

# ה'תוספות', התלמוד ומה שביניהם

אבי ליפשיץ

א. המונח תוספות

## 1. תוספות ורש"י

השאלה הראשונה העולה בכואנו לברר את משמעות המונח תוספות היא: תוספות למה – תוספות לגמרא או תוספות לרש"י? ודאי שאין כאן בירור של מונח לשוני גרדא, שכן שאלה זו אחוזה בשאלות מהותיות של חקר שיטת התוספות. האפשרות שהתוספות הן הוספה על פירושו של רש"י מגלה את מקורה – או את 'בית היוצר' כהגדרתו של תא-שמע – של שיטת התוספות, ואילו האפשרות האחרת נוגעת לשאלת היחס בין ספרות התלמוד לספרות התוספות.

את הזיקה בין מפעלו של רש"י להיווצרותה של ספרות התוספות כבר הדגיש אייזיק הירש וייס. את הפרק הראשון של מאמרו 'תולדות רבינו יעקב תם' פתח בדיון בשאלה מדוע לא 'נולדו' התוספות קודם לזמן שבו 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 עניניו 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 מדרתה החל הדור החדש לברר וללבן דברי התלמוד לעשות לו פנים חדשות אשר לא שערו הקדמונים.<sup>2</sup>

1 מאמר זה התפרסם בתחילה בהמשכים בכתב העת בית תלמוד, ג (תרמ"ג). הוא יצא לאור גם בנפרד, בתוך סדרה הנקראת: ספר תולדות גדולי ישראל, וויען תרמ"ג (הציטוטים וההפניות להלן מתוך: בית תלמוד).

2 בית תלמוד, עמ' 33-34.

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.<sup>3</sup>

ברם, דווקא זיקה זו, הרואה במפעלו של רש"י את הקרקע הפורייה שעליה צמח מפעל התוספות,<sup>4</sup> מאפשרת לשלול את התפיסה שלפנינו תוספות לרש"י. אכן, בפירוש המונח תוספות קובע וייס: 'אלה המחקרים נקראו בשם תוספות וכשמן כן הן בתכונתן שהן דברים אשר הוסיפו על התלמוד'.<sup>5</sup> במאמרו הנזכר על רבנו תם הדגיש: 'להוציא מלב זולתינו החושבים 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'.<sup>6</sup> את הראיה נגד פרשנות זו הוא מוצא בעובדה ש'קצת חרושי הקדמונים' נקראו בשם תוספות, ואותם לא ניתן כמובן לקשור לרש"י. לא ביאר וייס מי הם אותם קדמונים, אך ראו להלן את דברי החוקרים ביחס לריב"א. בחיבורו על רש"י בא אליעזר מאיר ליפשיץ להדגיש את חלקו של רש"י בהכנת הקרקע למפעלם של התוספות.<sup>7</sup> הוא שלל את ראייתו של וייס על סמך הימצאותם של 'קונטרסים' קדומים לפני זמנו של רש"י, וכך גם הפירושים הקדומים של בעלי התוספות יכולים להתפרש כתוספות לאותם קונטרסים. הוא גם העלה סברה, ש'אין להעלות על הדעת שענותנים אלה בעלי התוספות יכנו חידושיהם כך לדמותם אל התלמוד בזה'. על כן סבר ליפשיץ שמתחילה הייתה הוראתה של מילה זו 'תוספת על דברי הרב', דהיינו רש"י, ואחר כך נקראה גם על חיבורים אחרים. כעין שיטתו של ליפשיץ היא גישתו של אפרים אלימלך אורבך. בפרק הראשון של ספרו 'בעלי התוספות' מגשר אורבך על הפער בין שתי האפשרויות:

אין ספק כי התחלתו של השם תוספות קשורה בפירוש 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

3 אייזיק הירש וייס, דור דור ודורשיו, ד, ווילנא תרס"ד, עמ' 298.

4 ראו גם: אליעזר מאיר ליפשיץ, כתבים, א, ירושלים תש"ז (הופיע קודם לכן: ר' שלמה יצחקי (רש"י), ורשה, תרעד), עמ' קכב: 'את רש"י אפשר לראות כיסוד שעליו בנו בעלי התוספות את בניניהם, כיתר שעליו תלו את אריגתם, וכל השלשלת תלויה בו'. וייס (לעיל, הערה 3), שם.

6 וייס (לעיל, הערה 1), עמ' 34.

7 ליפשיץ (לעיל, הערה 4), הערה 18.

התוספות 'לבאר דברי רש"י להוסיף על מה שכתב ופירש', אלא שהדברים הלכו והסתעפו עד שהיו לתוספות לתלמוד ולהמשכו.<sup>8</sup>

אורבך תולה את התחלתה של ספרות התוספות, וממילא את מקורו ההיסטורי של המונח, בהשלמת פירושו של רש"י, וכלשונו בהמשך הדברים: 'עצם פעולת הפרשנות היתה בעיניהם כחתומה, שכן אחרי פירוש רש"י לא היה מקום לפירושים חדשים, אלא לתוספות והגהות'. וכך, למרות הנוסח המגשר, אורבך מצדד באפשרות 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, רבנו שמואל ב"ר מאיר, הרשב"ם. בפרק החמישי, 'ראשוני בעלי התוספות באשכנז', מצויה נקודה רבת חשיבות נוספת. אורבך כותב כי מי שנחשב 'ראש וראשון לבעלי התוספות באשכנז', רבנו יצחק ב"ר אשר, הריב"א, 'קרוב לודאי... היה תלמידו של רש"י בטררויש'.<sup>9</sup> בנקודות אלה הולך אפוא אורבך לשיטתו, שספרות התוספות נולדה בין כותלי בית מדרשו של רש"י.

מי שחולקים על הזיקה שיוצר אורבך בין בעלי התוספות לרש"י הם אברהם גרוסמן וישראל מ' תא-שמע. בספרו על חכמי צרפת הראשונים, בפרק השביעי,<sup>10</sup> מעלה גרוסמן שלוש טענות, שהמשותף להן הוא ערעור על הקשר בין בעלי התוספות הראשונים לבין בית מדרשו של רש"י, והצבתם של בעלי התוספות בגרמניה המוקדמת דווקא. ואלה טענותיו: הריב"א וחבריו לא למדו את שיטתם אצל רש"י בטררויש אלא בגרמניה; תלמידיו המובהקים של רש"י בצרפת נמנעו מכתובת תוספות; ובעיקר: כבר אצל רבנו גרשום מאור הגולה ותלמידיו בגרמניה, בדור שקדם לרש"י, ניתן למצוא סימנים 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'.<sup>11</sup> מתוך כך בא גרוסמן לידי מסקנה, שהתוספות נכתבו 'בראשיתן כתוספות לקונטרסי פירושים, שנכתבו במהלך המאה הי"א בגרמניה, ואולי אף כתוספות לתלמוד גופו'.<sup>12</sup>

8 אפרים א' אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ם, עמ' 21-22. וראו שם, בהערה 20, על תוספות שנכנסו לתוך הטקסט של פירוש רש"י. ובעמ' 689 חזר לנקודה זו ביתר 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'. ושם, הערה 1, הדגים מתוספות שנין לסוטה לז ע"ב, ד"ה 'מטה': 'פירש הקונטרס איני יודע לדרשו ורבינו שמשון מקוצי מפרשו'.

9 אורבך, שם, עמ' 166. כך כתב גם וייס (לעיל, הערה 3), עמ' 298-299 והערה 6.

10 אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 441-454.

11 שם, עמ' 454.

12 שם, עמ' 440; ההדגשה במקור.

תא-שמע, בספרו על הספרות הפרשנית לתלמוד,<sup>13</sup> נקט אף הוא דרך זו ואף למד 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'. הוא מערער אף על הדעה שפרשנות התלמוד הייתה חתומה בעיניהם: '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 בין תלמידי רש"י לבין ראשוני התוספות: 'את ר' שמעיה והריב"ן יש לראות, בעיקר, כפרשנים מסורתיים, ממשיכי דרכו של רש"י... ואינם אף בגדר "מבשרי" התוספות'. לעומת זאת, על הסברה שהריב"א האשכנזי למד בטרויש הוא כותב: 'אין כל ראייה לכך כי ריב"א היה אי פעם בצרפת'. ויותר מכך: מכיוון שהריב"א קדם לרשב"ם בשנות דור, 'לא צרפת היתה איפוא בית היוצר לספרות התוספות אלא גרמניה דווקא, בשלהי המאה ה"א, וללא קשר אל פירוש רש"י לתלמוד'.<sup>14</sup> 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 ההלכה בכלל ובמשמע של "חידוש" עצמי של הלומד'.<sup>15</sup> אמנם סברה זו של תא-שמע, המזהה תוספות כחידוש, דורשת לדעתי ביסוס נוסף מעבר לדוגמאות הספורות שהוא מציג בהמשך דבריו,<sup>16</sup> אך מדבריו עולה שהוא מנתק בין מפעלם של בעלי התוספות לבין פירושו של רש"י.

13 ישראל מ' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 65-68.  
 14 תא-שמע וגרוסמן צועדים כאן בעקבותיו של אפשטיין, שחלק על גישתו של אורבך ונטה להפריד בין היצירה האשכנזית ליצירה הצרפתית. ראו: יעקב נחום אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 663 ובהערה 6.

15 תא-שמע (לעיל, הערה 13), עמ' 68.  
 16 שלוש הדוגמאות שמציג שם תא-שמע מתפרשות יפה לדעתי אף לפי האפשרות הפשוטה, שמשמעות המונח 'תוספות' היא תוספת על הקיים ולא דווקא 'חידוש'. הדברים אמורים בייחוד כלפי הדוגמה מספר הישר (חלק החידושים, מהדורת שמעון שלמה שלזינגר, ירושלים תשמ"ה, סימן שטו). מן ההקשר שם עולה, שביקורתו של רבנו תם הייתה על כך שהנמען לא פירש נכון את ההלכה המדוברת, והתוספת היא אפוא במשמעות של פרשנות ולא של חידוש. כך גם עולה מתשובת הריב"ש, סימן שצד: '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 בדמיוןך! כי בימיו, עדיין לא נעשו חבורין על התלמוד, כי אם מעט מזער, כגון: שאלתות, והלכות גדולות, ופירוש ר"ח, ורש"י ז"ל. וגם באלה, אין בהם דבר חדש על הכתוב בתלמוד; כי אם באור, ומעט תוספת'. הוא אומר במפורש שלא הרי 'דבר חדש' כהרי 'תוספת'.

## 2. התוספות והתלמוד

האפשרות האחרת, שלפנינו תוספות לתלמוד, נכרכה לעתים בספרות המחקר בשאלה אחרת: האם יש דמיון בין ספרות התוספות לספרות התלמוד ומה פשרו של דמיון זה. אמנם, מבחינה עקרונית אין קשר הכרחי בין שתי שאלות אלה. ואכן, היה מי שראה בתוספות המשך לרש"י, ובכל זאת ציין להשוואה המרובה של ספרות התלמוד לספרות התוספות.

נפתח בתיאור ההשוואות שנערכו בין התלמוד לתוספות. ראשון החוקרים שהדגיש נקודה זו הוא אייזיק הירש וייס:

כאשר הם נשאו ונתנו בדברי קדמוניהם בעלי המשניות והשתדלו לתרץ הקושיות הנופלות בהן ולפשר הסתירות ביניהן, כן עשו חכמי צרפת הבאים אחרי רבנו שלמה עם התלמוד... ונוכל לומר כי מעשה אלה החכמים בבקרת עניני התלמוד הוא כמו המשך לתלמוד<sup>17</sup>... 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 ורבא ורב אשי אלא סגנון ההוויות והלשון לבד.<sup>18</sup>

במקום אחר חילק וייס על פי קריטריון זה בין כל הגאונים והראשונים עד רבנו תם, שלשיטתם 'התלמוד נחתם ועם חתימת התלמוד היתה גם חתימת חכמת התלמוד ולא נשאר לבאים אחריו כי אם לפרש דבריו...', לבין רבנו תם עצמו, שחידש שיטה הגורסת כי לא נחתמה חכמת התלמוד, ומתוך כך:

על משאו ומתנו של התלמוד שתי 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.<sup>19</sup>

17 ואף ליפשיץ (לעיל, הערה 4), 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 רבינו תם'. גם על המישור הפילולוגי ועל העריכה הדומה של שתי היצירות עמד ליפשיץ (שם, עמ' רב-רג). מעניין שאורבך וליפשיץ מפנים כאן זה לספרו של זה (ליפשיץ מפנה לחיבורו הגרמני של אורבך, שהופיע בשנת 1937).

18 וייס (לעיל, הערה 3), עמ' 298.

19 וייס (לעיל, הערה 1), עמ' 134.

ובמקום אחר השווה 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 בידינו 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...<sup>20</sup>

דברים כמעט זהים כתב הרב משה אביגדור עמיאל בספרו 'המדות לחקר ההלכה'.<sup>21</sup> על השאלה '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, אותו אופן הקושיות והתירוצים, הבעיות והפשיטות, הראיות והדחיות, וכו' וכו'. 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.<sup>22</sup>

20 שם, עמ' 35.

21 משה אביגדור עמיאל, המדות לחקר ההלכה, ירושלים תרצ"ט, חלק המבוא, עמ' קלג-קלד. הוא קובע זאת על אף ביקורתו החריפה על דברי וייס ביחס לתנאים ולאמוראים, 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 אב"י ורבא... "חכמת ישראל" – אבל איזו חכמה היא לאומה ש"דור דור ודורשיו", דור דור וחכמיו יורדים כסדר מטה מטה בירידה רוחנית לפי דבריהם'. וראו עוד את הסתייגותו של הרב זווין מסגנונו זה של הרמ"א עמיאל: שלמה יוסף זווין, סופרים וספרים, ירושלים תשי"ט, עמ' 42.

22 כעין זה כתב אורבך (לעיל, הערה 8), עמ' 22: 'רבינו תם ושאר בעלי התוספות הוסיפו דברים חדשים לתלמוד או המשיכו בדרכו והשלימוהו. ועל כך יעידו המקומות



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 השמעות בלי שום הפרש של שביל בפני עצמו, כאלו לא היה בין יצירה של זו ושל זו שום הפסק של דורות ושל מאורעות וגלגולים הסטוריים.<sup>23</sup>

אורבך עורך השוואה זו בשני מקומות בספרו 'בעלי התוספות': בפרק הראשון, שהוא מעין מבוא לספר כולו, ובסעיף הראשון של הפרק הארבעה עשר, העוסק בשיטת הלימוד. בפרק הראשון הוא כותב בקצרה:

רבינו תם ושאר בעלי התוספות הוסיפו דברים חדשים לתלמוד או המשיכו בדרכו והשלימוהו. ועל כך יעידו המקומות המרובים בתוספות שאפשר להכניסם לגוף הסוגיה התלמודית מבלי שיוודע, כי באו אל קרבה ומבלי שיורגש, כי אינם חלק בלתי נפרד ממנה.<sup>24</sup>

בפרק הארבעה עשר הוא מדגיש את המישור הפילולוגי – התהוותם ועריכתם של הטקסטים בשתי הספרויות, ומציג השוואה כמעט לכל ספרות חז"ל. ואולם, תוך 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 חיצונית הללו את הדמיון לדרך ההתהוות והתגבשות 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

---

המרובים בתוספות שאפשר להכניסם לגוף הסוגיה התלמודית מבלי שיוודע, כי באו אל קרבה ומבלי שיורגש, כי אינם חלק בלתי נפרד ממנה'.

23 חיים צ'רנוביץ (רב צעיר), תולדות הפוסקים, ניו יורק תש"ו-תש"ח, ב, עמ' 20.

24 אורבך (לעיל, הערה 8), עמ' 22.

התהוותם של חיבורי הגאונים על סוגיהם השונים<sup>25</sup> 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 ל'תלמודים' 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 בבתי המדרש של בעלי התוספות... בעלי התוספות סיגלו לעצמם את דרכי הדיון של האמוראים והטכניקה המיוחדת לבטאם. הם משתמשים באותם היקשים פשוטים ומורכבים, באינדוקציה המכינה את הדדוקציה, באנאלוגיה ובסברה...<sup>26</sup> בדרך האנאליזה האכסגטית שאפו בעלי התוספות להמשיך בבנינה של ההלכה ולהוסיף על המפורש בתלמוד...<sup>27</sup>

בהמשך הפרק מציג אורבך דוגמאות לקושיות המצויות בסוגיות מסוימות בתלמוד שבעלי התוספות השתמשו בהן כדי להקשות בדיונם בסוגיות אחרות, ומסיים: 'בל עמוד ועמוד בתוספות מעיד על המידה, שבה סיגלו לעצמם את דרך התלמוד

25 ברם ירחמיאל ברודי, רב סעדיה גאון, ירושלים תשס"ז, 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 הקלסיות מתקופת חז"ל. דמיון זה בא לידי ביטוי בקולקטיביות של המחברים, קצתם עלומי שם. בנקודה זו אין בעלי התוספות פוסחים אפוא עד המשנה והתלמוד אלא רק עד תקופת הגאונים. וראו להלן, הערה 29, ביקורת דומה של חיים הלל בן ששון. ברם, ודאי שמבחינת הפרשנות יש להסביר מדוע כמעט בכל תקופת הגאונים לא נכתב פירוש מקיף (על כל התלמוד). עיינו: גרוסמן (לעיל, הערה 10), עמ' 429-436.

26 בניגוד לסעיפים האחרים בפרק זה, ולפרקים אחרים בספרו של אורבך, שמובאות בהם ראיות ודוגמאות לרוב לכל קביעה ואמירה, כאן הסתפק המחבר בפירוט המונחים הטכניים ותו לא. אמנם בהערת שוליים (אורבך [לעיל, הערה 8], עמ' 679, הערה 11) מפנה המחבר לספרו של שמואל הוגו ברגמן, מבוא לתורת ההגיון, ירושלים תשי"ד, לצורך 'הסברת המונחים הנ"ל והבעיות הכרוכות בהן'. אין צורך לומר שאין בספרו של ברגמן קישור בין המונחים הנזכרים לספרות התוספות. וראו גם דבריו של יעקב כ"ץ, 'על בעלי התוספות לאפרים א' אורבך', קרית ספר, לא (תשט"ז), עמ' 12, שהצביע על הקושי העולה בקטע זה מפן נוסף: 'מה יועילו לנו הכרת כללי ההגיון הפורמאליים כשהמדובר בשיטת מחשבה מסוימת המותנית בתנאים היסטוריים ודתיים מסוימים והמוגבלת על ידם'.

27 אורבך, שם, עמ' 678-680.



הבבלי עד שעשאוהו לדרכם הם'.<sup>28</sup> ההשוואה של אורבך היא אפוא גם מבחינת התהוותה של ספרות התוספות וגם מבחינת טכניקות הלימוד.<sup>29</sup>

תא-שמע משווה את עוצמתו של החידוש בין התלמוד לתוספות:

בזה המשיכו בעלי התוספות – לאחר הפסקה וניתוק של מאות שנים – את סגנון הלימוד האמוראי הקדום, הטעינו משמעות חיה ודינמית במונח העתיק והנדרש '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.<sup>30</sup>

בהמשך דבריו, בדיון על הפלורליזם הפרשני של בעלי התוספות, הוא חוזר ומציין: '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'.<sup>31</sup>

השוואה זו בין ספרות התלמוד לספרות התוספות, על היבטיה המגוונים, יש בה, כאמור, משום תמיכה באפשרות שספרות התוספות היא מעין המשך לספרות התלמוד, וממילא המונח תוספות מתפרש כהוספה על התלמוד. ואולם, ההוספה

28 שם, עמ' 717-720.

29 דומה שאורבך השתמש בהשוואה זו בעיקר כדי להגדיר את שיטת התוספות. ואולם, עצם ההשוואה בין שיטה לרעותה אינה תחליף להבהרת השיטה גופא, וכלשונו של כ"ץ (לעיל, הערה 26), עמ' 9-16: '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?'. ועיינו: יעקב זוסמן, 'מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך', מוסף מדעי היהדות, 1, ירושלים תשנ"ג, עמ' 45, 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'. וראו עוד: חיים הלל בן ששון, 'הנהגתה של תורה', בחינות, ט (תשט"ז), עמ' 43-45, שיצא לערער על 'קפיצת דרך' זו בין התלמוד לתוספות, וטען שדווקא הרציפות, ובייחוד פירושו של רש"י, הם שהביאו לשיטת הלימוד החדשה. גם יצחק טברסקי, 'בקורת על בעלי התוספות', תרביץ, כו (תשי"ז), עמ' 223, תקף נקודה זו: 'לא די לפסוק שהתחילו בעלי התוספות במקום שהפסיקו בעלי התלמוד, ואין אישור או אימות בהכרזה נוספת ש"בעלי התוספות סיגלו לעצמם את דרכי הדיון של האמוראים והטכניקה המיוחדת לבטאם". סגולות אלו הן נחלת רבים, בעוד שכאן מדובר בתכונות מיוחדות לבעלי התוספות'.

30 תא-שמע (לעיל, הערה 13), עמ' 71-72.

31 שם, עמ' 73.

אינה רק תוספת אלא תוספת שהיא מעין העיקר. לדעתי טמון כאן מאפיין יסודי של ספרות התוספות שעדיין לא עמדו עליו כראוי. בעלי התוספות לא ראו את קובצי התוספות שחיברו (בניגוד לספרי ההלכה שלהם) כספרים חדשים העומדים בפני עצמם, אלא כמוספים או כהערות שוליים לספר המרכזי, שהוא התלמוד הבבלי.<sup>32</sup> הם ביקשו להיטמע בתלמוד וכך להפוך חלק ממנו, ואכן דמו לו הן בתהליך ההתהוות הן באופן הלימוד ובסגנון הכתיבה. על כן הם לא כתבו את שמותיהם כמחברי הקבצים, לא הקפידו על בידול ספרותי של התלמיד מרבו,<sup>33</sup> ואף לא 'זכו' להגיע לשלב של חתימה, כמו התלמוד עצמו.<sup>34</sup> ומבחינת התוכן והסגנון, הם פתחו כמעט תמיד בקושיה,<sup>35</sup> כתבו בתמצות רב, וניסו לחדש כמו התלמוד. על מאפיינים נוספים נעמוד להלן.

ואולם, באופן פרדוקסלי, דווקא בניסיונם של בעלי התוספות להיטמע בתלמוד נעוץ לדעתי ההבדל העיקרי בין ספרות התלמוד לספרות התוספות. הואיל ואחד האפיונים המרכזיים של ספרות התוספות הוא הדמיון לתלמוד, הרי שיש לבחון אם ספרות התלמוד עצמה מקיימת יחס שכזה עם הספרות שקדמה 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'.<sup>36</sup> והוסיף על כך חיים צ'רנוביץ: 'ולא עוד אלא שיותר משבעלי הגמרא דומים ברוחם ובסגנונם לבעלי המשנה, שלא היתה בפניהם

32 השערה זו תואמת כמובן לצורת הדפוס המקובלת של קובצי התוספות: מאז מסכת ברכות, שונצינו רמ"ד, עד היום, תמיד הודפסו התוספות בשולי הגמרא. בכתבי היד המצב שונה. אורבך (לעיל, הערה 8), עמ' 29, הערה 72\*, מונה שישה כתבי יד שבהם נכתבו התוספות בשולי דף הגמרא, אך כותב כי הם המיעוט. מכל מקום, ברור שבתקופת כתבי היד מנעו אילוצים כלכליים במקרים רבים מלהצמיד את התוספות לדף הגמרא, כשם שפירושו של רש"י, שבוודאי נכתב כהערות שוליים לגמרא, מצוי על פי רוב בכתבי יד עצמאיים ולא בשולי כתבי היד של התלמוד.

33 עיינו: ליפשיץ (לעיל, הערה 4), עמ' קכה: 'הארעיות לא חדלה והצורה הספרותית היתה הפקר, כשם שבדור הקודם היה קונטרסו של כל אדם קובץ חידושים לעצמו, כך כתב כל תלמיד כעת תוספות לעצמו; העתיק מתוספות רבו, סדר והרכיב תוספות, ברר את כל הנאה בעיניו והוסיף את כל החידושים שחדש ושמע כל ימיו'.

34 ליפשיץ, שם, עמ' קבו: 'לא נמצא חותם גאון שיחתום את כל התוספות כשם שחתם רש"י את הקונטרס'. ואולם, לפי דברינו לא נמצא אדם כזה כי לא היה צורך בכך. על החתימה של התלמוד וזמנה המדויק נשתברו קולמוסים רבים, ואין כאן מקומם של הדברים. עם זאת, עצם החתימה היא דבר מוסכם עוד מאיגרת רב שרירא גאון (מהדורת בנימין מנשה לוין, חיפה תרפ"א, עמ' 97): 'ואיסתתים תלמודא', וכך כל הבאים אחריו. ראו: שלמה זלמן הבלין, 'על "החתימה הספרותית" כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה', מחקרים בתלמוד לרגל מלאות שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 155-156.

35 ראו: עמיאל (לעיל, הערה 21), מבוא, עמ' קמב.

36 ראו לעיל, הערה 22.

הפסקה של דורות, דומים בעלי התוספות לבעלי הגמרא, אעפ"י שביניהם היתה הפסקה הסטורית גדולה בין בזמן בין במקום.<sup>37</sup> ברם, בהסתייגות זו נעוצה לדעתי הבחנה מהותית בין יחסים אלה. היחס בין התלמוד למשנה אינו יחס בין טקסט עיקרי לפרשנותו כלל וכלל. התלמוד אמנם מבוסס על המשנה, אך הוא גם מפתח דיונים הלכתיים עצמאיים, קצתם הנסמכים על הלכות חדשות שאינן מוזכרות במשנה ואף לא בברייתא, דיונים המתחילים בדרך כלל ב'איתמר', וקצתם דיונים המעלים שאלות הקשורות למשנה ואינן מקשות עליה, כמו 'איבעיא להו'. גם דפוס השאלה שהתלמוד מקשה על המשנה אינם מצויים בתוספות. שאלות כמו 'מנלן' ו'מנא הני מילי' לא יופיעו בתוספות כלל, ועדיין לא דיברנו על כל ספרות האגדה העצומה, שאינה נובעת מן המשנה לחלוטין.<sup>38</sup> התלמוד הוא אפוא חיבור העומד לעצמו, ואילו את התוספות ניתן לראות בעיקר כהערות, השלמות והארות לתלמוד.<sup>39</sup> ואולם, כאמור, תפיסה זו לא באה להמעיט בערכה של ספרות התוספות, וכפי שנטען בהמשך, דווקא היא זו שנותנת לה את כוחה העצום לחדש וליצור, בדומה לתלמוד גופו. להלן אנסה לבסס הנחה זו על סמך דוגמאות שונות מדברי התוספות, המציגות פנים שונים של הדרך שבה ראו בעלי התוספות את עצמם.

## ב. כיסוי וגילוי במשנתם של בעלי התוספות

שאלה יסודית בכל ניתוח טקסט היא מי הוא קהל היעד של הטקסט, או ליתר דיוק – איזה קהל ראה המחבר לנגד עיניו. בעלי התוספות הציבו רף גבוה מאוד בפני הבא ללמוד את כתביהם. ביטוי מאלף לטענה זו עולה מפירושיהם של המהרש"א<sup>40</sup>

37 צרנוביץ (לעיל, הערה 23), ב, עמ' 20.

38 על חריגים מסוימים בשלוש דרשות שמחרשים בעלי התוספות ראו: וייס (לעיל, הערה 1), עמ' 195, הערה 8. 'יצחק דב גילת', 'מדרש הכתובים בתקופה הבתר תלמודית', מכתם לדוד: ספר זכרון לרב דוד אוקס, בעריכת יצחק דב גילת ואליעזר שטרן, רמת גן תשל"ח, עמ' 210-231, מציין דוגמאות שונות למדרש הכתובים הבתר תלמודי, אך אינו מביא דוגמאות מבעלי התוספות, לכד מדוגמה אחת (עמ' 224-225) מן היראים ומן הסמ"ג בעניין הירידה למצרים.

39 אמנם וייס (לעיל, הערה 1, 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 המשנה והברייתא או גם ברצותם דברי אמורא אשר סתירתם מן המשנה לא הקפידו להגיה במשנה ולאמר חסורי מחסרא והכי קתני, או תני כך 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 ובמהותן של שתי היצירות הללו.

40 רבי שמואל אידלש, 1555-1632.

ושל המהר"ם לובלין,<sup>41</sup> שמטרת חיבוריהם היא במידה רבה לחשוף את כוונת התוספות בפני הלומד. אף ניתן ללמוד על כך מהשוואת סגנון התוספות לסגנונם של ראשונים אחרים, שביקשו להעביר מסר זהה, וכן מהשוואתם של קבצים שונים של בעלי התוספות עצמם.<sup>42</sup>

נציג שלוש דוגמאות ל'כיסוי' בדרך כתיבתם של בעלי התוספות, דהיינו רכיבי טיעון שאינם מופיעים כלל או מופיעים באופן סתום. הראשונה עוסקת בדחייה, השנייה בתירוץ והשלישית בקושיה.

# 1. הגדרת יבש בארבעת המינים בריש פרק לולב הגזול כתבו התוספות (סוכה כט ע"ב, ד"ה 'לולב יבש'):

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

הדיון הוא על המשנה הפוסלת לולב 'יבש'. השאלה היא כיצד נגדיר מהו יבש. תוספות דוחים את ההגדרה התלויה בפרק זמן מסוים – שנים עשר חודש – אף שכך הוגדר 'יבש' בגמרא במסכת עבודה זרה בקשר להלכות יין נסך.<sup>43</sup> כנימוק לדחייה הם מצטטים ברייתא ממסכת סוכה (לג ע"א) בעניין הדס יבש: 'יבשו רוב עליו ונשתייר שם שלושה כדי עלין לחין כשירין', ומסכמים: 'אלמא אין היבשות תלוי בשנים עשר חודש'.<sup>44</sup> והנה, הברייתא אינה עוסקת בהגדרה של יבש. אם

41 רבי מאיר ב"ר גדליה מלובלין ('המהר"ם לובלין'), 1558-1616.

42 דבריו של צ'רנוביץ (לעיל, הערה 32), עמ' 22-32, 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 שבעלי התוספות '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. מבחינת ההתכללות וההקפה יש בפירושי התוספות יותר שלימות ויותר בהירות מבפירושי רש"י, נראים מופרזים בעיני. אמנם, אצל בעלי התוספות אנו מוצאים רגישות רבה יותר לקשיים הנובעים ממהלך הסוגיה, אך דרך כתיבתם סתומה יותר, כפי שעולה מן הדוגמאות להלן, ובין התכונות הבולטות בפירושו של רש"י היא בהירות הכתיבה דווקא.

43 הראב"ד, ספר הלולב הגדול, מהדורת אוצר הפוסקים, ירושלים תשנ"ה, סעיף סב (=חיבור הלכות לולב לראב"ד, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ד, עמ' ריג; הובאו דבריו בר"ן על הרי"ף), קיבל את ההשוואה להלכות יין נסך, ופסק שהגדרת היובש אכן תלויה בשנים עשר חודש, אם כי שילב גם הגדרות נוספות.

44 בניגוד לנוסח המונולוגי שבתוספות שלפנינו, שערך רבי שמשון משנץ (אורבך, בעלי

כן, כיצד עולה מן הברייתא שהיובש אינו מוגדר כפונקציה של פרק זמן מסוים? חוליה זו מותירים התוספות ללומד. הנתונים מוצגים לפניו, ועליו לחבר ביניהם בעזרת סברתו שלו.

יש מן העניין לעמוד על השלכותיה של תופעה זו אצל ראשונים אחרים שמסרו את דברי התוספות, ובעיקר אצל האחרונים, פרשני התוספות. לפנינו דוגמה לאפשרויות השונות הנוצרות עקב עמימות זו של בעלי התוספות. הר"ן הוסיף מילים ספורות: 'שהרי הזמן שזה הוא לכל העלין'. אחד מגדולי פרשני התוספות, מהר"ם לובלין, 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 (=אי אפשר) להיות שקצתו של ענף אחד יהיה י"ב חדש וקצתו אינו י"ב חדש וק"ל.

לפי הסברו, הוכחת התוספות היא מעצם האפשרות שמקרה כמו זה המופיע בברייתא יתקיים בפועל: הדס יבש שנותרו בו עלים לחים, דהיינו מקצת העלים יבשים ומקצתם לחים. 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 תוצאה של זמן אלא של הגדרה המתייחסת למצבו העכשווי של העלה, ולכן ייתכן שעלה אחד הקדים להתייבש לפני חברו. מעין סיוע להסבר זה של דברי התוספות ניתן לדייק מלשוננו של תוספות הרא"ש,<sup>45</sup> שהתנסה מעט שונה מן התוספות: 'אלמא אין היבשות תלוי בזמן'.<sup>46</sup> השימוש במושג 'זמן' מלמד

---

התוספות, עמ' 611-612), הרי שרבי יצחק ב"ר משה מווינא (1180-1250) מציג בספרו אור זרוע (ב, סימן שו) דיאלקטיקה דיאלוגית יותר, המגלה לנו גם את מקורם של הדברים: 'יש שרצו לפרש יבש דלולב היינו שעברו עליו י"ב חדש בההיא דפרק אין מעמידין... והשיב עליהם רבי' יצחק בר שמואל דהא תנן הדס היבש פסול ותנו רבנן יבשו רוב עליו ונשתיירו בו ג' בדי עלין לחין כשר אלמא אין היבשות תלוי ב"ב חדש'. המקור לסברה זו הוא אפוא ר"י הזקן (אחיינו ותלמידו הגדול של רבנו תם, ורבו של הר"ש משנץ), ושם ראה ר"י הזקן את דברי הראב"ד בנדרון, ראו בהערה הקודמת. אלא שהשערה רחוקה היא (אמנם היו בני אותו דור, אך מרחק המקומות, הראשון בצרפת והשני בפרובנס, מקשה על אפשרות זו).

45 אם התוספות 'שלנו' נכתבו כאמור בידי רבי שמשון משנץ, במפנה המאות השנים עשרה והשלוש עשרה, הרי שתוספות הרא"ש נכתבו כמאה שנה לאחר מכן, אם כי לעתים הם משמרים נוסחים קדומים דווקא (עיינו: אורבך [לעיל, הערה 8], עמ' 587-599, ומה שהשיג הרב אברהם שושנה במבואו לתוספות הרא"ש לפסחים, ירושלים תשס"ז, עמ' 27-34).

46 אם כי בתוספות רבנו פרץ (צרפת, המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה): 'דאין היובש תלוי בזמן די"ב חודש', וזה כעין מה שכתבו בנדרפס, וראו בהערת המהדיר,



על בעיה עקרונית שיש בהגדרה התלויה בזמן, ולא דווקא בפרק של י"ב חודש, והדבר הולם את פירושו של מהר"ם לובלין.

ואולם, נראה שפירוש זה אינו מוסכם על הכול. רבנו דוד ב"ר לוי מנרבונא, בעל 'המכתם',<sup>47</sup> הבליע אגב ציטוט 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 חודש, ולא ייתכן שלאחר י"ב חודש יישארו עלים לחים.<sup>48</sup> פירוש זה מופיע גם אצל בן מקומו הצעיר במעט, רבי מנחם המאירי, בספרו 'בית הבחירה'.<sup>49</sup> מובן שלא ניתן להוכיח כי חכמי פרובנס כיוונו לפרש את התוספות דווקא, וייתכן שזוהי שיטתם בלבד. מכל מקום, ראינו כי סתימת דבריהם של התוספות מעלה אפשרויות שונות בהבנתם.

מן הראוי הוא לנצל דוגמה זו כדי לעמוד על הבדל אופייני בדרכי הטיעון של הראשונים. עד עתה עסקנו בראשונים מצרפת-אשכנז ומפרובנס. נעיין בדבריו של

---

נחמיה נוסבכר, תוספות רבנו פרץ, ירושלים תשנ"א; וראו להלן, ליד הערה 54.  
47 פרובנס, המאה השלוש עשרה. ראו עליו: ישראל מ' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 156-157.

48 לשאלה מדוע לא השתמשו ראשונים אלה בראיה הפשוטה העולה מן הברייתא כפי שהסביר אותה המהר"ם לובלין שציטטנו לעיל (וקושיה זו קשה כמובן בעיקר על הראב"ד, שפסק ששנים עשר חודש אכן נחשבים סימן), היה ניתן לתרץ על פי שיטת רבי ישעיה דטראני (הרי"ד), שהובא ברא"ש סימן י. הוא פירש בברייתא שהמילה 'עליו' מתייחסת ללולב, דהיינו שמדובר בלולב האגוד יחד עם הרבה ענפי הדס – רובם יבשים אך קצתם לחים. ואולם המכתם והמאירי (להלן לג ע"ב) לא פירשו כך, ולכן ניתן לתרץ בפשטות, שיש חילוק בין עלי ההדס, וזאת לאור העובדה שהראב"ד לא ראה בפרק הזמן של שנים עשר חודש סימן בודד, אלא ציין שיש סימנים מוקדמים יותר, כמו נפרכה בציפורן (לגבי אתרוג) או שכלה מראה הירקות והלבינו (בשלושת המינים האחרים), והסימן המאוחר ביותר, גם אם לא התקיימו יתר הסימנים, הוא שנים עשר חודש. ממילא, ייתכן שמקצת העלים התייבשו לפני שנים עשר חודש ויתרם לא. מכיוון שהמאירי מגיב בדבריו לשיטת הראב"ד, יש כאן הוכחה שהמאירי לא כיוון לפרשנותו של המהר"ם, שהרי זו אינה סותרת את דברי הראב"ד כלל.

49 מהדורת אברהם ליס, ירושלים תשל"א, ד"ה 'ומעתה ראוי'. לשון המאירי כמעט זהה ללשון המכתם: 'שהרי בהדס אמרו יבשו רוב עליו ונשתירו שלשה בדי עלין לחין ואם יבשות ההדס תלוי בשנים עשר חדש האיך ישתירו בו שלשה בדי לחין'. אמנם, ניתן היה לפרש שכוונתו כאן כמהר"ם, אך מספרו 'מגן אבות' (לונדון תרס"ט, סימן כא, בסימן זה העיר המאירי על דבריהם של הראב"ד והרמב"ן בעניין ארבעת המינים) ניתן להוכיח בדברינו, שכך כתב שם (בלא שהביא את הברייתא): 'והגע בעצמך היאך אפשר לומר שההדס והערבה יעצרו בלחותם שנים עשר חדש שלא יהו נפרכים בצפורן או שלא יכלה מראה ירקות שבהם, ואנו רואים בהם כן לזמן קצר'; כך גם עולה ממה שכתבנו בהערה הקודמת, שמכיוון שהמאירי בא לסתור את הראב"ד, הוא אינו יכול להשתמש בפרשנותו של המהר"ם.



ראשון ספרדי, רכנו יום טוב בן אברהם אשכילי, הריטב"א (1250-1320). לאחר שהביא את דעת יש אומרים, ש'סימן יבשותו... כל שעברו עליו י"ב חדש', על פי ההשוואה למסכת עבודה זרה, כתב: 'והוא בורכא (=דבר שאינו הגון, רש"י לכתובות סג ע"ב), כי מה ענין זה אצל זה, דהתם כיון דכל י"ב חדש איכא שם לחלוחית יין הרי זה אסור אבל הבא תוך י"ב חדש הוא מתייבש ובטל הדרו'. גם הריטב"א דוחה את ההשוואה ליין נסך, בדומה לחכמי פרוכנס, ולפיכך הבעיה היא לדעתו אורך הזמן של י"ב חודש. ואולם השוואה מדויקת מעלה הבדל אופייני: בעלי התוספות וחכמי פרוכנס 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 שלושה עלים לחים, והם מוכיחים על דרך השלילה שהפירוש בלתי אפשרי. הריטב"א, לעומתם, הרבה פחות 'סכולסטי' או אנליטי. הוא אינו מבקש להוכיח את השלילה ומסתפק בשני המקורות הראשונים. הוא אינו נזקק למקור השלישי, שכן הוא מערער על הדבר מתוכו, ולשם כך נעזר בכוח הסברה: לא מסתבר שרק לאחר י"ב חודש נגדיר את הלולב כ'יבש', ומכיוון שהדבר אינו מסתבר, הרי שאין לו תוקף. לסיכום, ראינו שלוש אפשרויות אופייניות לדחיית היישום של הגדרת היובש של יין נסך (י"ב חודש) על הלכות לולב.

א. בעלי התוספות (לפי המהר"ם): מן הברייתא עולה שיש הדס שמקצת עליו יבשים ומקצתם לחים, ולא ייתכן שעל ענף אחד יהיו עלים שנקטפו קודם לעלים אחרים.

ב. חכמי פרוכנס (המכתם והמאירי): מצינו בברייתא שיש הדס יבש שיש בו שלושה 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 תהליך הדרגתי – מן האנליטי אל הסינתטי. בראשונה אין כלל שימוש בסברה או בנתונים בוטניים ולשוניים, ובצורה אנליטית טהורה, בעזרת הברייתא, מוכח כי לא ניתן להגדיר זמן של יובש כ'י"ב חודש', שהרי כל העלים בענף אחד נקטפים יחד. האפשרות השנייה כבר משתמשת בידיעה לשונית-בוטנית, אך מצרפת את הניתוח האנליטי בזיקה לברייתא, וטוענת כי לא יכול להיות מצב שבו יש עלים לחים על ענף שנקטף לאחר י"ב חודש. לעומת זאת האפשרות השלישית מסתפקת בסברה הבוטנית בלבד, שלא מסתבר שהיובש מגיע רק לאחר י"ב חודש. אופייני הוא שבעלי התוספות הם אלה הנצמדים לדרך האנליטית ומסתייגים משימוש בסברה או בידיעה כללית.

## 2. ביטולו של עפר

אם בדוגמה שבסעיף הקודם הוצגה דחייה של השיקול העומד בייסודה ללא הסבר

מלא, הרי הדוגמה הבאה קיצונית יותר: תירוצ הסותם לחלוטין ואינו מפרש אפילו טפח מן התירוצ גופו.

המקור הוא בתוספות, סוכה ד ע"א, ד"ה 'ואע"ג'. הגמרא דנה שם בסוכה הגבוהה מעל עשרים אמה (גובה הפוסל את הסוכה), וכדי להכשירה יש אפשרות למעט את גובהה על ידי הנחת חפצים שונים על קרקעיתה, כדי להגביה את תחתית הסוכה. עם זאת, לא כל חפץ יכול לשמש לשם כך. כרים וכסתות אינם בטלים לקרקע ולכן הסוכה עדיין פסולה, ואף אם בעליהם ביטל אותם, אין בכך פתרון, שכן 'בטלה דעתו אצל כל אדם'.

סתירה לכאורה לקביעת הגמרא כאן עולה מן הסוגיה בעירובין עט ע"א. שם קובעת הגמרא: 'דאפילו ארנקי מבטל איניש'. התוספות שלפנינו מעמת בין שתי הסוגיות, אלא שאינו מציג זאת כסתירה: 'לא דמי לארנקי דפ' חלון דאיכא למאן דאמר דאפילו ארנקי מבטל איניש'. פתרון הסתירה הוא: 'לא דמי'. מדוע לא דמי – את זאת מותיר תוספות ללומד.

אכן, כל המעיין בסוגיה בעירובין ימצא מיד את הפתרון. הדיון שם הוא בהלכות עירוב חצרות, והכלל הוא שכל חצר צריכה עירוב בפני עצמה, אלא אם כן הן מחוברות ונחשבות לאחת, ואז מערבים אותן עירוב אחד. בקשר לכך קובעת המשנה (ז, ג [עח ע"ב]) כי עפר, סתם עפר, הממלא חריץ שבין שתי חצרות בטל, ולכן שתיהן מערבות עירוב אחד. על כך מקשה הגמרא מן המשנה באהלות (טו, ז), העוסקת בטומאת בית, שרק עפר שביטלו במפורש בטל, והיא מתרצת שלושה תירוצים. התירוצ השני, של רב הונא בריה דרב יהושע, הוא: 'טומאה אשבת קרמית? הנח איסור שבת, דאפילו ארנקי נמי מבטל איניש'. ומבאר שם רש"י את החילוק: כיוון שהעפר אינו ניטל בשבת (משום מוקצה), לכן 'סתמיה בטיל'. עפר של שבת אינו דומה אפוא לעפר סתם, שכן הראשון אסור בטלטול, ודבר זה גורם לכך שלא ניתן להשתמש בו לשם עירוב חצירות, מה שאין כן לעניין טומאה, שאינו בטל אלא אם כן ביטלו במפורש. אם כן, מוכן שברים וכסתות שאין עליהם איסור טלטול בחג אין להשוותם לארנק בשבת, והם אינם בטלים אלא אם כן ביטלם במפורש.<sup>50</sup>

מדוע אפוא כתוב בתוספות מה שכתוב ומדוע נסתם מה שנסתם? מכיוון שהחילוק מפורש בסוגיה בעירובין, הרי שלא ניתן לומר שמתעוררת כאן סתירה כלל, ועל כן לא ראה בעל התוספות צורך לפרש את החילוק בכתב, אם כי ציין לסוגיה שם, כדי להזכיר ללומד שבמקום אחר ובעניין אחר דין הביטול שונה.

50 ראו פני יהושע וערוך לנר שביארו כך את כוונת התוספות, ולא הבנתי מדוע באוצר מפרשי התלמוד, ירושלים תשמ"א, עמ' סו, ליד הערות 33, 34, הציגו את דברי שניהם בביאורים שונים בתוספות. בספר פני יהושע ציין שתירוצו זה של התוספות תואם את שיטת רש"י, שהביטול הנדרש בסוכה הוא לשבעה ימים בלבד, ואם כן כך הוא בשבת שדי בביטול ליום א', מה שאין כן לשיטת הראשונים החולקים, דבעינן ביטול לעולם (ראו: אוצר מפרשי התלמוד, שם, עמ' נו ואילך).

הנחת התוספות היא שהלומד מכיר את הסוגיה האחרת או שיעיין בה ויכיר אותה, אף אם אינו מודע לה כעת, ועל כן הסתפק בתזכורת ולא מעבר לכך.

### 3. בין 'פסול' ל'ימעט'

הדוגמה הבאה תבחן את רמת ניסוחה של קושיה. הדוגמה המובאת בסעיף זה היא ממסכת, סוכה ב ע"א, תוספות ד"ה 'דאורייתא'. בהלכות סוכה ובהלכות עירובין מצינו דין זהה: הגבלת גובה לעשרים אמה. ואולם, אם לשון המשנה בתחילת עירובין היא 'מבוי הגבוה מעשרים אמה ימעט', הרי שלשון המשנה בתחילת סוכה היא: 'סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה'. הגמרא בתחילת סוכה מתרצת על כך שני תירוצים. הראשון, הנדון בתוספות, הוא: 'סוכה דאורייתא תני פסולה מבוי דרבנן תני תקנתא'. הגמרא מציינת את החילוק אך אינה מבארת כיצד הוא גורם לשוני הלשוני. רש"י מבאר בדרך 'מילונאית': המונח 'פסול' מציין חוסר התאמה של דבר מסוים לכללים שנקבעו בידי סמכות שקדמה לזו המשתמשת במונח. במונח ישתמש אפוא מי שמעמת בין קביעה הלכתית כלשהי לבין מציאות קונקרטית. מכאן, שאם תנא קובע על דבר מסוים שהוא פסול, הרי שיש הכרח לחפש את גורם הפסול הזה ברמה שמעל התנא, דהיינו פסול מן התורה. לעומת זאת אם אמורא היה קובע את הפסול, ניתן היה למצוא את מקור הפסול במשנה. סיבת הדבר נעוצה במישור הלשוני: ההטיה הסבילה 'פסול' מציינת מצב קדום, שהדובר רק מציין אליו אך אינו יוצר אותו. על כן בדוגמה שלפנינו המשנה רק 'מספרת' על כך שהסוכה פסולה, שכן לא היא זו שיצרה את הפסול, ואילו על המבוי, שהמשנה עצמה מחדשת וקובעת 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 קושיה, ומציע ללא כל הקדמה שני פירושים חדשים. לאחר הצגת הפירוש הראשון הוא מציין, כי 'בקונטרס (=רש"י) לא פירש כן'.<sup>51</sup> אמנם בתוספות הנדפס על הסוגיה המקבילה, עירובין ב ע"א, ד"ה 'סוכה', מנוסחת הקושיה במפורש:

פרש"י דשייך למיתני בה לשון פסול הואיל ומימות משה ניתנה מדה זו [אף על גב דבדאורייתא שייך נמי תקנתא].<sup>52</sup> ולישנא דאיבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא לא אתי שפיר לפירושו כי גם ללשון ראשון תני בדאורייתא תקנתא ולא קאמר אלא דשייך למתני בה לשון פסולה.

51 התוספות מעיר זאת לאחר הפירוש הראשון דווקא, ודומה שיש בכך רמז לקיומם של שני שלבים בכתיבת התוספות. בשלב ראשון נכתב רק התירוצ הראשון ולאחריו צוין שאין הוא תואם את הקונטרס. בשלב הבא נכתב התירוצ השני. וראו להלן, הערה 60, על המקבילה בעירובין.

52 הוספה זו לא הייתה בדפוס ונציה.

התוספות בעירובין חושף אפוא את הקושיה על רש"י: מלשון הגמרא ניתן להוכיח כי בתירוץ הראשון היא טענה שבדאורייתא לא ניתן להשתמש בלשון תקנתא, ואילו רש"י פירש שהתירוץ הראשון טוען שבדרבנן לא ניתן להשתמש בלשון פסול, והתוספות מניח שמדבריו נובע כי בדאורייתא ניתן להשתמש בלשון תקנתא, ויש כאן סתירה לדברי הגמרא. ואולם הנחה אחרונה זו של תוספות אינה פשוטה. מדוע לא ניתן לומר שרש"י שלל, מצד אחד, את לשון התקנתא לדאורייתא, אבל גם הצד השני נכון – שלילת לשון הפסול לדרבנן. את ההשלמה של חוליה זו נמצא בתוספות רבנו פרץ לסוכה על אתר. כיוון שתמונה מלאה של דבריו יש בה כדי לחזק את האופן שבו אני רוצה לפרש את העניין, אצטט את דבריו בשלמותם:

סוכה דאורייתא תני פסולה. פי' ואע"פ דמהניא בה תקנתא כגון דמפרש לקמן אם בא למעטה בכרים וכסתות ודבכרים וכסתות לא הוי מיעוט רק בתבן ועפר כמבואר לקמן ושייך בה לשון תקנתא, מ"מ כל זמן דלא מתקן לה מיקריא פסול<sup>ה</sup> לפי שהוא דאורייתא כדפ"ה וכיוון דשייך בה לשון פסול תנייה, אבל במבוי לא שייך בה לשון פסול, הלכך לא היה יכול למיתני לשון פסול לפיכך<sup>ה</sup> תני תקנתא כדפ"ה. מכאן משמע דניחא ליה (למקשי) ולמקשה<sup>ה</sup> 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 הויא 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"ב לשון ראשון נמי הוי הפי' כן דהא אינן חלוקין, וד[בכל מקום דאיכא ואי בעית אימא אין חילוק בין לשון ראשון ללשון שני רק מן הטעם, לכ"נ לר"י<sup>53</sup> לפרש וד[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) ולשונות לשון תקנתא ולא לשון פסולה, חדא דיש לתנא להשמיענו התקנתא האיך, ועוד דס"ל

53 כאן התגלה המקור לפרשנות שבכל הקבצים – רבי יצחק (ר"י) הזקן מדמפייר, המכונה 'בעל התוספות', אחיינו ותלמידו של רבנו תם.

למקשה דאין לו לתנא לשנות 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 הומרא דאי הוי תני ימעט חיישינן דילמא יקלו העולם ויטעו לומר ימעט לכתהלה ודיעבד כשר. ודקדק בלשונו למיתני פסול דילמא אתי למישרי איסורא דאורייתא, אבל במבוי דרבנן ליכא למיחש להכי.<sup>54</sup>

בפירושו זה חושף רבנו פרץ את הנחותיו המתודולוגיות ביחס לאחת התופעות השכיחות ביותר בגמרא – החילוק. בבואנו לנתח הברל מסוים בין שני דינים (או סגנונות, בנושא הנדון כאן), יש לקבוע ראשית כול את האפשרות האידאולוגית, דהיינו את הדין (או הסגנון) המועדף, כדי שהקושיה תתמקד בדין אחד מן השניים – בזה שסטה מן הדין המועדף.<sup>55</sup> תפקידו של ההסבר יהיה לנמק מדוע לא ניתן להשתמש באפשרות המועדפת באותו מקרה. אם כן, בסוגיה שלפנינו יש לקבוע תחילה אם הלשון העדיפה היא פסול או ימעט, ורק לאחר מכן לשאול על המקור שנקט בלשון האחרת. אכן, עיקרה של טענה זו מכוון כלפי המקשן: כאשר המקשן בטקסט מעמת בין שני מקרים ומחפש את פשר ההבדל ביניהם, חובה על פרשן הטקסט לשאול באיזה צד מן השניים מתמקדת הקושיה, שהרי אם צד אחד קשה, הרי שהצד השני מובן.<sup>56</sup> והנה, רבנו פרץ משוכנע שרש"י עצמו היה מודע לכלל הזה, ולכן אם רש"י פירש את תירוץ הגמרא כהסבר לשלילת המונח פסול לדרבנן, הרי שפירש כי קושיית הגמרא היא על הלשון 'ימעט' במבוי, דהיינו שהנחת המקשן הייתה שלשון הפסול עדיפה על לשון התקנתא. מכאן קצרה הדרך לקושיה על רש"י.

בתוספות (הן הנוסח הנדפס בעירובין, הן רבנו פרץ בשני המקומות) יש דיוק מן החוליה המקשרת בין שני תירוצי הגמרא: בסוכה אי אפשר לנקוט 'ימעט', שהרי תירוצי הגמרא מתמקדים בנימוק הסגנון של סוכה. הלשון 'איבעית אימא בדאורייתא נמי תני תקנתא' מוכיחה כי התירוץ הראשון קבע שבסוכה אי אפשר

54 תוספות רבינו פרץ, סוכה, ירושלים תשנ"א, עמ' א-ב. קטע זהה, כמעט מילה במילה, מופיע בתוספות רבנו פרץ לעירובין (ירושלים, תשנ"ו, עמ' ג-ד).

55 טענה זו בעיקרה מעלה דמיון רב ל'סברה מבחוי' הנזכרת בדרכי הגמרא של רבי יצחק קנפנטון (אם כי ביישום שונה), שנעשה בה שימוש רב בדרך הפלפול. ראו: חיים זלמן דימיטרובסקי, 'על דרך הפלפול', ספר היוכל לכבוד שלום בארון, בעריכת שאול ליברמן, ירושלים תשל"ה, עמ' קל-קלד.

56 האפשרות שהמקשן הקשה על שני הצדדים נדחית בתוספות רבנו פרץ בעירובין (לעיל, הערה 54), עמ' ב-ג: 'והא נמי ליכא למימר דהמקשה הקשה משניהם, והשתי לשונות נמי הראשון מתרץ טעמא דמבוי לחוד והשני מתרץ טעמא דסוכה לחוד, וזה אינו נראה דא"ב 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'. וראו בהערות המהדיר, שם, הערה 31.



לכתוב 'ימעט' (ולא שבמבוי אי אפשר לכתוב 'פסול'), וזו גם מטרת התירוץ השני.<sup>57</sup> מכאן שהמקשן הניח כי הלשון 'ימעט' עדיף, ולכן הקשה מדוע לא נקטו לשון זו בסוכה. עדיין יש לברר את המקור להנחה זו של המקשן, וכאן משתלבים דברי התוספות בסוכה. שם מנומק על פי הסוגיה בפסחים כי 'ימעט' עדיף כיוון שזו 'לישנא מעליא'. ואכן התירוץ השני של הגמרא תואם לחלוטין כיוון זה. הואיל ובסוכה 'נפיש מילתא'<sup>58</sup> אי אפשר לכתוב תקנתא, ולכן נאמר 'פסולה'. לפי כיוון זה יש לפרש אפוא גם את התירוץ הראשון.<sup>59</sup>

לסיכום, הקושיה על רש"י היא שבפירושו 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 ולכן הקשה על המשנה בעירובין, שנקטה לשון תקנתא – 'ימעט'. התוספות חולק על הנחת היסוד כבר בהבנת הקושיה, וטוען שהמקשן העדיף את הלשון התקנתא 'ימעט' דווקא, ולכן הקשה על המשנה בסוכה, שהשתמשה בלשון הפסול. אם כן, התוספות בא להסביר כיצד התירוץ הראשון פוסל את השימוש בלשון תקנתא 'ימעט' בדין דאורייתא, והוא מציע שתי אפשרויות לכך: האחת, שיש חשש שמלשון ימעט ישתמע שרק לכתחילה פסול ואילו בדיעבד כשר. האחרת, שיש חשש שלשון זה יובן כחומרה דרבנן בלבד, ואף אם הפסול הוא בדיעבד, הוא רק דרבנן.<sup>60</sup>

ראינו אפוא רמות שונות של ניסוח קושיה בשלושה קבצים שונים של תוספות: בנדפס על סוכה אין קושיה כלל ורק מוצעת פרשנות שונה; בנדפס על עירובין מנוסחת הקושיה בקצרה על ידי ציון למשפט בגמרא שממנו עולה הקושיה; ובתוספות רבנו פרץ (בעירובין ובסוכה) נוסף על האמור לעיל הסבר כיצד המשפט הנזכר יוצר קושיה לאור הנחות פרשניות מסוימות.

57 גם בנקודה זו משתמש רבנו פרץ בכלל מתודולוגי: 'ורבכל 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 האחר, אך אין כל הבדל בהבנתם את הקושיה. כמו בהערה 55, גם כאן יש דמיון לספרות הכללים והפלפול, בייחוד בשימוש במונחים המתודיים.

58 'מילתא' – בכתבי היד ובדפוסים הראשונים מופיעה מילה זו בשינויים. עיינו בדקדוקי סופרים, סוכה ב ע"א, אות ג; עירובין ב ע"א, אות ז.

59 וראו במהר"ם, שהסביר כך את הקושיה הנסתר של תוספות כאן (בשילוב נקודה נוספת), אך לא ציין למקבילה בעירובין. מפליא לראות עד כמה קלע המהר"ם להסברו של רבנו פרץ.

60 ואולם כבר ציין המהר"ם שמלשון התוספות המקביל בריש עירובין, 'דלשון ימעט משמע חומרא בעלמא ואתי למיטעי ולומר דדווקא לכתחלה אבל בדיעבד שפיר דמי', עולה ששני התירוצים חדר הם, ולשון ימעט משמעו שפסול רק מדרבנן ולכן בדיעבד כשר. אף בתוספות רבנו פרץ כאן משמע כך, אך בתוספות רבנו פרץ בעירובין ובתוספות הרא"ש כאן כבנדפס: שני תירוצים נפרדים.



מתוך השוואת אריכות הלשון ומידת חשיפתו של מכלול הטיעון בתוספות רבנו פרץ אל מול התוספות שלנו, שאינם מתייחסים כלל לפרשנותו של רש"י ולקושיה עליו, ניתן להניח במידה לא מבוטלת של סבירות, כי הנוסח המופיע בתוספות רבנו פרץ משקף עריכה ראשונית וקדומה של התוספות. יש להוסיף לכך את הזכרת שמו של המקור, ר"י הזקן, אצל רבנו פרץ לעומת האנונימיות שבתוספות שלנו. כמו כן, הדבר עולה מן הדיאלקטיקה ה'חיה' אצל רבנו פרץ: הצגה של פירוש רש"י ללא פתיחה מסייגת (בגון 'אין לומר כפירוש הקונטרס' וכדומה), פריסה רחבה של הקושי, ורק לבסוף הצעת הפרשנות האלטרנטיבית. לעומת זאת התוספות שלנו פותח מיד באלטרנטיבות, ורק כהערת אגב, בין שתי הצעותיו, מציין: 'בקונטרס לא פירש כן'. על פי בחינות אלה, התוספות שלנו לעירובין עומד בתווך. ואמנם חשוב להעיר כאן כי מבחינה כרונולוגית של סדר הזמנים של 'בעלי הקבצים', התמונה הפוכה: התוספות שלנו לסוכה נערך בידי רבי שמשון משנץ במפנה המאות השתים עשרה-השלוש עשרה; התוספות לעירובין אף הן מאותו בית המדרש;<sup>61</sup> ואילו תוספות רבנו פרץ נערך כמאה שנה לאחר מכן. לא תמיד ניתן ללמוד אפוא על אופיו של הקובץ על פי זהותו של העורך האחרון שמידיו יצאו הדברים, שכן יכול להיות, כפי שעולה במקרה שלפנינו, שעורך מאוחר משמר בידו עריכה קדומה, ודווקא עורך קדום יותר קיצץ ותמצת במידה רבה יותר. וכבר רמזנו לתופעה זו לעיל, ביחס לתוספות הרא"ש.<sup>62</sup>

#### 4. כיסוי וגילוי – דברי סיכום

שלוש הדוגמאות שהוצגו במהלך הדברים מלמדות על סגנונם התמציתי, לעתים עד כדי חידתי, של בעלי התוספות. ודאי שיש בכך כדי ללמד על קהל היעד שעבורו נכתבו התוספות הללו, לאמור: בעלי התוספות ראו לנגד עיניהם קורא שלא זו בלבד שהוא תלמיד חכם, אלא שגם יש לו רצון לעמול על הבנת פרשנותם לתלמוד, ולא פחות – ומסתבר שאף יותר – מאשר העמל הדרוש לו להבין את דברי התלמוד עצמו. דוגמה יפה לקוראים מן הסוג הזה ניתן להביא מן המאות השש עשרה-השבע עשרה, שבהן פרושה ספרות הפרשנות לתוספות (החיבורים היותר מפורסמים: מהרש"א ומהר"ם לובלין, שנזכרו לעיל,<sup>63</sup> ומהר"ם שי"ף<sup>64</sup>). מחבריה של ספרות זו השכילו לחשוף את צפונותיהם של בעלי התוספות, ובמקצת המקרים ניתן להוכיח כיום, על פי השוואה לקבצים מקבילים

61 ראו: אורבך (לעיל, הערה 8), עמ' 606, שאף התוספות לעירובין ראויים להיקרא תוספות שנץ, אלא שיש בהם גם מתורתו של אחיו של רבי שמשון, רבי יצחק בן אברהם, הריצב"א.

62 ראו לעיל, הערה 45.

63 ראו לעיל, הערות 40-41.

64 רבי מאיר שיף, 1608-1644.

ולראשונים אחרים שלא היו מוכרים לאותם פרשנים, שאכן פירושיהם קלעו אל המטרה.<sup>65</sup>

ברצוני לטעון שניתן ללמוד מכאן על המטרה שייחסו בעלי התוספות לחיבוריהם: הם ראו את מפעלם, בהמשך מסוים למפעלו של רש"י, ככתיבת הערות שוליים לתלמוד. הם לא תפסו את חיבורם כספר בפני עצמו, אלא כהערות האמורות להשפיע על הבנת התלמוד (אם כי לא במישור הפילולוגי כמובן), וכך הן יהיו חלק אינטגרלי של לימוד התלמוד, בדומה לפירושו של רש"י. מכאן שהחיבור צריך להיות דומה במידת האפשר לתלמוד עצמו, וזה הרקע לסגנון התמציתי עד כדי אזוטרי. גישה זו מסבירה גם תופעות נוספות שנעמוד עליהן להלן. בתחום זה של סגנון הכתיבה יש להצביע כך שרבים מפירושיהם של בעלי התוספות, לאחר 'דיבור המתחיל', פותחים בוי"ו החיבור, כגון: ואם תאמר, ותימה, והא. גם במקומות אחרים ניתן להבחין בבירור שבעלי התוספות ממשיכים את הציטוט שבדיבור המתחיל, ולא ניתן אפוא לקרוא את דבריהם בנפרד מן הגמרא. קובצי התוספות עומדים אפוא בניגוד לחיבורים עצמאיים שלידתם בבית המדרש הספרדי (רי"ף, רמב"ם) או הבבלי (גאונים), אך בדומה לרש"י.<sup>66</sup>

65 במאה הי"ט ירד קרנה של שיטה זו בד בבד עם התפשטותה של שיטת 'ההבנה' מבית מדרשו של רבי חיים סולוביצ'יק מוולוז'ין, שיטת בריסק. ראו: הרב אברהם ישעיה קרליץ, קובץ אגרות, בני ברק תשל"ו, א, איגרת א: 'לא אמנע מלהעיר כי בלבי אשר לא יפה עשו הדור האחרון אשר עזבו ס'פר] לימוד מהרש"א ז"ל... ודור שלפנינו החזיקו מאד בספר הק'דרוש] הזה, והגרע"א (=הגאון רבי עקיבא איגר) לא הניח דבר מספרו'. אחד מראשי הישיבות בדור האחרון (אף הוא צאצא לבית סולוביצ'יק, אחיינו של רבי חיים), הרב משה שמואל שפירא, ההדיר את תוספות הרא"ש לכמה מסכתות, וכך הוא מוסר בהקדמתו ל'תוספי הרא"ש' למסכת קידושין, תל אביב תשכ"ט: 'רבותינו 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'דרושין] 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 שדעתינו קצרה מלכת בדרכם הארוכה בכל כל, וכפי ששמעתי מכ'בוד] הדרת רבינו הרב מבריסק זללה"ה (=רבי יצחק זאב סולוביצ'יק, בנו של רבי חיים הנ"ל) שאמר "וכי עתה לומדים תוספות? אין אנו אלא מוציאים משהו מהתוספות".'

66 כבר הדגישו החוקרים תופעה זו ברש"י, שכתבתו צמודה לתלמוד ועל כן אי אפשר ללמוד בו כספר עצמאי, בניגוד לפרשנות שקדמה לו, שכללה את התלמוד בתוכה בדרך הפרפרזה ולא חייבה הזדקקות לטקסט נוסף מעבר לחיבור הפרשני. פרשנות קדומה זו הייתה קיימת בחיבורים שקדמו לו, כמו רבנו חננאל ופירושי מגנצא. ראו בייחוד: תא-שמע (לעיל, הערה 13), עמ' 41: 'המאפיין העיקרי של פירושו והמבדיל אותם לחלוטין מכל מה שנכתב מחוץ לאשכנז, היא הצמידות המלאה למילות הטקסט התלמודי באמצעות "דבור המתחיל"...'.

הזכרנו בפתח הדברים את ההשוואה שכבר הצביעו עליה רבים בין ספרות התוספות לספרות התלמוד. תכונה מרכזית שצוינה היא כוח הסברה והחידוש, שבעלי התוספות עשו בו שימוש ייחודי. כשהשווה אורבך את דרכי התהוותן הדומות של הגמרא ושל בעלי התוספות, כתב: 'ובאן 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'.<sup>67</sup> בהמשך זיהה בין הטכניקות המופיעות בתלמוד לאלה המופיעות אצל בעלי התוספות.<sup>68</sup> אם אצל אורבך מדובר ב'תלמודים' חדשים, הרי שגישתו של תא־שמע שונה במעט. 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 והנדרש '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.<sup>69</sup>

בהמשך דבריו, בדיון על הפלורליזם הפרשני של בעלי התוספות, חוזר תא־שמע ומציין כי 'גם בזה המשיכו בעלי התוספות סגנון תלמודי סטנדרטי, מתוך הנחה כי זו היא דרך הלימוד הנכונה המסורה לנו כמורשתינו וכי זכויות השימוש בשיטה ובפירוטיה לא תמו ולא נסתלקו מן העולם עם חתימת התלמוד'. תא־שמע מוסיף על הטענה וקובע כי זו הייתה הנחתם המתודולוגית של בעלי התוספות, ומטעים זאת על רקע תפיסתם את התלמוד כקורפוס אחדותי. לטענתו:

כדי לקיים הלכה למעשה תפיסה הרמונית קיצונית ורחבת היקף שכזו, פיתחו בעלי התוספות ושכללו, 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.<sup>70</sup>

67 אורבך (לעיל, הערה 8), עמ' 678-679.  
68 שם, עמ' 679, צוטט לעיל, ליד הערה 27.  
69 בספרו הספרות הפרשנית לתלמוד (לעיל, הערה 13), עמ' 71-73.  
70 שם, עמ' 72-73.

אין מדובר אפוא בתלמוד נוסף שחיברו בעלי התוספות אלא בכתיבת התלמוד מחדש. טענה זו דומה מאוד לדברינו במאמר זה, אלא שלדעתנו לא תלמוד חדש כאן אלא התלמוד הישן עם הערות שוליים בצדו. להלן נביא מספר דוגמאות שבהן בא לידי ביטוי השימוש הייחודי של בעלי התוספות בכוח החידוש.

1. אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהן  
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 לגרבו<sup>71</sup> ולייתו טפיו? 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 הועלה ספק אם החשש הוא להגברת פעולות השבי או לפגיעה הממונית בציבור.<sup>72</sup> הגמרא מנסה לפשוט את הספק מן המעשה כלוי בר דרגא, שפדה את בתו בסכום מופקע, סיפור המוכיח שטעם האיסור הוא דוחקא דציבורא. ואולם הניסיון לענות על השאלה מן הסיפור נדחה בטענה שאין ודאות שמעשהו של לוי בר דרגא היה ברצון חכמים.

קושיה על מהלך הסוגיה בגיטין עולה מהשוואתה לסוגיה 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,

71 בכמה מעדי הנוסח ומן הראשונים: 'ניגרו בהו', עיינו: דקדוקי סופרים השלם, גיטין, ב, ירושלים תשס"א, ובערוך, ערך 'גרב א': "נגרבו", וראו בערוך השלם.

72 דבר חידוש יש בספר חסידים (מהדורת יהודה ויסטינצקי ויעקב פריימן, פרנקפורט תרפ"ד, סימן תתתקמח = מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשי"ז, סימן תתקכו), שביסס את דין המשנה על פסוק: 'כתיב (נחמיה ה, ח) "ואמרה להם אנחנו קנינו את אחינו היהודים הנמכרים לגוים כדי בנו", מכאן אמרו אין פודין את השבויים אלא בכדי דמיהן', ולא מצאתי לדרשתו זו מקור.

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.

לפי מסקנת הסוגיה, רבן שמעון בן גמליאל מקל בשניים: הבעל אינו חייב לפדות את אשתו הן אם דמי הפדיון עולים על דמי שוויה של האישה הן אם דמי הפדיון עולים על דמי כתובתה. לעומת זאת תנא קמא בברייתות מחמיר ומחייב את הבעל לפדות במקרים אלה. לכאורה המחלוקת בין תנא קמא (הראשון) לרשב"ג תלויה בצדדי הספק בסוגיית גיטין מה ע"א. דעת תנא קמא תואמת לנימוק של דוחקא דציבורא (כאן הבעל פודה ולא הציבור), ודעת רשב"ג תואמת לנימוק של 'לא ליגרבו'. אם כן, מדוע הגמרא בגיטין לא תלתה ספק זה במחלוקת התנאים בכתובות? והנה, בתוספות מוצגת קושיה זו רק מן הזווית של תנא קמא, דהיינו מדוע לא פשטה הגמרא מתנא קמא שהטעם הוא דוחקא דציבורא. כך מובא גם בתוספות בגיטין (מה ע"א, ד"ה דלא ליגרבו), ומפורש יותר בתוספות בכתובות (נב ע"א, ד"ה והיו מבקשין):

והיו מבקשין ממנה עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודה – וא"ת והא רבעי בפ' השולח (גיטין מה ע"א) אהא דתנן אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תיקון העולם אי משום דוחקא דציבורא הוא או משום דלא ליגרבו בהו טפי, תפשוט מהכא דמשום דוחקא דציבורא דקתני דפודה עד עשרה בדמיה.

ניתן לשער שהתוספות סברו שתנא קמא דרישא אינו רשב"ג משום שרשב"ג חולק על הסיפא של משנתנו בעניין אין מבריחין את השבויין, ולכן לא ניתן לפשוט את הספק מרשב"ג בסוגיה בכתובות. מכל מקום, בתירוצם מחלקים תוספות (שם) בין המקרים:

וי"ל דאפי' לטעמא דלא ליגרבו 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, ד) והכא אשתו כגופו, והא דבעי התם למיפשט מהא דלוי פרקיה לברתיה עד תליסר אלפי דינרי היינו משום דאין בתו כגופו.<sup>73</sup>

73 שיטה זו מקורה בתוספות שנץ לכתובות (התוספות 'שלנו' הוא כנראה תוספות טוך. ראו: אורבך [לעיל, הערה 8], עמ' 625-629, וראו שם על היחס בינו לבין תוספות שנץ; ושם, עמ' 289, על ייחוס התוספות שנץ), וכן הובאה בתוספות הרא"ש לכתובות. הריטב"א לכתובות ייחס שיטה זו לרבנו תם עצמו, וראו עוד בהערה הבאה.

חידוש התוספות, שעל אשתו לא חלה ההגבלה שאין פודין את השבויים, חידוש כפול הוא. ראשית, אדם יכול לפדות את עצמו יותר מכדי דמיו (בהתבסס לכאורה על הפסוק מאיוב; ראו להלן); שנית, בהתבסס על הראשון, שמכיוון שאדם יכול לפדות את עצמו, הרי שגם את אשתו הוא יכול לפדות, שכן אשתו בגופו.<sup>74</sup> עד כאן שיטת התוספות ליישוב הקושיה מכתובות. הרמב"ן פותח בקושיה הפוכה, מרחיב את הקושיה, דוחה תירוצו עלום, ומעלה שתי אפשרויות חדשות:

וקשיא לן ותפשוט ליה מרתניא בפ' נערה שנתפתתה נשכית 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 והבא 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, א"נ רבנן נמי כרשב"ג ס"ל בהא ורישא דמתני' סתמא דרבים היא וההיא סתמא

74 הרא"ש, בפסקיו לכתובות (פ"ד, סימן כב), הביא את פסיקתו של הרי"ף כרשב"ג מן הטעם שכתב הרמב"ן (ראו להלן בפנים), ולאחר מכן כתב: 'והר"ר מאיר הלוי ז"ל פסק כתנא קמא רהלכה כרבים ומתני' רגיטין 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 בהנמקה הנוגעת בתנאי הכתובה, ומסתבר מאוד שיש כאן הצעה אלטרנטיבית לטעם של אשתו כגופו, שהרי מטעם זה האחרון אין צורך בתנאי כתובה, ויתר על כן, הנימוק של תנאי הכתובה אינו זקוק לטעם של אשתו כגופו, שהרי זה כאילו היא פודה עצמה משלה. אם כן, יש להניח שהרמ"ה אכן התקשה להשתמש בטיעון הקדום (שהובא כבר בר"ש משנץ ומיוחס בריטב"א לרבנו תם) של אשתו כגופו. כך ניתן להוכיח מן הרשב"א לגיטין מה ע"א, שכתב: 'ותי' בתו' דכל שפודה עצמו משל עצמו לא צריכא וברתיה דלוי בר דרגא כאחר דמיא, שאינה נפרדת משל עצמה אלא משל אב, אבל ההיא דפעם ראשונה פודה משל עצמה דמתנאי כתובה הוא חייב לה' – הרי שלא נזקק כלל לנימוק שאשתו כגופו. ייתכן שטיעון מחודש זה של תנאי הכתובה אינו של הרמ"ה אלא כבר מבעלי התוספות מוצאו. עם זאת עדיין קשה: אם בגלל תנאי הכתובה נחשב שהיא פודה עצמה משלה, ילך כל אדם שרוצה לפדות את קרובו ומכרו ויקנה לו את סכום הפדיון והדבר ייחשב לו כאילו פודה משל עצמו, ונפלה כל התקנה של 'דלא ליגרבו'. ושמא יש לחלק בין להקנות לו אחר שנשבה לבין תנאי הכתובה שקיים כבר קודם.



לאו סתמא היא אלא יהידאה היא, אלא שמן התימה הוא שלא נפשטה בעיא זו בכאן, אבל מצינו כיוצא בה בתלמוד, שהרי בפרק זה (מב ע"ב) מעוכב גט שחרור אם אוכל בתרומה אם לאו בעיא ולא איפשיטא ובפ' המביא אשם תלוי במס' כריתות (כד ע"ב) אסיקנא דרשב"ג סבר מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, וכן כתב הנגיד בהלכתא גברתא דמתני' סתמא כרשב"ג דהתם והלכתא כותיה.

בפסקה הראשונה מוצגת הקושיה, וניתן לראות שהיא הפוכה מקושיית התוספות. אם התוספות רצו לפשוט את הספק של סוגיית גיטין מדברי תנא קמא בכתובות, הרי שהרמב"ן מבקש לפשוט אותו דווקא מרשב"ג (וממילא שפשיטת הספק היא לכיוון ההפוך, 'דלא ליגרבו'). ואולם, מיד הוא מעלה אפשרות להרחיב את הקושיה ולפשוט דתנאי היא, כפי שהצגנו בתחילת הדיון. אפשרות זו חיונית להבנת המשך דבריו, שבהם הוא רומז לחילוק מסוים בין הסוגיות שיש שרצו להעלותו, אך הוא דוחהו בחריפות בלי שמבאר את תוכנו. מסתבר שכוונתו לחילוק של בעלי התוספות, ולפי זה החילוק מתייחס רק להצגה האחרונה של הקושיה, המתייחסת גם לאפשרות שנכריע על פי רבנן (כחלק מה'כתנאי'), שהרי אם הקושיה היא לפשוט מרשב"ג, חילוקם של התוספות אינו מתרץ דבר.

האפשרות הראשונה שהרמב"ן מעלה ליישוב הסוגיות ממשיכה את ההתייחסות להצגה האחרונה של הקושיה, דהיינו שמחלוקת התנאים בכתובות מייצגת את שני צדדי הספק. הסיבה שהסוגיה בגיטין לא פשטה משם את הספק היא שהסוגיה בגיטין מסתפקת בפסיקת ההלכה – אם כצד שמשקף תנא קמא או כצד שמשקף רשב"ג – ואילו התנאים בכתובות אכן נחלקו בנימוקה של הגזרה.

אפשרות זו אינה נדחית במפורש, אך הרמב"ן אינו נוטה לאמצה, הן בעקבות פוסקים שקדמו לו הן מתוך דיוק בלשון התנאים. הפוסקים שקדמו לו הם הרי"ף ורבנו חננאל, שפסקו בכתובות כרשב"ג בניגוד לכלל יחיד ורבים הלכה כרבים. בבואו להסביר את דעתם מייחס להם הרמב"ן הבנה חדשה ביחס שבין הסוגיות. ההבנה החדשה היא בעצם קבלת הקושיה בהצגתה הראשונית: אכן ניתן לפשוט מרשב"ג את הספק שבסוגיית גיטין לצד של 'לא ליגרבו'. לפני שהוא מתייחס לקושי שדבר (מדוע אכן לא פשטו אותו בגמרא), הוא מבסס את היחס הזה שבין הסוגיות על דיוק בלשון התנאים. המשפט 'אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהן' המופיע במשנת גיטין חוזר מילה במילה בדבריו של רשב"ג בכתובות, והדבר מוכיח שמשנת גיטין היא בעצם דברי רשב"ג עצמו.

אמנם, הרמב"ן מודע לכך שבסיפא רשב"ג חולק, אך הוא מציע לכך שני פתרונות. האחד, שהמחלוקת בסיפא אינה מוכיחה דבר על הרישא, וכך מבנה המשנה הוא: רשב"ג – רבנן – רשב"ג (הקושי הוא מדוע ברישא דעתו מוצגת בסתמא ולא כחלק ממחלוקת, כמו ברישא). הפתרון האחר הוא שמכיוון שבסיפא ישנה מחלוקת והרישא היא בסתמא, צריך לומר שהרישא כוללת הן את דעתו של רשב"ג הן את דעת תנא קמא של הסיפא, אך עדיין אין זו דעת תנא קמא בכתובות.

מכל מקום, המסקנה היא שמשנת גיטין תואמת את דעת רשב"ג בכתובות. מכאן דברי רשב"ג בכתובות יש בהם כדי ללמד על פשרה של משנת גיטין, דהיינו שהנימוק לתקנה הוא 'דלא ליגרבו',<sup>75</sup> ואילו משנת גיטין, סתם משנה, מלמדת שבמחלוקת בכתובות הלכה כרשב"ג. כך פסקו הרי"ף ורבנו חננאל, שהלכה כסתם משנה.<sup>76</sup>

עתה נותר לנמק מדוע לא פשטה סוגיית גיטין את הספק מדברי רשב"ג בכתובות. התירוץ המפתיע של הרמב"ן הוא שבעצם אין תירוץ, דהיינו שבבסיס הקושיה עומדת ההנחה – הנחה כה פשוטה לבעלי התוספות – שהגמרא אינה יכולה להישאר בספק כשיש אפשרות לפשוט אותו מברייתא כלשהי. הנחה זו אינה מקובלת על הרמב"ן. הוא אף לא מוצא צורך להסביר מדוע היא אינה מקובלת עליו, אלא מסתפק בהצגת דוגמה נוספת ממסכת גיטין, שבה הגמרא נותרה בספק אף שהייתה יכולה לפשטו מסוגיה בכריתות.

ב'תירוץ ללא תירוץ' זה בא לידי ביטוי הברל יסודי בין שיטת התוספות לשיטת הרמב"ן. הנחת היסוד של בעלי התוספות היא כי התלמוד כולו הרמוני. הנחה זו כוללת שני מרכיבים: הראשון, שיש עורך אחד לתלמוד כולו המודע באופן טבעי לתוכנו המלא; והשני, הנובע מן הראשון אם כי לא מחויב ממנו, שבדיונו בסוגיה

75 לעצם העניין, גם התוספות תירצו את הסוגיות לצד של 'לא ליגרבו' וכך רוח בפסיקה. ראו: המקח והממכר, סוף שער ס'; ראב"ן, גיטין פרק ד (דף רפו ע"ב); רמב"ם, הלכות מתנות עניים פ"ח הי"ב; שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רנב, סעיף ד. ברם ברבנו ירוחם, משרים, נתיב ל"ב חלק ג: 'ועכשיו נהגו לפדות תלמידי חכמים יותר מקצבתן ומכרי דמיהם דסבירא להו משום דוחקא דצבורא' (ובתוספות ובראשונים אחרים התירו בתלמיד חכם ללא תלות בטעם של דוחקא דציבורא). אף הר"ן (גיטין מה ע"א), לאחר שהביא באריכות את טיעונו של הרמב"ן לפשוט מרשב"ג כצד דלא ליגרבו, סיים: 'ולי בעיין לא מפשטא דכיון דחיישינן לדוחקא דצבורא כ"ש דאיכא למיחש לדוחקא דבעל שלא לחייבו בתקנת חכמים לפדותה יותר מכדי דמיה'. אם כן, אף שקיבל את החלק הראשון של טיעון הרמב"ן, שהלכה כרשב"ג בכתובות, מכל מקום ערער על פשיטת הספק בגיטין על פי זה. וכן כתב הר"ן בגיליון לרי"ף, כתובות יט ע"א, אך בגיליון לרי"ף, גיטין כג ע"א, הוסיף כי אף על פי שלא נפשטה הבעיה, כיון שיש לחוש לתקלה, חוששים לצד של לא ליגרבו, ושב ואל תעשה שאני (וראו מה שהקשה על דבריו בים של שלמה על אתר, סימן סו). עם זאת, בסיום דבריו חזר לצדד שמשום דוחקא דציבורא הוא כלוי בר דרגא. וכעין זה בספר חידושי נימוקי יוסף, כתובות דף נב: 'וקיימא לן כרשב"ג שאין כופין לבעל לפדות יותר מדמיה דחיישי' לדוחקא דיריה כמו דחיישי' לדוחקא דציבורא... ומיהו אם רצה פודה אפי' בכל ממון שיש לו'.

76 לעומתו, נראה שבעלי התוספות פוסקים כרבנן, הואיל והם דנים רק בסתירה בין שיטת רבנן דכתובות לסוגיית גיטין (וכך פסק בהלכות גדולות, מהדורת עזריאל הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב-תשמ"ז; ב, עמ' 258 וראו שם בשינויי הנוסח). כך מפורש ברא"ש, כתובות פ"ד, סימן כב, בשם הרמ"ה, ואף על פי כן הסבירו את הצד של לא ליגרבו, וזה הצד ההפוך לר"ן ולנימוקי יוסף שהובאו בהערה הקודמת, שאף על פי שפסקו כרשב"ג, העלו את האפשרות ששיטה זו היא משום דוחקא דציבורא.

אחת אין עורך זה יכול להתעלם מן האמור בחברתה. כך, בדוגמה שלפנינו, לא ייתכן כי עורך הסוגיה בגיטין יתעלם מן האפשרות לפשוט את ספקו מסוגיית כתובות. הרמב"ן, לעומתם, אמנם קובע בתחילה שיש באן 'מן התימה', אך בסופו של דבר הוא אינו נרתע מלהניח כי אין הרמוניה מלאה בין כל סוגיות התלמוד, ואין הוא נשאר ב'צריך עיון' אלא מסמך לכאן תופעה זהה ממקום נוסף.<sup>77</sup>

אכן, כשם שתירוצו של הרמב"ן מאפיין את שיטתו שלו ואינו יכול להתקבל על דעת בעלי התוספות, כך דומני שאף תירוצם של בעלי התוספות מאפיין את שיטתם ולא יכול היה להתקבל בבית מדרשו של הרמב"ן. כזכור, חידושם היסודי של בעלי התוספות הוא שאדם יכול לפדות את עצמו ביותר מכדי דמיו. חידוש זה מבוסס לכאורה על פסוק מאיוב, אך ברור שפסוק זה איננו המקור לחידושם. ראשית, אין זה מקובל בראשונים לחדש הלכות מדרשות של פסוקים, על אחת כמה וכמה בענייננו, שהדובר הוא השטן בכבודו ובעצמו! שנית, הרי פסוק זה אינו מלמד על העניין הנדון כלל. מדובר שם בקטרוגו של השטן על איוב, קטרוג הקובע כי איוב נשאר בתמותו למרות הצרות שעברו עליו הואיל ולא נפגע בגופו, ואדם מוכן לתת כל אשר לו כל עוד הוא מצליח להינצל. ואולם, מה לתופעה אנושית זו ולחשש 'דלא ליגרבו', חשש העולה גם כשאדם פודה את עצמו? ברור אפוא שהתוספות השתמשו בפסוק זה כמליצה בלבד, ובאו לבטא בכך את סברתם שלא ייתכן שתקנת חכמים תהיה כה מנוגדת לטבע האנושי הבסיסי, וגזרה היא שאין הציבור יכול לעמוד בה.<sup>78</sup>

77 אמנם כאן הרמב"ן אינו מסביר את פשר התופעה, ועדיין יש מקום לברר אם לדעתו עורך הסוגיה בגיטין לא היה מודע לסוגיית כתובות, או שלמרות מודעותו לסוגיה האחרת הוא אינו טרח להשתמש בה. ושמה ישנה אפשרות שלישית, שהרמב"ן אכן נותר בצריך עיון. ברם, בספרו מלחמת ה' למסכת ברכות (יב ע"א מדפי הרי"ף) הוא מרחיב את הדיון בתופעה זו, ומציין לחמש סוגיות (שתי הראשונות הן אלה הנזכרות כאן) מעבר לסוגיה המקומית בברכות, ושם הדיון פותח במילים: 'ואל תתמה שיש כיוצא בזה בתלמוד בעיות שלא נפשטו במקומן ובמקום אחר מתברר עיקרן'. לאחר פירוט הדוגמאות הוא מסיים: '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'. מתחילת דבריו נשללת את האפשרות האחרונה שהעליתי, דהיינו שהוא נותר בצריך עיון. דומני כי סוף דבריו מצביע לעבר האפשרות השנייה, שלמרות מודעותו של עורך הסוגיה לאפשרות הפתרון המצויה בסוגיות האחרות, הוא לא ראה צורך לטרוח ולהשלים את הדיון, וסמך על הלומד שיעשה זאת בעצמו. עם זאת, אין כאן שלילה מוחלטת של האפשרות הראשונה. על כלל זה של הרמב"ן ראו: שרגא אברמסון, כללי התלמוד בדברי הרמב"ן, ירושלים תשל"א, עמ' 97-98, סעיפים 103-106.

78 אף החידוש השני של תוספות, שמכיוון שאדם יכול לפדות את עצמו הרי שגם את אשתו הוא יכול לפדות, שכן אשתו כגופו, אינו חידוש פשוט. כלל זה ('אשה כבעלה' או 'בעל כאשתו') כיסוד הלכתי ('לאפוקי האוהב את אשתו כגופו', יבמות סב ע"ב; סנהדרין עו ע"ב) מופיע בגמרא לעניין עדות (כתובות כז ע"ב; סנהדרין כח ע"ב;

והנה, בהתייחסו לחילוק זה של התוספות מתבטא הרמב"ן בחריפות: 'ויש שמחלקים בה אבל דברי הבאי הם', ומסתבר שתרעומתו זו אינה על עצם הסברה אלא על חוסר הביסוס שלה במקורות (לעומת שיטתו שלו, שמעבר לכך שהיא מבוססת על הרי"ף, רבנו חננאל ורבי שמואל הנגיד, אין בה פיתוח של חידוש הלכתי אלא הכרעה כאחת הסוגיות). אכן, מהו הביסוס לסברה זו של התוספות מעבר לכוחה של הסברה עצמה? בנקודה זו יש למצוא את אחד המאפיינים המרכזיים של ספרות התוספות: מעמדה החשוב של הקושיה כבסיס לחידוש. ההנחה היסודית העומדת בבסיס שיטתם של בעלי התוספות היא כי עצם הסתירה או העימות בין שתי הסוגיות, והעובדה שחידוש זה או אחר מיישב את הסוגיות, יש בהם, לפי השקפתם של בעלי התוספות, ביסוס מספק לתקפותו של החידוש, אף אם הוא מחדש הלכה.<sup>79</sup>

נציג דוגמה נוספת למרכזיותו של החידוש אצל בעלי התוספות. בדוגמה הבאה נעסוק בשיטתו של רבנו תם בעניין עירובין. שיטתו של רבנו תם, ראש וראשון

בכורות לה ע"ב), ובמקום אחד נוסף (ברכות כד ע"א) לעניין נגיעת הגופים בשעת קריאת שמע. המקרה האחרון הוא גדר מציאותי ('הרי גופן כגופו ואינו מרגיש בהן' – רמב"ם, הלכות קריאת שמע פ"ג הי"ח), ואין לו כמובן כל קשר לנדרון דידן (ואמנם הוא הדין לעניין בניו ובני ביתו הקטנים, שלא כמו שכתבו התוספות בענייננו). ואולם, גם מהלכות עדות אין זה פשוט ללמוד לנושא אחר. בהלכות עדות יש צורך להגדיר את רמת הקרבה. כל קשרי הקרבה האחרים, חוץ מנישואים, תלויים בטבע, כלומר בילודה, וכך כל קשר בין מוליד לתולדתו מוגדר כיחידת מרחק. לעומת זאת בנישואים אין לנו הגדרה שבטבע, ולכן יש צורך להגדיר את הקשר בין בעל לאשתו באופן מיוחד. מדרשת הפסוקים נלמד שבעניין זה בעל כאשתו, דהיינו שאין דרגה של מרחק ביניהם, ומכאן שכל החישובים לעניין הבעל וקשריו להוריו ולילדיו שייכים באותה מידה לגבי אשתו. לשון אחר: אשתו כגופו אינו מנמק הלכות עדות מסוימות, ואין כלל זה אלא הגדרה של חישובי הקרבה בהלכות אלה. מכאן שלא פשוט ללמוד מכלל זה לנושאים הלכתיים אחרים, כשם שלא נאמר שבעל שאכל מצה אשתו פטורה, או שאם בעל זרע כלאיים נלקה את אשתו תחתיו, וכיוצא באלה. ברם, בעניין תשלומי כושת מצינו שהבעל מקבל חלק מסוים מתשלומי הכושת של אשתו משום ש'אשתו גופיה הויא' (כתובות סו ע"א), ויש לבדוק אם ניתן לדמות זאת לדוגמה של קריאת שמע שנזכרה לעיל. כמו כן מצינו בכמה מקומות שראשונים השתמשו בכלל זה (עיינו: 'אשתו כגופו', אנציקלופדיה תלמודית, ב, עמ' ש-שא), אך מכל מקום מכלל חידוש לא יצאנו.

79 ראו: ישראל מ' תא-שמע, 'סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד', כנסת מחקרים, ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 219-236: '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' (שם, עמ' 233-234). מן העיון בסוגיה זו דומה שאין מתאימה יותר ממנה כדי להדגים את דברי תא-שמע.

לבעלי התוספות, עמדה במוקד תשומת לבם של חוקרי תקופת בעלי התוספות וספרותה. ההשקפה הרווחת במחקר ראתה ברבנו תם את מייסד השיטה,<sup>80</sup> וממילא יש בתיאור שיטתו כדי להציג תמונה קולעת על שיטת התוספות בכלל.<sup>81</sup> ברם, מלבד האמירה הכללית כי דרכו זהה לדרך התלמוד, עסקו החוקרים בעיקר בדרך פסיקתו, והדבר עורר פולמוס גדול במחקר.<sup>82</sup> עם זאת, אין לכך נגיעה ישירה לתחום הנדון כאן, שהוא ניתוח שיטת הלימוד של בעלי התוספות, דהיינו שיטת טיפולם בסוגיות התלמוד, ובייחוד מעמדם של הקושיה והתירוצ במשנתם. בדוגמה להלן ננסה לבחון נקודה זו במשנתו של רבנו תם.

## 2. עיבור בין שתי עיירות

סוגיה זו עוסקת באיסור תחומין. יסוד הדין הוא שאסור לאדם לצאת בשבת מתחומי עירו יותר מאלפיים אמה. המשנה בעירובין ה, ב (נז ע"א) קובעת, שאם בין שתי עיירות ניצב בית במרחק שאינו עולה על שבעים אמה וארבעה טפחים מכל אחת מן העיירות, הרי הוא מאחד אותן, ותחום השבת נמדד מחוץ לקו המקיף את שתיהן. במסכת סוכה (ג ע"א-ע"ב) מובאת ברייתא המגדירה הלכות שונות הקשורות לגודלו של בית. אחת מהן עוסקת בבית שבין שתי עיירות: 'בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות... אין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות'. פירוש הדברים, שאם הבית שבין שתי העיירות קטן מארבע אמות על ארבע אמות אין

80 האם אכן היה רבנו תם מייסד השיטה, או שמא מקורה אצל הריב"א בגרמניה דווקא? נחלקו בכך אורבך ותא-שמע, כפי שהוזכר לעיל, כחלק ממחלוקת עקרונית ביניהם על היחס בין גרמניה לצרפת ביצירתם של בעלי התוספות. ראו: תא-שמע (לעיל, הערה 13), עמ' 65-71. עוד יש לציין את חיבורו של רמי (אברהם) ריינר, רבינו תם ובני דורו, קשרים, השפעות ודרכי לימודו בתלמוד, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, שבין השאר נמצאים בה כמה אפיונים לדרכו הפרשנית של רבנו תם.

81 ראו: וייס (לעיל, הערה 3), עמ' 337, שכתב על רבנו תם: 'דרך לימודו ותכונת תוספותיו אשר הן נשאוהו למעלה ראש על כל בעלי התוספות ואשר בגללן היה לשובב נתיבות חדשות בחכמת התלמוד, ולמיסד שטת (!) חדשה'.

82 ראו: וייס, שם; אביגדור אפטוביצר, מבוא לספר ראבי"ה, ברלין-ירושלים תרע"ג-תרצ"ח, עמ' 357-366; אורבך (לעיל, הערה 8), עמ' 60; טברסקי (לעיל, הערה 29), עמ' 221-222; כ"ץ (לעיל, הערה 26), עמ' 13; בן ששון (לעיל, הערה 29), עמ' 46-48; זוסמן (לעיל, הערה 29), עמ' 45-46; תא-שמע (לעיל, הערה 13), עמ' 76-81, וראו 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 ביחסם של חכמי אשכנז לתוספות ובהשוואת מפעל הגלוסטורים – ההערות הפרשניות למשפט הרומי – לספרות התוספות, ואין לכאורה קיום להבטחתו. ואולי כוונתו למה שכתב בסוף הפרק, עמ' 91-92, על זיקתם של בעלי התוספות לספרות התלמודית). סקירה נוספת של הדעות השונות בסוגיית יחס ההלכה למציאות, ראו: ריינר (לעיל, הערה 80), עמ' 8-18.



הוא נחשב לבית ואינו מאחד את העיירות. על סוגיה זו מקשים בעלי התוספות בסוכה (ג ע"ב, ר"ה 'ואין עושין אותו עבור בין שתי עיירות'):

תימה האי בית מאי עבדתיה לרבי מאיר דאמר פרק כיצד מעברין נותנין קרפף לזו וקרפף לזו בלא בית כך היא וכן לרבנן אליבא דרב הונא דבגמרא ולחייא בר רב דאמר קרפף אחד לשתייהן אותו קרפף אינו צריך בית. ואי כשיש יותר ממאה וארבעים ואחת אמה ושליש אמה בין שתי עיירות דהוא שיעור שני קרפיפות שעכשיו 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 עבור 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 כדאמרינן 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 עבור לעיר, וכן משמע בירושלמי דגרסינן ואין עושין אותו עבור לעיר. ור"ת מקיים גירסת הספרים ומפרש דאין נותנין לזה הבית דין עבור שבין ב' עיירות דלרבנן לעיר אחת בפני עצמה אין לה קרפף, כדאמרינן 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 כרחק לאו דוקא נקטי רבנן שתי עיירות רהוא הדין עיר ובית, אלא אגב דנקט ר"מ עיר נקטי רבנן שתי עיירות, דהא לחייא בר רב דאמר קרפף אחד לשתייהן על כרחק לא נקטי רבנן שתי עיירות דווקא דהוא הדין עיר ובית, דע"י בורגנין המובלעים בתוך שבעים אמה ושיריים הולך כדמוכח פרק עושין פסין.

התוספות מעלים קושיה יסודית על דין הברייתא: לשם מה צריך בית בן ארבע אמות לדין הקרפף, הרי לשם החלת דין זה אין צורך בבית כלל, בין לשיטה שבין שתי עיירות יש שני קרפיפות (רבי מאיר ורבנן אליבא דרב הונא), ובין לשיטה שבין שתי עיירות יש רק קרפף אחד (רבנן אליבא דחייא בר רב). במהלך הקושיה מעלים תוספות אפשרות, בלא שהם מציינים כי כבר רש"י נקט בה, כי יש צורך בבית למצב שבו יש מרחק גדול מדי בין שתי העיירות (למעלה ממאה ארבעים ואחת אמה ושליש לשיטה הראשונה, ולמעלה משבעים אמה ושני שלישי לשיטה השנייה). הבית שבאמצעו של מרחק זה ממעט אותו, וממילא ניתן להחיל את דין הקרפף על אף המרחק הגדול, והברייתא מדגישה שגודלו המינימלי של בית



זה הוא ארבע אמות. ואולם אפשרות זו נתקלת בבעיה, שכן מיעוט זה שהבית גורם אינו שייך לדין קרפף אלא נובע מדין בורגנין, דהיינו שכל עיר שבסמוך לה, עד שבעים אמה ושני שליש, יש מבנה כלשהו הראוי לדירה, הרי שמבנה זה שייך לגבולות העיר, ורק ממנו ואילך מודדים את תחום השבת. ממילא אף מדידת הקרפף מן העיר הסמוכה מתחילה רק ממבנה זה ואילך, וכך נוצר מצב שיש מרחק קטן בין שתי העיירות. אם כן, אין כל צורך לצייר מצב שבו יש שתי עיירות וביניהן ניצב בית מסוג זה כדי לקבוע שרק בית בן ארבע אמות מאפשר להחיל דין בורגנין, והיה נכון יותר לצייר עיר שיש בית סמוך לה במרחק של פחות משבעים אמה ושני שליש.

הרשב"ם חוזר בתירוצו לאפשרות שנדחתה, על ידי הסרת הקושיה שגרמה לדחייה. אכן, מדובר בבית הסמוך לעיר, וגבולות העיר נמדדים ממנו והלאה בתנאי שיהיה בן ארבע אמות. ואולם בנוגע לקושיה מדוע ציירה אותו הברייתא כעומד בין שתי עיירות, התירוץ מנסה לתקן את נתוני הקושיה: במקום 'אין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות', יש לגרוס בברייתא 'אין עושין אותו עיבור לעיר'. חיזוק לתיקון הנוסח מוצא התוספות (אולי הרשב"ם עצמו) בירושלמי,<sup>83</sup> שכן שם מופיע: 'ואין עושין אותו חיבור לעיר'.

תירוצו של רבנו תם משמר את הנוסח ישן: 'אין עושין אותו עיבור ביו שתי עיירות'. חידושו הוא בפרשנותו של מילים אלה: אין מדובר בבית העומד בין שתי עיירות, אלא בעיירה אחת ובבית אחד, וכוונת הברייתא היא שאין מחשיבים בית הקטן מארבע אמות כעיירה בפני עצמה, כדי שבצירוף העיירה הסמוכה לו יהיה להם דין קרפף שבין שתי עיירות. החידוש הוא אפוא בקביעה כי 'שתי עיירות' שבברייתא (ובן בלשון המשנה, עירובין ה, ב [נז ע"א]): 'לא אמרו קרפף אלא בין שתי עיירות' אינן דווקא עיירות אלא אף בית, ואם גודלו מארבע אמות ומעלה, הוא יכול להיחשב עיירה לצורך הקרפף. ביסוס לחידושו זה מוצא רבנו תם בשיטת רבנן אליבא דחייא בר רב, הנותנים קרפף אחת לשתייהן, והרי הוא יודה בוודאי שאף לבית הסמוך לעיירה נותנים קרפף, מדין 'בורגנין', ומכאן שאף לחולקים, הנותנים שני קרפיפות, אין חילוק בין דין העיירה לדין הבית.<sup>84</sup>

מהו היחס בין שני התירוצים? לכאורה שניהם מעלים טענה דומה: אף שהברייתא עוסקת בפשטות בבית העומד בין שתי עיירות, כוונתה לבית הסמוך לעיירה אחת. ואולם, רשב"ם עושה זאת בדרך של שינוי הנוסח, ואילו רבנו תם מפרש באופן מחודש את המונח שתי עיירות, וטוען שאחת מן העיירות היא הבית עצמו. ברם, המחלוקת מהותית יותר. לפי פירושו של רשב"ם הברייתא עוסקת רק בדין 'בורגנין', דהיינו הגדרת הבית שראוי להסתפח אל העיר הסמוכה לו בפחות

83 מעשרות ג, ג, נ ע"ד (= מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ג ו, עמ' 275 = כ"י ליידן וירושלים תשל"א, עמ' 237).

84 חידושו זה של רבנו תם מצוי גם בספר הישר, חלק החידושים (לעיל, הערה 16), סימן שכב (=מהדורת וינה, סימן רפח).

משבעים אמה ושני שליש האמה. לעומת זאת לפי רבנו תם, שהבית עצמו מוגדר כעיירה, הרי שהיחס בינו לעיר הסמוכה אינו נגזר רק מדין 'בורגנין' אלא גם מדין 'קרפף', ועל פי הדין של קרפף שבין שתי עיירות, הן לשיטת רבי מאיר הן לשיטת רבנן אליבא דרב הונא (שהלכה כמותו!), נותנים שני קרפפות בין העיירות. וכך, העיירות מצטרפות עד מרחק של מאה ארבעים ואחת אמה ושלש האמה, ובית זה יכול להצטרף לעיר הסמוכה לו עד שיעור זה. המחלוקת ביניהם היא אפוא להלכה ולמעשה: עד איזה מרחק ניתן לצרף בית לעיר הסמוכה לו?<sup>85</sup>

נבחן עתה את היחס בין שני התירוצים מבחינה מתודולוגית. לשם כך נתמקד במעבר שבין הקושיה לתירוץ ונבדוק את ההבדל בין השיטות. ראשית ננתח שוב את הקושיה, ניתוח המשותף כמובן לשתי השיטות. בקושיה 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 בית העומד בין שתי עיירות, ויש כאן אפוא נתון מיותר: אם נדון מצד הבורגנין הרי שאין צורך בעיירה הנוספת, ואם נדון מצד הקרפף אזי אין צורך בבית עצמו! הן הרשב"ם הן רבנו תם פתרו את הבעיה על ידי כך שהעלימו – כל אחד בדרכו – את העיירה השנייה מן התמונה, אלא שדרכיהם השונות מבטאות מתודות שונות. הרשב"ם אינו נרתע מתיקון הטקסט כדי להתמודד עם הבעיה. רבנו תם, לעומתו, מעדיף פרשנות מפתיעה (הבית עצמו הוא ה'עיירה' השנייה), ואולי אף דחוקה, כדי שהטקסט יעמוד על מקומו. יש

85 מחלוקת זו מוכרעת בסופו של הדיבור לטובת רשב"ם. העורך, רבי שמשון משנץ, אינו מנמק את הכרעתו מעבר לסברה 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 רבי שמשון עצמו יכריע נגד רבנו תם מסברה בעלמא. ואכן, בתוספות מקביל, עירובין נז ע"א, ד"ה 'רב הונא', ישנה הכרעה מנומקת נגד חידושו של רבנו תם (אם כי שיטתו של רבנו תם אינה מוזכרת בו במפורש), והמכריע הוא הר"י הזקן. שני הנימוקים מיוסדים על דיוקים ודקדוקים בלשון הסוגיה. הראשון מתבסס על ההנחה כי המקור של רבי מאיר 'מקיר העיר וחוצה' תקף גם לרבנן, והרי מפורש כאן בפסוק 'עיר'; והשני מן הסוגיה בדף נז ע"ב, בקשר לשתי עיירות, שלגביהן נזכר השיעור קמ"א אמה ושלש, ואילו בקשר ל'אטמהתא דשורא' הנסמכת לעיר מופיע השיעור שבעים אמה ושירים. המאירי בעירובין שם מוסיף נימוק יסודי. לאחר 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 ושלש 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. ראו: טור, אורח חיים, סימן שצח, ובשולחן ערוך, שם, סוף סעיף ז, בהגהת הרמ"א.

לראות בכך ביטוי לשיטתו הפילולוגית של רבנו תם בהקדמתו ל'ספר הישר'.<sup>86</sup> אם כן, עמדנו על הבדל מתודולוגי-פילולוגי בין שני התירוצים.

ברצוני להצביע על פן נוסף המאפיין את ההבדל בין שני התירוצים – ההיבט של הארגומנטציה. יש להקדים שהסתירה בין הסוגיות בעירובין לברייתא שלפנינו אינה מקרה של סתירה קלסית בין סוגיות, שכן עיקר מקומם של הדינים הללו, דיני בורגנין וקרפף, הוא כמובן במסכת עירובין, ושם המשניות והגמרות עוסקות בהרחבה בדינים הללו. לעומת זאת הברייתא שלפנינו אוספת דינים שונים הנוגעים לגודלו של בית, ואגב זאת היא נוגעת בדיני עירובין. נכון יותר יהיה לנסח זאת כעימות בין יסודות הדין ה'ידועים' לבין טקסט מוקשה, שאינו תואם את היסודות הללו.

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 בתלמוד הירושלמי, וכך הברייתא המתוקנת מתאימה לגמרי לדינים המקובלים. רבנו תם, לעומתו, אמנם משנה אף הוא את ההבנה הפשוטה של הברייתא, אך הוא מוסיף לכך חידוש גדול ביחס לאותם דינים ידועים ומקובלים. כדי ליישב את הברייתא שלפנינו לפי פרשנותו המחודשת, הוא מוכרח לפתח מושג חדש, דהיינו שדין הבית זהה לדין העיירה, ואותו המרחק האפשרי בין שתי עיירות אפשרי גם בין בית לעיירה. יש לשים לב לכך שחידוש מושגי זה 'נולד' מעימות ומברייתא מוקשה, והפירוש המחודש והרחוק מעט שלה הוביל לחידוש הלכתי.<sup>87</sup> וכך, לפי רשב"ם העימות הוביל אך ורק לתיקון נוסח, ולא מעבר לכך, ומי שלא הכיר מעולם את הברייתא, לא עמד על הקושיה ולא היה מודע לתירוץ, ועל כן לא יחסר לו דבר בידע ההלכתי בהלכות עירובין. לעומת זאת לפי רבנו תם אי ההיכרות עם התירוץ יגרום להבנה שגויה

86 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 ומאשרו לפנינו וקודמי קדומין ישנים ומיושנים לא יעידום ולא פירושי רבינו חננאל נאמנין. ויהיו דברי אלה קרובים לכל יראי השם לבלתי ישבשו הספרים למחקם ולא לעשות לאו היין והיין לאו. וכ"ש שמתוך סברת האדם לא יסתור שמועתו וסברת התלמוד כי מתוך שלא נודע טעמם [של ראשונים] לא עמדו האחרונים בשמועתם כאשר אפרש לך בזה הספר...'.<sup>87</sup>

87 אמנם רבנו תם בתוספות, סוכה ג ע"ב, ד"ה 'ואין עושין', מזכיר ראייה נוספת לשיטתו, מן ההקבלה לשיטת חייא בר רב, אלא שהקבלה זו איננה הכרחית, כפי שעולה מן התוספות בעירובין נז ע"א, ד"ה 'רב הונא', שם מניח ר"י הזקן בפשיטות שאין הקבלה בין רב הונא לחייא בר רב. נראה אפוא שנתון זה לא היה 'מוליד' את שיטת רבנו תם, אלא שלאחר ששיטה זו עלתה, הרי שהדבר עלה כמעין סיוע לה.

בהלכות קרפף. חשיבותו של העימות אינה מסתכמת בעצם הסרתה של הקושיה אלא בלקח החדש המתקבל מתירון הסתירה. גם כאן, כמו בדוגמה הקודמת, ניתן לראות את כוח החידוש הגדול של בעלי התוספות.

גישה זו יכולה להתפרש יפה על רקע התאוריה שהצגנו לעיל. מכיוון שדבריהם של התוספות אמורים להשתלב בתלמוד עצמו, הרי שאף על בסיס קושייתם שלהם ניתן לחדש דינים והלכות. הם עצמם לא חידשו כביכול דבר, ורק הסתירה הקיימת בתלמוד מעידה על נכונותו של חידושם, שמטרתו אינה אלא ליישב את דברי התלמוד אלה עם אלה. 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 אינם מחדשים כביכול דבר אלא רק מתקנים את דברי התלמוד כדי שיתקיימו בהרמוניה.

מתפיסתם זו של בעלי התוספות, תודעה עצמית של 'הערות שוליים' לתלמוד, נובעים באורח פרדוקסלי שני צדדים מנוגדים: הצד האחד, מבטא לכאורה שמרנות אצל בעלי התוספות ביחס לראשונים אחרים, דבר שבא לידי ביטוי בצורת הכתיבה המזכירה את הקונטרסים של רש"י, ולא ספר בפני עצמו, וכן שלילת הנחות ביקורתיות השכיחות בבית המדרש הספרדי. ברם, מהצד האחר, מכאן גם העזתם של בעלי התוספות לחדש חידושים שרק בעלי התלמוד עצמו היו רגילים לחדש.<sup>88</sup>

## ד. סיכום

במאמר זה ניסינו להתחקות אחר כמה תכונות ספרותיות אופייניות של ה'תוספות' על התלמוד. העלינו את הטענה, שבעלי התוספות ראו בחיבור ה'תוספות', בניגוד לחיבורים אחרים שיצאו מתחת ידם (יראים, ראב"ן, ראבי"ה, רא"ש ועוד), ובניגוד למחברים אחרים בני התקופה (רמב"ם, ראב"ד, בעל המאור ואחרים), לא חיבור חדש ועצמאי, אלא חיבור הנספח לתלמוד ומציג לו הערות שוליים או השלמות. כך ביקשנו להסביר את הדמיון הסגנוני לתלמוד, דמיון המתגלה בתכונות כמו הביטוי התמציתי, הקצרנות המופלגת, הקושיות הדומות או וי"ו החיבור הפותחת את דבריהם. כך גם הסברנו, מן הצד ההפוך, את השימוש המופלג בחידוש ובסברה

88 קשה למצוא אמירות מתודולוגיות ישירות אצל בעלי התוספות, אך הגדרה יפה לאופיו של החידוש 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, יט) "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'.

שכמותו מצינו רק בתלמוד גופו, ויישבנו זאת בכך שבעלי התוספות שירתו את התלמוד ואת תפיסתו ההרמונית והשלימהו במקומות הנצרכים. לאור זאת מובן היטב המונח 'תוספות', שמשמעותו הערות או השלמות (כפי שמופיע רבות בפירושו של רש"י). הן מופיעות כ'נספח' לטקסט העיקרי, שבמקרה זה הוא כמובן התלמוד הבבלי.

אכן, דווקא בתכונתם זו של בעלי התוספות, דהיינו ההיטמעות בתלמוד, דווקא בה נעוץ לדעתי, באופן פרדוקסלי, ההבדל העיקרי בין ספרות התלמוד לספרות התוספות. בניגוד לתלות עמוקה זו של התוספות בתלמוד, אם נבחן את היחס בין התלמוד למשנה נמצא כי אין באן יחס בין טקסט עיקרי לפרשנותו. התלמוד אמנם יוצא מן המשנה אך גם מפתח דיונים הלכתיים, עיוניים, אגדתיים וכיוצא באלה, דגמים שאינם מצויים בספרות התוספות כלל, ולכן הוא חיבור העומד לעצמו. בניגוד לכך יש לראות את ה'תוספות' בעיקר כהערות, השלמות והארות לתלמוד. תפיסה זו, כאמור, לא באה חלילה להמעיט בערכה של ספרות זו, וכפי שראינו, דווקא היא נותנת לה את כוחה העצום לחדש וליצור בדומה לתלמוד גופו.