיר יחזור על קריאתו, כיוון שמנהג זה אינו תואם לאמור במסכת סופרים, בתוספתא ובגאונים, שמהם משמע שרק המפטיר, ולא השביעי, קורא את הקריאה הייחודית לו, התוספתא בנוגע ליום כיפור,⁶ מסכת סופרים בנוגע לר"ח וחנוכה, והגאונים בקשר קצה) נראה שאכן כתוב 'בכל' (שתי האותיות האחרונות מחוברות) אך מסתבר שיש לתקן ל'בשל', וכך יובן מה שרוצה ר"ת להוכיח מכאן ששבעה צריכים לקרוא את פרשת השבוע.

⁶הנוסח של תוספתא זו (מגילה, ליברמן, ג:ז) כפי שהוא משתקף בספר הישר תואם לכתב יד ערפורט, שכן בכתב יד וינה לא מוזכר שקורין על פה, ובחסדי דוד (אצלו: מגילה ג:ז) הביא מכאן ראיה לקריאת המפטיר בתורה, ועיין תוספתא כפשוטה, עמ' 1170 – 1172, שהאריך בעניין נוסח התוספתא המשתקף מספר הישר, ובניתוח מחלוקת הראשונים בעניין.

לראש השנה ומועדות אחרים. אמנם טיעון זה אינו מעלה בעיה הלכתית מבחינת קריאת התורה בקיומו של מנהג זה מלבד השינוי מהמקורות הנ"ל. לעומת זאת הטיעון השני מצביע על בהלכות קריאת התורה הנובעת ממנהג זה, לפחות בנוגע לימים טובים, והכוונה לפגיעה שתיארנו לעיל: אם קריאת המוספין של המועדות אינה חובה עיקרית מהתלמוד, יוצא שאם השביעי יקרא אותה לא קויימה מצוות קריאת התורה בשבעה קרואים כדין.

ביבליוגרפיה

כתבי יד

כת"י אופנייס, 388 שבספריית בודיליאן באוקספורד (op opp.388), מספר הסרט במכון לתצלומי

כת"י: F 18574, (יתוספות תלמיד ר"ת' על בבא קמא)

כת"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Opp.64, סרט: F 19438 (ספר העיטור)

כת"י קאופמן, ספריית האקדמיה למדעים בבודפשט, A 50, (כת"י קויפמן למשנה), מהד'

פקסמילית, האג, 1929.

כת"י הספרייה הבריטית Add.25,717 (בבלי)

כת"י ותיקן Ebr.119 (בבלי)

כת"י ותיקן Ebr.120-121 (בבלי)

כת"י ותיקן Ebr.140 (בבלי)

כת"י ותיקן, Vat.ebr.143, סרט: F 8697, (ספר העיטור)

כת"י ירושלים Hebr 4o 370, סרט: B 252, (ספר הישר, חלק התשובות)

כת"י מינכן הספרייה הבאווארית, Cod.Herb.34, סרט: 23113 (ספר העיטור)

כת"י מינכן 95 (בבלי)

כת"י פירנצה הספרייה הלאומית המרכזית II. 1.7 (בבלי)

כת"י פירנצה II.1.8-9 (בבלי)

מקורות

ספרות חז"ל

משנת רבי אליעזר, ניו יורק, תרצ"ד.

תוספתא, מהד' ליברמן, ניו יורק, תשט"ו – תשמ"ח.

תלמוד בבלי, ונציה, ר"פ.

תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם: גיטין, ירושלים, תשס"א.

תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם: כתובות, ירושלים, תשל"ב.

תלמוד בבלי, מהדורת פרידמן : עוז והדר, מסכת סוכה, ירושלים, 2000.
 תלמוד ירושלמי: כתב יד לידן, מהדורה פקסימילית, ירושלים, תשל"א.
 תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים, תשס"א.
 מסכת סופרים (היגער), ירושלים, תש"ל.

גאונים וראשונים

רבינו אברהם ב"ר דוד, חידושי הראב"ד, בבא קמא, ירושלים, תשמ"א.
 רבינו אברהם ב"ר יצחק מן ההר, חידושי רבינו אברהם מן ההר ז"ל על מסכת סוכה.
 רבינו אברהם ב"ר נתן הירחי, ספר המנהיג, ירושלים, תשל"ח.
 רבינו אהרון הלוי, חידושי הרא"ה על מסכת כתובות, ירושלים, תשט"ז.
 רבינו אהרון הלוי, חידושי הרא"ה על מסכת סוכה, ירושלים, תשכ"ב.
 רבינו אליעזר ב"ר נתן, אבן העזר: ספר ראב"ן, ירושלים, תשל"ה.
 רבינו אליעזר ב"ר יואל הלוי, ספר ראב"ה (אופטוביצר), ברלין-ירושלים, תרע"ג – תרצ"ח
 [=ברוקלין, תשמ"ג].

רבינו אליעזר בן יואל הלוי, ספר ראב"ה (דבליצקי), בני ברק, תשס"ה.
 רבינו אשר ב"ר יחיאל, תוספות הרא"ש: סוכה, ירושלים, תשס"א.
 רבינו אשר ב"ר יחיאל, תוספות הרא"ש: שבת, ירושלים, תשכ"ט.
 רבינו אשר ב"ר יחיאל, תוספות הרא"ש: סנהדרין, בתוך: סנהדרי גדולה ג', ירושלים, תש"ל.
 רבינו אשר ב"ר יחיאל, תוספי הרא"ש: קידושין, תל אביב, תשכ"ט.
 רבינו דוד בונפיל, חידושי למסכת סנהדרין, בתוך: סנהדרי גדולה, א, ירושלים, תשכ"ז.
 רבינו דוד ב"ר לוי, ספר המכתם, על מסכתות פסחים סוכה ומועד קטן, ניו יורק, תשכ"ב.
 רבינו האי גאון, ספר המקח והממכר, וינה, תק"ס.
 רבינו זכריה אגמאתי, 'ספר הנר: בבא קמא', בתוך: אהל ישעיהו, ירושלים, תשס"א.
 רבינו יהודה בר נתן, 'מהדורא קמא של רש"י (פירושי רבינו יהודה בר נתן, הריב"ן)', גנוזות א,
 ירושלים, שדמ"ת (בההדרת ר"מ הרשלר).

רבינו יהודה ב"ר יצחק (שירליאון), תוספות רבינו יהודה שירליאון: ברכות, ירושלים, תשכ"ט.
 רבינו יהודה ב"ר שמואל החסיד, ספר חסידים, פרנקפורט, תרפ"ד.
 רבינו יהודה ב"ר שמואל החסיד, ספר חסידים, ירושלים, תשי"ז.

רבינו יהונתן ב"ר דוד הכהן, פירוש רבינו יהונתן הכהן מלוניל על המשנה והרי"ף מסכת בבא קמא, ירושלים - ניו יורק, תשכ"ט.

רבינו יוס טוב ב"ר אברהם אלאשבילי, חידושי הריטב"א, ירושלים (מוסד הרב קוק), תשנ"ו.

רבינו יוסף בר חביבא, חדושי נמוקי יוסף, תל אביב, תש"ך.

רבינו יעקב ב"ר מאיר (רבינו תם), ספר הישר: חלק החידושים (מהד' שלזינגר), ירושלים, תשמ"ה.

רבינו יעקב ב"ר מאיר (רבינו תם), ספר הישר: חלק השו"ת (מהד' רוזנטל), ברלין, תרנ"ח.

רבינו יעקב ב"ר משה מולין, שו"ת מהרי"ל, ירושלים, תש"מ.

רבינו יעקב ממרויש, שו"ת מן השמים, ירושלים, חש"ד.

רבינו יצחק אבן גיאת, שערי שמחה, פירטה, תרכ"א (=ירושלים, תשנ"ג).

רבינו יצחק אלפאסי, החיבור הגדול מההלכות הנהוגות (הלכות רב אלפס), קושטא, רס"ט.

רבינו יצחק ב"ר אבא מרי, ספר העיטור, ורשה, תרל"ד.

רבינו יצחק ב"ר יעקב מביהם, תוספות ר"י הלבן: כתובות, לונדון, תשי"ד.

רבינו יצחק ב"ר משה מוינה, אור זרוע, זייטומיר, תרכ"ב.

רבינו יצחק ב"ר משה מוינה, אור זרוע: שבת עירובין, ירושלים, תשס"א.

רבינו יצחק ב"ר משה מוינה, אור זרוע: מועדים זרעים, ירושלים, תשס"ו.

רבינו יצחק ב"ר שמואל, תוספות ר"י הזקן ותלמידו: שבת, ירושלים, תשס"ז.

רבינו ירוחם, תולדות אדם וחווה, ונציה, שי"ג.

רבינו ישעיה הראשון מטראני, ספר המכריע, ירושלים, תשל"ח.

רבינו ישעיה הראשון מטראני, תוספות רי"ד, על מסכת בבא קמא בבא מציעא בבא בתרא, ירושלים, תשנ"ט.

רבינו ישעיה הראשון מטראני, תוספות רי"ד, ירושלים, תשנ"ו.

רבינו מאיר הלוי, יד רמה ושיטות קדמונים: גיטין, ירושלים, תשס"ב.

רבינו מנחם המאירי, בית הבחירה, ברכות, ירושלים, תשכ"ה.

רבינו מנחם המאירי, בית הבחירה, נדרים, ירושלים, תשל"ד.

רבינו מנחם המאירי, בית הבחירה, סוכה, ירושלים, תשל"א.

רבינו מנחם המאירי, בית הבחירה, עירובין, ירושלים, תשמ"ג.

רבינו מרדכי בן הלל, מרדכי השלם על מסכתות ר"ה, יומא וסוכה, ירושלים, תשמ"ט.

רבינו משה בן מיימון, מסכת שבת עם פירוש רבנו משה בן מיימון (בתרגום הרב שילת), ירושלים, תשס"ה.

רבינו משה בן נחמן, חידושי הרמב"ן, מהד' רא"ז מלצר, ירושלים תרפ"ח-תרפ"ט.
 רבינו משה בן נחמן, חידושי הרמב"ן, מכון הרב הרש"ר, ירושלים, תש"ל-תשס"ב.
 רבינו משה בר נחמן, חידושי הרמב"ן : כתובות (מהדיר : ע' שבט), ירושלים, תש"ן.
 רבינו משולם מבדריש, ספר ההשלמה לסדר נזיקין, ירושלים, תשכ"ז.
 רבינו משולם מבדריש, ספר ההשלמה על מסכת סוכה, ירושלים, תשכ"ב.
 רבינו נסים ב"ר ראובן גירונדי, חידושי הר"ן (מוסד הרב קוק), ירושלים, תשס"ו.
 רבינו נתן ב"ר יחיאל מרומא, ערוך השלם, וינה תרל"ח.
 סדר תנאים ואמוראים (מה' ר"ק כהנא), פרנקפורט, תרצ"ה.
 רב עמרם גאון, סדר רב עמרם גאון, ירושלים, תשל"ב.
 רבינו פרץ ב"ר אליהו מקורביל, תוספות רבינו פרץ, בבא קמא, ירושלים, תדש"מ.
 רבינו פרץ ב"ר אליהו מקורביל, תוספות רבינו פרץ, סוכה, ירושלים, תדש"מ.
 רבינו פרץ ב"ר אליהו מקורביל, תוספות רבינו פרץ, סוכה, ירושלים, תשנ"א.
 רבינו פרץ ב"ר אליהו מקורביל, תוספות רבינו פרץ, עירובין, ירושלים, תשנ"א.
 רבינו קרשקש וידאל, חידושי רבינו קרשקש : כתובות (בתוך חידושי הריטב"א, מוסד הרב קוק),
 ירושלים, תשל"ט.

רבינו קרשקש וידאל, חידושי רבינו קרשקש : כתובות, ירושלים, תשמ"ג.
 רבינו שמואל הנגיד, הלכות הנגיד, ירושלים, תשכ"ב.
 רבינו שלמה בן אדרת, חידושי הרשב"א, ירושלים (מוסד הרב קוק), תשס"ו.
 רבינו שמעון בן צמח דוראן, שו"ת התשב"ץ, לבוב, תרנ"א.
 רבינו שמעון קיירא, הלכות גדולות, ירושלים, תשל"ב – תשמ"ז.
 רבינו שמשון ב"ר אברהם, תוספות הרשב"א משנץ : כתובות, ירושלים, תשל"ג.

מאספים, מפתחות וספרי עזר (מסודרים לפי שמות הספרים)

אהל ישעיהו, קובץ על מסכת בבא קמא, ירושלים, תשס"א.
 אוצר הגאונים, א-יב, ירושלים, תשס"ב.
 אוצר מפרשי התלמוד, בבא קמא, א, ירושלים, תשמ"א.
 אוצר מפרשי התלמוד, בבא קמא, ב, ירושלים, תשמ"ה.
 אוצר התוספות (יאמניק, מרדכי אריה), בבא קמא פרקים א-ג, ירושלים, תשס"א
 גנזי ראשונים : מסכת סוכה, (מהדיר : ר' משה הרש"ר), ירושלים, תשכ"ב.

חמדה גנוזה (תשובות גאונים), ירושלים, תרכ"ג.
 חידושי הראשונים על מסכת סוכה, ירושלים, תשנ"ה.
 מספרות הגאונים (ש' אסף), ירושלים, תרצ"ג.
 ספר המפתח: ספר שינויי נוסחאות, בבא קמא, בני ברק, תשנ"ו.
 קדמונים על מסכת סוכה, ירושלים, תשס"ד.
 קובץ מפרשים, סוכה, ירושלים, תשס"ג.
 שיטת הקדמונים על מסכת בבא קמא: כולל תוספות תלמיד רבינו תם ורבינו אליעזר ועוד,
 מהדיר: רמ"י הכהן בלוי, ניו יורק, תשל"ז.
 שיטת הקדמונים על מסכת קידושין: כולל תוספות רבינו שמואל ב"ר יצחק ועוד, מהדיר: רמ"י
 הכהן בלוי, ניו יורק, תש"ל.

שיטה מקובצת (מהדורת עוז והדר), ירושלים, תשס"ג
 שערי צדק (תשובות גאונים), ירושלים, תשכ"ו.
 תורתן של ראשונים (הורוויץ), פרנקפורט ע"נ מיין, תרמ"ב.
 תשובות הגאונים (אסף), ירושלים, תש"ב.
 תשובות הגאונים החדשות (עמנואל), ירושלים, תשנ"ה.

אחרונים

ר' אברהם בן עזוז בורגיל, לחם אבירים, ונציה, שס"ה.
 ר' אריה לייב הכהן, שב שמעתא, בני ברק, תשס"ו.
 ר' חיים אוירבך, תוצאות חיים, סיגט, תרס"ח.
 ר' יהודא אריה ליב אלטר, שפת אמת, ירושלים, תשנ"ו.
 ר' יונה לנדסופר, שו"ת מעיל צדקה, סדילקוב, תקצ"ה.
 ר' יעקב יוקב אטלינגר, ערוך לנר המפואר: סוכה, בני ברק, תשס"ד.
 ר' יעקב יהושע (יושע) פלק, פני יהושע, אור החכמה, תשנ"ח.
 ר' ישעיה הלוי הורוויץ, בגדי ישע, אמשטרדם, תקי"ז (נדפס שוב בש"ס וילנא בשולי המרדכי).
 ר' לוי בן חביב, שו"ת מהרלב"ח, לבוב, תרכ"ה.
 ר' שלמה כהן, שו"ת מהרש"ד, שאלוניקי, שמ"ו.
 ר' שלמה לוריא, חכמת שלמה השלם, קרקוב, שמ"ב.
 ר' שמואל הכהן שאטין, כוס הישועות, פורדוגזה, תרס"ד.

ספרות מחקר

- אברמסון שרגא, כללי התלמוד בדברי הרמב"ן, ירושלים, תשל"א.
- אורבך אפרים אלימלך, בעלי התוספות⁴, ירושלים, תשמ"מ.
- אזולאי ר' חיים יוסף דוד (החיד"א), שם הגדולים, ירושלים, תשנ"ב.
- איגוס אברהם יצחק, תשובות בעלי התוספות, ניו יורק, תשי"ד.
- אלבק שלום, 'יחסו של ר"ת לבעיות זמנו', ציון יט (תשי"ד), עמ' 104 – 141.
- אפטוביצר אביגדור, מבוא לספר ראבי"ה, ירושלים, תרח"ץ.
- אפשטיין יעקב נחום, מחקרים בספרות התלמוד ובמשנות שמיות, א-ג, ירושלים, תשמ"ד – תשנ"א.
- בארי אברהם, 'הרחקות רבינו תם', שנתון המשפט העברי, יח-יט, (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 65 – 101.
- בורגנסקי ישראל, מסכת סוכה של תלמוד בבלי : מקורותיה ודרכי עריכתה, עבודת דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשל"ט.
- בן ששון חיים הלל, 'הנהגתה של תורה', בחינות ט (תשט"ז).
- ברגמן שמואל הוגו, מבוא לתורת ההיגיון, ירושלים, תשי"ג.
- ברודי ירחמיאל, רב סעדיה גאון, ירושלים, תשס"ז.
- גילת יצחק ד', 'מדרש הכתובים בתקופה הבתרא תלמודית', בתוך : י"ד גילת וא' שטרן (עורכים), מכתם לדוד : ספר זיכרון לרב דוד אוקס, רמת גן, תשל"ח, עמ' 210 – 231.
- גלצר מרדכי, עיטור סופרים (ספר העיטור) לרב יצחק בן רב אבא מארי : פרקי מבוא, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשד"מ.
- גרוסמן, אברהם, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים, תשס"א.
- גרוסמן, אברהם, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים, תשס"א.
- דימיטרובסקי, חיים זלמן, 'על דרך הפלפול', בתוך : ספר היובל לכבוד שלום בארון, ירושלים, 1975.
- הבלין, שלמה זלמן, 'על "החתימה הספרותית" כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', מחקרים בספרות התלמוד לרגל מלאות שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 148 – 193.
- הבלין שלמה זלמן, רבי אברהם הלוי מחבר שו"ת גינת ורדים ובני דורו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ג.

הלברטל משה, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים, תשס"ו.

הרש"ר משה, 'בענייני קדיש וקדושה וענייני תפילה', גנוזות – קובץ עתי לגנוזות ראשונים, ב (תשמ"ה), עמ' קכה – קכט.

ווינברג ר' יחיאל יעקב, 'התהוותן ועריכתן של התוספות שלנו', בתוך: שרידי אש, ח"ד, ירושלים, תשכ"ט.

וייס אייזיק הירש, 'תולדות ר' יעקב תם', בית תלמוד, שנה שלישית, וויען תרמ"ג, עמ' 33 – 36, 129 – 138, 161 – 169, 193 – 201, 225 – 257, 261 – 289, 295 – 321, 323 – 323.

וייס אייזיק הירש, דור דור ודורשיו, חלק ד, ווילנא, תרס"ד.

זוין, ר' שלמה יוסף, סופרים וספרים, ירושלים, תשי"ט.

זוסמן יעקב, 'מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך', אפרים אלימלך אורבך: ביו ביבליוגרפיה מחקרית, מוסף מדעי היהדות 1, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 7-116.

זוסמן יעקב, 'מסורת לימוד ומסורת נוסח של התלמוד הירושלמי', מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 76-12.

זוסמן יעקב, 'תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד', מחקרי תלמוד ג כרך א (תשס"ה), עמ' 209-384.

טברסקי יצחק, [בקורת על] בעלי התוספות, תרביץ כו (תשי"ז), עמ' 215 – 227.

טברסקי יצחק, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים, תשס"א.

טולידאנו שלמה, רבי בצלאל אשכנזי: האיש מפעלו הספרותי וספרייתו, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ב.

כהן שמואל, ר' מרדכי בן הלל האשכנזי, סיני, ט – ט"ז (תשי"א – תשי"ה).

כ"ץ יעקב, על בעלי התוספות לאפרים א' אורבך, קרית ספר לא (תשט"ז), עמ' 9 – 16 = הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד.

לוי זאב, הרמנויטיקה, תל אביב, תשמ"ז.

ליכטנשטיין ר' אהרן, 'כך היא דרכה של תורת "הרב": לדרך לימודו של הגרי"ד סולוביצ'יק', עלון שבות בוגרים, ב (ניסן תשנ"ד), עמ' 105 – 118.

ליפשיץ אברהם, חשיבותם של קטעי הגניזה לחקר הנוסח של משנה תורה לרמב"ם, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשס"ה.

ליפשיץ אברהם, 'שיטת רבינו תם בעניין סכך הגבוה מעשרים אמה', המעין, מח גיליון א (תשרי תשס"ח), עמ' 38 – 48; המשך להני"ל, שם, גיליון ב (טבת תשס"ח), עמ' 84.

ליפשיץ, אליעזר מאיר (רא"ם), כתבים, א-ג, ירושלים, תשי"ז – תשי"ז.

ליפשיץ יעקב, 'מבוא לתוספות שאנץ', בתוך: סנהדרי גדולה ו', ירושלים, תשל"ד.

מיכל חיים, אור החיים, ירושלים, תשכ"ה.

מרגליות ראובן, תולדות רבינו אברהם בן הרמב"ם, בתוך: רבינו אברהם בן הרמב"ם, מלחמות השם, ירושלים, חש"ד (מהד' מוסד הרב קוק).

סגל שלום מרדכי הלוי, 'הגהות הרמ"א על ספר המרדכי', קובץ בית אהרן וישראל, שנה ו (תשנ"א), גליון א, עמ' קכג-קכז.

סולובייצק חיים, השו"ת כמקור היסטורי, ירושלים, תשנ"א.

סולובייצק חיים, יינס, תל אביב, תשס"ג.

סבתו מרדכי, כתב-יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים, תשנ"ח.

סמט משה, החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוכסיה, ירושלים, תשס"ה.

עמיאל ר' משה אביגדור, המידות לחקר ההלכה, ירושלים, תרצ"ט.

עמנואל שמחה, 'וואיש על מקומו מבואר שמו': לתולדותיו של ר' ברוך בר יצחק, תרביץ סט (תש"ס), עמ' 423 – 440.

עמנואל שמחה, שבתי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים, תשס"ז.

פאור יוסף, 'תוספות הרא"ש לפרק המדיר', סיני נו (תשכ"ה), עמ' יח – מב.

פוקס עוזיאל, עיונים בספר 'אור זרוע' לר' יצחק בן משה מוינה, עבודה לקבלת תואר מוסמך, ירושלים, תשנ"ג.

פרלמוטר חיים, כלים ללימוד התוספות, ירושלים, תשנ"ז.

פרנקל יונה, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, ירושלים, תשל"ה.

צ'רנוביץ חיים, תולדות הפוסקים, ניו יורק, תש"ו-תש"ח.

רבינוביץ, רפאל נתן נטע, דקדוקי סופרים, מינכן, תרכ"ח.

רוזנברג שלום, 'בין פשט לדרש: פרקים על פרשנות ואידיאולוגיה', דעות לו (תשכ"ט), עמ' 99-91.

רוזנברג שלום, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוני' העברית, ירושלים, תשל"ד.

ריינר אברהם, רבינו תם ובני דורו: קשרים, השפעות ודרכי לימודו בתלמוד, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוני' העברית, ירושלים, תשס"ב.

ריינר אלחנן, 'תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות הטי"ז - הי"ז והוויכוח על הפילפול', כמנהג
 אשכנז ופולין – ספר יובל לחנה שמרוק (בעריכת ישראל ברטל, חוה טורניאסקי, עזרא
 מנדלסון), ירושלים תשנ"ג, עמ' 9 – 80.

שושנה אברהם, תוספות הרא"ש לפסחים (מבוא), ירושלים, תשס"ז.

תא שמע ישראל, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז 1100 – 1350, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 26 – 35.

תא שמע ישראל, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, ירושלים, תש"ס.

תא שמע ישראל, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב², ירושלים, תשס"ד.

תא שמע ישראל, כנסת מחקרים א-ג, ירושלים, תשס"ד – תשס"ו.

תא שמע ישראל, 'מבוא לספרות השו"ת של ראשוני אשכנז וצרפת', מפתח השאלות ותשובות של
 חכמי אשכנז וצרפת ואיטליה (בעריכת ברכיהו ליפשיץ ואליאב שוחטמן), ירושלים תשנ"ז,
 עמ' יא – יד.

תא שמע ישראל, 'מקבילים שאינם נפגשים: ישיבות בעלי התוספות והסביבה האקדמית בצרפת
 במאה השתיים-עשרה והשלוש-עשרה', ישיבות ובתי מדרשות (בעריכת עמנואל אטקס),
 ירושלים, תשס"ז.

תא שמע ישראל, 'רבינו אשר ובנו רבי יעקב בעל הטורים: בין אשכנז לספרד', פעמים 46-47
 (תשנ"א), עמ' 75 – 91.

Agus I. A., 'The Tosaphists (review)'. *JQR*, 46(1955-56), 366-378.

Faur J., 'The Legal Thinking of the Tosaphot - An Historical Approach'. *Dinei Israel*,
 6 (1975), 43 – 72.

Kanarfogel Efraim, 'What do they study in your yeshiva?', In: SL Mintz and GM
 Goldstein (eds.) *Printing the Talmud*, New York, 2005, pp. 43-52.

Marcus, I. G., 'The Dynamics of Jewish Renaissance and Renewal', In M. Singer and
 John Van Engen (eds.), *Jews and Christians in Twelfth-Century Europe*, Notre
 Dame, Indiana, 2001, pp. 27 – 45.

Soloveitchik, H., 'Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example',
AJS Review, 12 (1987), pp. 205 – 222.

Soloveitchik, H., 'Maimonides' 'Iggeret Ha-shemad': Law and Rhetoric', In L.
 Landman (ed.), *Rabbi Joseph H. Loostein, Memorial Volume*, New York, 1980,
 pp. 281 – 319

Radding, Ch. M., *The Origin of Medieval Jurisprudence: Pavia and Bologna 850 – 1150*, New Haven, 1988.

Southern, R.W., *Medieval Humanism*, Oxford, 1970.

Twersky I., *Rabad of Posquieres: a twelfth century Talmudist*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1962.

Urbach, E. E., *Die Entstehung und Redaction unserer Tossafot*, Bresla, 1937.

The Tosaphists' Learning Methodology/Dialectic

Thesis submitted for the degree of

"Doctor of Philosophy"

by

Avraham Lifshitz

Submitted to the Senate of the Hebrew University

March 2008

This work was carried out under the supervision of:

Prof. Shlomo Zalman Havlin

Prof. Baruch Schwarz

Abstract

The method of learning of the Tosaphists has been discussed in many research papers, specifically in E. E. Orbach's book *Ba'alei HaTosaphot*. The basic issues that are consistently mentioned in all of the studies focus on five major areas: Tosaphot as a continuation of the Talmud or of Rashi, the beginnings of Tosaphot in Germany or France, the vast similarity between the Tosaphot and the Talmud, the unity of the Talmudic corpus in the teachings of the Tosaphists and the dialectic methodology of their system. While the final issue has been mentioned numerous times, it appears that its meaning and ramifications have not been sufficiently clarified and presented.

I.H. Weiss maintains that the Tosaphot are a continuation of the Talmud and not of Rashi. Opposing him, Rabbi E.M. Lifschitz and Orbach maintain that the initial meaning of the term was an addition to Rashi and only with time did it expand and transform into an addition to the Talmud. In line with that, Orbach believes that the roots of the Tosaphists were in the school of Rashi, and his students are in fact the first Tosaphists. Y. M. Ta Shma and A. Grossman disagree with him and place the beginnings of the Tosaphists' activities in the academies of Germany towards the end of the eleventh century. As a result we are not dealing with an addition to Rashi specifically, but rather an addition to the Talmud or "additions in learning of Halacha in general and the meaning of the independent innovation of the learner" in the words of Ta Shma.

The connection between the Tosaphot and the Talmud bring us to the discussion regarding the similarity between the Tosaphot and the Talmud, a similarity that has been pointed out by almost anyone who described the Tosaphot literature. This similarity expresses itself also on the philological level – a collective composition, anonymity of the authors, and a compilation that takes place over a long period of

time – and also in the method of learning. This similarity was at the root of the distinction that Weiss pointed to between Rabbeinu Tam and his students and the Geonim and Rishonim who predated and paralleled them. Rabbi M.A. Amiel formulated that if we put the exact words of the Tosaphot into the Talmud itself and changed the names we would not be able to differentiate between the original Talmud and the addition of the Tosaphot. He too distinguished between Rashi and the Tosaphot, that while the former is a commentary on the Talmud the latter is a continuation of it. Haim Chernovitz (‘Rav Tzair’) also raised this hypothetical suggestion, and added that this similarity is greater than the similarity between the Talmud and the Mishna, despite the vast difference in time and geographical location of the two. Orbach too speaks of the ‘leap’ of the Tosaphists, a leap over the Geonim and Rishonim who predated them up to the Talmud. Orbach too stresses the two facets of the similarity – the external-philological side and the internal-method of learning side. In this context, Ta Shma focuses on the term ‘*Hidush*’ (innovation), that after an interruption of hundreds of years, it became once again, with the regard to the Tosafists, the main aspiration of the pupil of the Torah.

With regard to these discussions, we have dealt with a substantive point, that appears not to have been properly highlighted, which is the main thrust of this research: From the similarity between the Tosaphot and the Talmud it stems that this literature has no unique characteristics but rather is an addition, or a quasi-Talmud. The main characteristic that is expressed is that the Tosaphists did not view the collections that were compiled by them (as opposed to their Halachic books) as new books that stood on their own, but as additions or footnotes to a main book that is the Babylonian Talmud, which compliments the way they were written and distributed as footnotes on the manuscripts of the Talmud itself. They attempted to be absorbed into the

Talmud and so become a part of it, and therefore they were similar to it in the process of its formation, in the method of learning, and in the style of writing. Therefore, they did not write their names as authors of the collections, they were not meticulous about the literary separation between the teacher and the pupil, and they also did not 'merit' the stage of completion of their work as the Talmud itself did. With regard to content and style, they almost always begin with a question, they wrote very tersely, they came up with innovations like the Talmud and other important characteristics that will be discussed later.

However, paradoxically, specifically in this trait of the Tosaphists, the absorption into the Talmud, do we find in my opinion the main difference between the literature of the Talmud and the literature of the Tosaphot. Since one of the major features of the literature of the Tosaphot is the similarity to the Talmud, it must be investigated if the literature of the Talmud itself has a similar relationship to any literature that predates it. It must be stated that the relationship between the Talmud and the Mishna is not at all one of a main text and a commentary. While the Talmud's point of departure is the Mishna, it also maintains independent discussions. Also the questions that the Talmud asks on the Mishna are not usually found in the Tosaphot – like what is the source or basis for a particular law – and this is without mentioning the vast Aggadic literature that does not stem from the Mishna at all. Therefore it can be said clearly that as opposed to the Talmud, which is an independent text that stands on its own, the Tosaphists can be viewed mainly as comments, supplements and remarks to the Talmud, and surprisingly this is what gives them their great ability to create and innovate like the Talmud itself as will be clarified later. [This concludes what was discussed in the first chapter.]

The main argumentative tool that the Tosaphists utilize to become similar and connect to the Talmud is the pair of the difficulty and the solution that stand out to characterize their literature. At this point we reach the term 'dialectic' that is popular with some of the later researchers, specifically with Orbach. He did not expand on the meaning of this dialectic, which was a source of criticism for his critics, but he stressed the comparison to the method of the Talmud on one hand or to other methods of research that were popular at the time on the other hand. An important question in this context is can the dialectic of Tosaphists be identified as their tendency to compare *Sugyot*. This is C. Soloveichik's opinion in his introduction to his book 'Yeinam'. However, Orbach stressed that while they were heavily involved in looking into all the sources, "their main analysis was in the actual *Sugya* that was being explained and the statement that was the point of departure. What can be derived from the local *Sugya*, has preference over what can be derived from a different location and certainly from a different tractate, and what can be learned from the Babylonian Talmud takes preference to what can be learned from any other source". Also Ta Shma who gave great importance to comparing contradicting sources, and saw in this the trend of the times (what he designated "the renaissance of the 12th century"), "the main staple of thought", was reserved and claimed that "the widening of horizons that we witness in the methods of learning of the Tosaphists does not come at the cost of the solid understanding of the page of Gemara... but as an additional level on top of it."

On the backdrop of what has been said previously, in my opinion the term 'dialectic' must be explained in a much broader manner so that it will include not only the comparison between *Sugyot*, but the entire give and take that is found in the Tosaphot. Many discussions in the Tosaphot do not deal at all with those comparisons. At times the stress is on some difficulty or disagreement with Rashi, and

at times a difficulty with the give and take in the local issue. Since the term 'dialectic' points to a logical movement between two extremes, its broader definition can in fact focus on this pair, so that the title 'The Dialectic Method of the Tosaphists' will express their entire work and their uniqueness when compared to others.

A discussion dealing with the pair of 'difficulty and solution' demands a definition of the difficulty as opposed to the question. While the question reflects a lack of specific information that the questioner is aware of its existence and therefore is asking the object of the question to supply this additional information, the difficulty reflects a situation where all the facts are known, but in this particular situation there is an internal contradiction or other difficulty, and this situation leads to a claim that one of the facts is inaccurate. The difference is, therefore, in the punctuation mark at the end of the sentence: At the end of the question a question mark will appear as there is no statement on the part of the questioner, while at the end of the difficulty an exclamation point will appear which points to the questioner's claim against the object of the difficulty.

From the argumentative perspective this differentiation is an essential one. We are dealing with a fundamental question in the field of the relationship between the difficulty and the solution, a question that touches upon their definition as separate argumentative entities or as one entity. Do the difficulty and solution represent two separate claims, that in fact stand in opposition to each other, or perhaps are they two ingredients of one claim in such a way that the difficulty leads to the development of the solution, so that at the end it actually validates the solution.

Also from the hermeneutics perspective, that is to say the relationship between the text without commentary and its commentary, the difference is fundamental. While raising questions typically departs from the limitations of the text and analyzes them

in much broader contexts (for example if a specific law is of a Torah or Rabbinic origin), the difficulty is much more textual: How is this text compatible with the other text, or how is this unit within the text consistent with a different unit within the same text. If we can prove that the Tosaphot clearly prefer the difficulty to the question, this will go together nicely with what was written above about the tight connection between the Tosaphot and the Talmud.

Beyond a simple statistical evaluation, from which it can be proved that the Tosaphot make use of the difficulty completely disproportionately to their use of the question (an evaluation of this nature was carried out in the seventh chapter of this research), we have pointed to several examples of cases where a question was to be expected and nonetheless the Tosaphists chose the model of the difficulty and the solution. Similarly, we gave examples of places where the main content of the Tosaphot is the difficulty due to the fact that the solution is either lacking or it does not add any new Halachic meaning to the student of the *Sugya*. This clearly expresses the fact that their purpose was not an introduction to a new discussion but rather comments and corrections to the Talmud.

In this context we discussed two opposing phenomenon: A virtual difficulty, or in other words a place where the difficulty is merely a method of expression but in reality there was never an actual difficulty, and a hidden difficulty, or in other words no difficulty is actually formulated, but an additional investigation will show that they were attempting to resolve a difficulty that arose. We have thus presented different cases of commentary-like discussions in the Tosaphot, and while there are certainly many of these – specifically in the tractates without Rashi (like *Nedarim* and *Nazir*) – it appears that in many cases the "innocent" commentary appearance is actually hiding

a difficulty that demands a solution. [This concludes what was discussed in the second chapter.]

Despite the importance placed on the difficulty as an expression of the method of the Tosaphists, its partner, the solution, is of course the main feature of their teachings. Here we return to the concept of 'innovation' which, as mentioned, is often mentioned as characterizing their system. Ta Shma questioned the legitimacy of the phenomenon: If the innovation was indeed never stated in the past, or thought of by anyone, then he who is innovating is disagreeing in a matter of speaking with the previous sages and how is this acceptable? How can the innovator question the Halachic convention? It is surprising that Ta Shma does not answer his own challenge, and we have suggested a solution based on what we previously wrote regarding the character of the Tosaphot.

For this purpose we dealt with examples of innovations of the Tosaphists (we mainly dealt with Rabbeinu Tam, henceforth RT) that were different than other approaches that settled the difficulty in other ways. We observed that besides philological differences of alterations of the text that RT attempted to avoid, there exists a fundamental difference on the argumentative level. When we compare two *Sugyot* with contradicting Halachic statements, it is possible to detect that usually one is an accepted Halachic clause, while the other is an "incidental" contradiction to this clause. While the other Rishonim will first "deal" with the incidental statement, whether by altering the text or the meaning, and this in order not to undermine the accepted clause, RT is not concerned with this, and in many cases he will explain the main *Sugya* in a new manner, thus disagreeing with the accepted clause and therefore his opinion is viewed as a greater innovation than those who disagreed with him.

At this point we will settle Ta Shma's query. The essential assumption that is the basis of the Tosaphists method is that the contradiction or tension between two *Sugyot* itself, or the difficulty that evolves from the internal back and forth of the *Sugya*, along with the fact that this or any other innovation solves the difficulty is in the view of the Tosaphists itself sufficient justification for the validity of the innovation, even if it creates a new Halacha. This phenomenon fits nicely with the theory previously presented. Since the words of the Tosaphot are to be intertwined with the Talmud itself, then even on the basis of their difficulty it is appropriate to learn a new law. It is as if they themselves did not innovate a new law, rather the contradiction that exists in the Talmud is testimony to the truth of the innovation, which its entire purpose is to reconcile the various statements of the Talmud. The Tosaphists are likened to leather workers who know how to make two pieces of leather into one. The leather worker is not considered to be the creator of the unified piece; rather he fixed it, and so too the Tosaphists are not innovating at all but merely fixing the various statements in the Talmud so that they can coexist in harmony.

Paradoxically, from the same sense that existed amongst the Tosaphists that their comments are but footnotes to the Talmud, resulted on the one hand the phenomenon that teach us of the conservatism of the Tosaphists in contrast to other Rishonim, like the writing style as footnotes and not as an independent book, like the negation of critical assumptions that were prevalent in Sephardic schools of thought, and on the other hand the daring of the Tosaphists to be innovative in a way that only the Rabbis in the Talmud were accustomed to do. [This concludes what was discussed in the third chapter.]

In the second portion of the research the style of the Tosaphists is discussed. In general it can be simply stated that it is hard to find in the literature of Rishonim a

style as difficult as the style of the Tosaphists. The brevity on one hand and the complicated dialectic on the other hand do not make it easy for the average reader and transform the learning of the Tosaphot into the portion of the Yeshiva students and not the average Jew. Here too we connect to the theory of absorption into the Talmud. A composition that is supplements and comments to the main text will only serve one who is comfortable with that text, such that the assumption of the Tosaphists is that anyone who is not well versed in the Talmud is not their audience in any case and therefore there is no point in putting in an effort to formulate clearly for them. The style of the Tosaphists is therefore also a product of the conception of their work as notes to the Talmud.

We discussed two characteristics of this difficult style: Hiding and consolidation. With regard to the first we brought examples of comments in which the Tosaphists hint to a solution, but do not mention it, a solution which suggests a distinction without explaining how it solves the difficulty which leads to multiple explanations as to its meaning and a difficulty written in varying levels of ambiguity. In the last example we presented three separate sources in the Tosaphists, in one the difficulty is not mentioned at all, in the second it is presented briefly, and only in the third, Tosaphot Rabbeinu Peretz, is there a complete formulation of the difficulty. This issue proves that even unclear places are at times hiding very involved and complicated matter. [This concludes what was discussed in the fourth chapter.]

Regarding the second characteristic, the consolidation, this refers to the connections between the different units within one comment of the Tosaphot. The Tosaphists were "misers" regarding the connecting words within a single comment, in a way where the inexperienced reader will at times think that in one single comment various observations are written together that are not connected logically, except for the fact

they all deal with the same quote from the Talmud. However, an experienced and delving reader will discern that most of the time these observations result one from the other or are intertwined with each other. This characteristic was a basic assumption of many Aharonim who wrote commentaries on the Tosaphot, the more well know ones being the Maharsha and the Maharam of Lublin, even though at times they preferred to disconnect the various units if connecting them meant getting involved in convoluted arguments.

We gave examples of different types of 'hidden' connections: An explanation that begins a comment, that becomes the background for the difficulty that follows; a discussion regarding a new section at the end of the comment that solves a hidden difficulty on a claim at the beginning of the comment; a discussion regarding a source that becomes a proof for the approach that disagrees with the one that the Tosaphot adopted at the beginning of the comment. Here we proved the connection (that the Maharsha previously commented about) by delving into a parallel Tosaphot. We dealt with incidents where the end of the comment expresses a reservation from the main statement of the comment. We gave examples of the literary tool of 'Anticipation' in a case where the statement of the Tosaphot at the outset of the comment prepares the innovation that will be said at the end, by hinting that the accepted explanation is not without problems. Additional examples of consolidation and the precision of the Tosaphists were brought in this chapter [the fifth chapter].

The third section deals with the central working assumption of the Tosaphists – the unity of the Talmudic corpus. The vast number of difficulties from one *Sugya* on the other stem from this assumption in the manner that much of the Tosaphot literature would be non-existent if they had accepted the approach that one *Sugya* does not have to be in agreement with what is written in a different one. This assumption is given

support by RT's comment in his book *Sefer Hayashar*, it was already pointed out by the Maharshal in his introduction to *Yam shel Shlomo*, and afterwards it is repeated over and over again. Chernovitz criticized the Tosaphists' broad use of this assumption by claiming that there is no basis for it academically. Orbach himself for some reason did not stress this assumption so much, but Ta Shma expanded it both quantitatively and qualitatively: Quantitatively by applying it to all of the Sages' literature, in other words that the Tosaphists compare the two Talmuds, the Tosefta and the various Midrash texts, and qualitatively by claiming that even rejected opinions within a *Sugya* are supposed to be coherent with the rest of the Talmud, with the exception of the specific point that was explicitly rejected.

We attempted to investigate how thorough the Tosaphists' demand for harmonization was, and specifically what the basis was for this assumption. We suggested two possible approaches. The first – a literary-historical approach that claims that there was one editor of the entire Talmud and this editor was very precise in his compilation in a way where he did not allow even the slightest inconsistency. The other- the legal approach that stems from the sense of Halachic obligation that the Tosaphists felt towards the Talmud, a sense that did not allow the toleration of contradicting statements and in order to reach a consistent harmonistic codification of Halacha the Tosaphists were forced to unite the different parts of the Talmud into one 'ball'. According to this, the conformation between different *Sugyot* is not demanded as a function of a belief that the editor of this *Sugya* was familiar with the other *Sugya*, but as part of the forging of a theory that is obligated to acknowledge the validity of all the different facts that are scattered all over the Talmud. There is, therefore, no discovery of the hidden purpose of the author, but the creation of a theory, which in essence can be defined without great difficulty as an innovative one.

We attempted to decide between the two approaches by looking into how the Tosaphists handle 'softer' contradictions, in other words, incongruities that exist throughout the Talmud, but that do not impact Halachic conclusions that relate to that issue. We will investigate whether there too the Tosaphists come forward to solve and unite or if they perhaps lessen from their demand. We raised the question whether it is possible to conclude as to the Tosaphists' attitude towards the status of the 'editor of the Talmud'.

The examples that are discussed in this section, ten in all, present a common phenomenon: The Talmud raises a problem in one place (henceforth: the central *Sugya*) and does not solve it, while in another place (henceforth: the foreign *Sugya*) the problem is solved either explicitly or by inducing from that *Sugya*. In this instance there is no problem from the perspective of the legal approach, as it is possible to solve the doubt regarding the foreign *Sugya*, without causing a contradiction with the central *Sugya*. However, the problem exists according to the literary approach, since if there is one editor for the entire Talmud, who 'reconciled all his chapters with each other' (in the language of Maimonides in the introduction to the Guide to the Perplexed), it remains difficult why he did not seek help from the foreign *Sugya* and ignored it when editing the central *Sugya*. The Tosaphists' handling of the situation can become a litmus test for clarifying their approach to this central issue.

While dealing with all of these issues we expanded our investigation such that from the vantage point of this discussion we evaluated the relationship between the different collections of the Tosaphists, between them and the Halachic literature of the Tosaphists, between them and the literature that predated them – the Geonim, the Rif and Rashi, and mainly between them and the parallel literature, the Rishonim from the academies of Spain and Provence.

Three major approaches were developed with regard to the *Sugyot* issue as to the meaning of this relationship.

The first approach, the critical one, does not see any problem at all. The opposite is true. We the commentators and students were given an opportunity to complete what the Talmud itself left out, and to solve the uncertainty of the central *Sugya* with the foreign *Sugya*. As a result, the conclusion of the Halacha will be determined by the foreign *Sugya*, and not based on the usual rules of solving uncertainties. This approach was called critical because the basis of its claim is the statement that the Talmud did not always finish all "the work", and it left for us, and as a result also permitted us to be similar to it and to determine the Halacha in its way. Nahmanides even found a source for this idea in the Sages: The words of the Torah are poor in their place but are rich in another place.

The second approach sees in these instances a great difficulty. It does not accept the assumption of the previous approach. The opposite is true. It claims that there is harmony and unity in the Talmud in such a way that it is inconceivable that the editor of the Talmud would not be aware of all the parts of the Talmud or would be aware and would not express this explicitly. The difficulty that stems from this approach is why the central *Sugya* did not solve its uncertainty from the foreign Sugya. To solve this difficulty this approach must use the best dialectic method in order to separate the *Sugyot* so that one will not be able to solve the central *Sugya* from the foreign one.

The third approach behaves as a middle approach in relationship to the two previous ones. On the one hand, the assumption of harmony remains in place. The editor of the Talmud was aware of all of its components and did not ignore a foreign *Sugya* without a justifiable reason. On the other hand, there is no need to differentiate between the two *Sugyot* with hair-splitting logic. The explanation is that the editor of

the Talmud had an external reason for not using the foreign *Sugya*, for example the fact that the foreign *Sugya* reflects a source of Ammoraic origin, while the central *Sugya* was attempting to solve the problem from a Tannaic source. Another explanation according to this approach could be that the problem raised in the central *Sugya* is according to one particular opinion, while the foreign *Sugya* is solving the problem according to the opposing opinion. The significant difference between this approach and the first approach is that it does not believe the critical assumption that the Talmud is not complete and harmonious. On the other hand, a significant Halachic difference stems from the difference between this approach and the second one. While the second one does not believe that the problem was solved, and therefore the problem must be dealt with the set of rules pertaining to resolving uncertainties, according to the final approach the Halachic doubt was solved in the foreign *Sugya*, but technically the central *Sugya* did not utilize it because it was looking for a Tannaic source.

At the end of the chapter we created a table including the various findings and afterwards we presented the conclusions that were apparent.

A. The Tosaphists do not accept the first approach, with very few exceptions of the Rid and the Rosh, and these too were not stated explicitly. This finding is of course in congruence with the accepted claim of the methodological assumption of the Tosaphists regarding the unity of the Talmud.

B. The previous finding proves that the assumption is a historic one and not a legal one, as we explained at the beginning of this section. This means that while it is possible to accept the critical approach from a Halachic perspective, without

contradicting any of the *Sugyot*, since from a literary point of view that approach hurts the harmony of the Talmud, the Tosaphists do not accept it.

C. The Tosaphists do not insist on the harmonistic approach, and in a variety of places they accept the middle approach.

D. The previous finding is already noticeable in the earlier collections of the Tosaphists, and at times specifically in the later collections can a more 'stringent' attitude that leans to the harmonistic approach be found. On the other hand we found that also RT accepts the harmonistic approach, and later the Tosaphot accepted the middle approach, therefore it is not possible to chronologically characterize a preference for one of the approaches by the Tosaphists.

E. Nahmanides in *Milhamot* is the quintessential espouser of the critical approach where almost no else is. However, in his comments on the Talmud he uses other approaches (Kohanim are the messengers of whom) and this might be connected to his familiarity with the Tosaphists coming at a later stage chronologically.

We previously mentioned Chernovitz's critique of this assumption of the Tosaphists, since, in his opinion, it has no basis in a scientific-academic sense. However, it appears that this assumption is well understood based on our understanding of how the Tosaphists viewed themselves. One who adds 'footnotes' to a composition is dissimilar to someone writing an external evaluation. Footnotes are but a supplement, tools, references, and comments for someone who is learning the original composition. As a result these comments become part of the main composition, and the only difference is the placement of the different texts on the page. This is how the Tosaphists wanted to view themselves and also how they wanted their readers to view them. Since this sense of harmony is already well rooted in the Talmud itself, the Tosaphists did not come to undermine the authenticity of the learning. From this

perspective the student can indeed experience the learning of the Tosaphot as part of the learning of the Talmud itself. [This concludes what was discussed in the sixth chapter.]

The fourth section of the research has a different character than the previous sections. In the previous sections the framework was thematic – we dealt with a research question and different examples were brought with regard to it. In this section the framework is one unit of text. This section deals with the enormous difficulty that faces anyone who attempts to describe the learning methodology of the Tosaphists, or even certain characteristics within the methodology, and that is the enormity of material. Even if we choose, for example, one collection of Tosaphot in one classic tractate, like the printed Tosaphot in tractate Baba Kama, we are discussing approximately one thousand comments, in which the character, style, and assumptions of each is its own world. All the more so when we are dealing with the entire Talmud and with the many collections that are available in print and in manuscript. This difficulty is unique to the research of the Tosaphot literature and does not pose a difficulty for one researching another commentary like Ta Shma's work on Ba'al Ha'Maor.

As a compromise we adopted two types of solutions. In the main section of the research (The first three sections – chapters 1-6) we dealt with many topics that relate to the research of the method, and for each we suggested the "classic example" that was chosen appropriately to the topic. Most of the examples are from tractate *Sukka* in which we have three collections of Tosaphot: The printed Tosaphot – Tosaphot Shantz (Orbach page 611), Tosaphot Rabbeinu Peretz and Tosaphot HaRosh. However, in not a few places we also used other tractates in order to properly explain an idea. The advantage of this is, obviously, is the appropriateness of the examples to

the desired issues, but the disadvantage is a lack of scientific basis, something that almost all descriptions of the method lack, in a way that anyone can find an opposite proof and claim: 'Why is your comment (of Tosaphot) more appropriate than mine'!

While we cannot criticize this necessity, and it is not possible, at least for me, to compare every idea with all the writings of the Tosaphists, we cannot ignore this entirely, and therefore in the fourth section we explained a section of Tosaphot at the beginning of tractate *Baba Kama*. While only the first three pages were dealt with, in them alone the number of topics that are discussed in the literature regarding the Tosaphot reached one hundred and nine (!). 'Discussed' refers to any difficulty, or in a few cases other types of comments that the Tosaphists raised with regard to the Gemara or Rashi. While analyzing the comments we will point to the dialectic characteristics that stem from them. The advantage of this tractate is the many collections of Tosaphists that exist: Printed (Tuch), the student of RT, Rabbeinu Peretz, and other collections found in the *Shita Mekubetzet* on this tractate: Shantz, Rosh, HaRav Yeshaya, Mahari Katz.

In the conclusion of the chapter we arranged various 'cross sections' of the findings, and afterwards we demonstrated the conclusions that were derived regarding the questions that were dealt with in the research. We shall condense them to ten:

1. The number of difficulties on only these three pages is very impressive and especially in comparison to other Geonim and commentaries. It should be noted that most of what is dealt with has no connection to Halacha, what strengthens our theory (chapter one second subsection) regarding the centrality of the commentary of the text and the strong connection to it by the Tosaphists.
2. The ratio of difficulties raised from different tractates to difficulties raised locally is less than one quarter! This point strengthens our claim that the effort that the Tosaphot

put into the local *Sugya* does not fall in comparison with their delving into comparing *Sugyot* and perhaps the opposite is true. From this the meaning of the dialectic is broader and it reflects the almost constant use of the Tosaphists with the argumentative pair of difficulties and solutions.

3. The local difficulties are characterized by discovering problems with the relationship of different sections within a *Sugya*, or by suggesting an alternate to what the Talmud writes, like an alternate solution or an alternate proof. Here there is a basic assumption of the method, that the Talmud has a logical perfection, such that if a specific alternative is not mentioned, it can be concluded that it is incorrect.

4. From the 109 issues discussed we found only ten questions and all the rest are difficulties. Here the Tosaphists' preference of the model of difficulties is apparent. A substantive expression of this we find in cases where there is a dilemma between two options of explanation, but the Tosaphists will not begin by presenting the dilemma, or in other words by mentioning both of the solutions, and then discuss the difficulty in each one, but rather they will begin with a difficulty with one of them and only as a result introduce the second option.

5. In the first category, difficulties from a foreign *Sugya*, there are almost no explicit difficulties, in other words two statements in two different *Sugyot* that directly contradict each other, such that merely raising the difficulty is dependent on an earlier stage of analyzing each *Sugya* independently, in a way that will lead to the contradiction. This will explain why many difficulties appear only in the work of the Tosaphists, and only in a small number of their collections, since the difficulty can be undermined in the previous stage of analysis.

6. Difficulties that stem from logic alone are few (five), and it can be concluded that the Tosaphists prefer the difficulty that stems from the sums of the *Sugyot* themselves,

and not from their own logic. As a rule, perhaps as opposed to their accepted reputation, the use of logic on its own is seldom used by Tosaphists (except for when it is necessary to solve a difficulty).

7. Difficulties with no solutions are characteristic of the oldest collection, 'Tosaphot of RT's student', also in places where other Tosaphists found solutions, which strengthens the claim that he is the earliest one.

8. The discussions revolving Rashi are in approximately ten units. This point, of course, undermines the over-linkage of the literature of the Tosaphot to Rashi's work.

9. With regard to the Rash Mishantz we find many solutions to the same difficulty. At the end of the sixth chapter ('The Unity of the Talmud'), we connected this phenomenon to another one, the difficulty as a result of raising an alternative, and we established that the shared assumption of both of these phenomena is the logical unity of the Talmud.

10. It is possible to point to a relationship of simplicity versus complexity (in the intellectual sense of the term) with regard to the earlier Tosaphists (like the Tosaphot of the student of RT) as opposed to the later ones (Shantz, the printed version, Mahari Katz). In an opposite sense to this it is also possible to point to a longer writing style with regard to the Tosaphot of the student of RT or Rabbeinu Peretz, as opposed to brevity – an edited style in the printed version, like the common phenomenon of a hidden difficulty. This distinction between collections expresses itself also with regard to whether after the solution the Tosaphot will explain how this has answered the difficulty or will leave it up to the reader to figure it out by himself, or conversely if the Tosaphot point out any contradiction – will they explain what the contradiction is, or will they be satisfied by merely pointing out the contradicting source.

At the end it was added that beyond the general statement of this research regarding the similarity of the Tosaphists to the Talmud and their absorption within, the methodological tools that are specific to this kind of work are bringing examples and comparing. We evaluated the central claims that were raised in the research, as well as new claims, using not a few examples which we attempted to take from the broadest scope possible. In choosing the examples we set our sights on instances where the Tosaphists disagreed with other commentaries – Geonim, Rashi, and Rishonim of Spain and Provence – or disagreed amongst themselves, in order to utilize comparing in order to characterize the method of the Tosaphists.