

הגמרא ועריכתה*

במאמרנו הקודם ('צהר' טו) עסקנו בשאלה עקרונית שעלתה בדיון סביב שיטת הירבדים - 'שאלת הפער בין מקור ובין פרשנותו. כפי שכתבנו שם, שאלה זו בעצם אינה נובעת מתוך שיטת הירבדים, אך הובלטה על ידה. כעת ניכנס לעניין המרכזי שבו עוסקת שיטה זו - אופן עריכת הגמרא. גם בעניין זה יש ברכה רבה בעצם העלאת הנושא לדיון. אנו מקדישים את רוב זמננו ללימוד הגמרא, אך מקדישים מעט מאוד תשומת לב, לבירור מהי הגמרא וכיצד נערכה. ודאי שעיקר תשומת הלב אכן צריכה להיות מופנית אל התכנים עצמם; אך עדיין דומה שאי אפשר להתעלם לגמרי מצדדים אלה. ולעתים הבנת העריכה יכולה גם לתרום ללימוד עצמו.

א. המודעות לעריכת הגמרא

נביא דוגמאות בודדות לחידוד המודעות לעריכת הגמרא, ונראה כיצד ניתן להיעזר בעניין זה כדי לפתור קשיים שונים במהלך הלימוד; וישמע חכם ויוסף לקח, ליישם עקרונות אלה גם במקומות נוספים.

1. עריכת הסוגיות

דוגמא פשוטה לעריכה, נביא מסנהדרין (לג, א):

דיני ממונות מחזירין כו'. ורמינהו: דן את הדין, זיכה את החייב חייב את הזכאי, טימא את הטהור, טיהר את הטמא - מה שעשה עשוי, וישלם מביתו!
אמר רב יוסף: לא קשיא: כאן - במומחה, כאן - בשאינו מומחה...
רב ששת אמר: כאן - שטעה בדבר משנה, כאן - שטעה בשיקול הדעת...
רב חסדא אמר: כאן - שנטל ונתן ביד, כאן - שלא נטל ונתן ביד...

הגמרא עומדת על סתירה לכאורה בין שתי משניות. אחר כך באות שלוש תשובות של אמוראים, המתרצים את הקושיה באופנים שונים. יש להניח ששלושת האמוראים: רב יוסף, רב ששת ורב חסדא, שאלו כל אחד את השאלה בנפרד, איש איש בבית מדרשו, וענו עליה שלוש תשובות שונות. עורכי הגמרא לא הסתפקו בציטוט גרידא. הם לא העתיקו את הקושיה של רב יוסף ואת תירוץ, ואחר כך את אותה הקושיה מפיו של רב ששת ואת תירוץ וכו', אלא ערכו את האמירות לכלל סוגיה אחת - הם הביאו את הקושיה פעם אחת בפתחה, ואחריה הביאו את שלושת התירוצים השונים. בכך הם איחדו את המימרות הנפרדות, לכלל סוגיה שלמה אחת.

ההבנה הזו, שיש כאן עבודה של עריכה, ולא רק ציטוט של דברי האמוראים בזה אחר זה, היא בעלת משמעות. כך למשל, הר"ף בסוגיה פוסק כרב חסדא, בנימוק ש"הכי מסקנא דשמעתא". אם הבאת הדעות בגמרא היתה אקראית, ציטוט של אמירה ועוד ציטוט של אמירה, הרי אין כל משמעות לכך

* ברצוני להודות לאחי הרב עזריה, שהעמידני על מקורות רבים בעניין זה.

שאמורא מסוים מופיע בתחילה ואחר מופיע בסוף. הרי"ף סובר, שהעורכים לא הביאו את הדעות כציטוטים אקראיים, אלא סידרו את הסוגיה באופן מדויק ומכוון; ולפיכך, אם הם בחרו להביא את דברי רב חסדא בסיום הסוגיה, הרי שזוהי המסקנה, וכדעה זו הוא פוסק להלכה.

לעתים, פעולת העריכה היא משמעותית יותר. קורה לעתים, שבסוגיה מופיעה שאלה של אמורא מדור מאוחר, ועליה ניתנת תשובה של אמורא מדור מוקדם יותר. רש"י (עבודה זרה עא, ב, ד"ה אבל) מתייחס למקרה כזה:

...ואי קשיא, אביי ורבא היכי מיתרצי אתקפתיא דאמימר, הא אינהו הוו קשישי מיניה טובא?
- לא תיקשי, דהא במסכת בכורות תרצינהו אביי ורבא להנך שינויי אליבא דרבי יוחנן... וקבעוה בעלי תלמוד כאן, אמילתיה דאמימר.

כלומר, שה"דו שיח" המופיע בגמרא שם, לא התקיים כפשוטו. אביי ורבא לא תירצו את השאלה שנשאלה על אמימר. אביי ורבא אמרו את דבריהם בסוגיה אחרת, ודבריהם הובאו שוב בסוגייתנו, על ידי עורכי הגמרא, שמצאו שיש בהם גם תשובה לשאלה המאוחרת. לעורכים לא היה חשוב דווקא הסדר ההיסטורי, שהרי הגמרא איננה ספר היסטוריה, אלא משא ומתן לבירור ההלכה, ולפיכך הם סידרו את המימרות לא כתייעוד של דו שיח ממשי שהתקיים בבית המדרש, אלא יצרו כאן מעין דו שיח, בין דורות שונים, בכדי ליצור את המשא ומתן המברר את הסוגיה.

2. עריכת המימרות

לעתים, העריכה מתבטאת לא רק בסידור המימרות ובשילוב קטעי ה"סתמא" ביניהן, אלא אפילו המימרא עצמה היא ערוכה - העורכים הוסיפו על לשונו של התנא או האמורא כמה מילים, כדי להוסיף נימוק, ביאור וכדומה. בעלי התוספות מעירים על תופעה זו בכמה מקומות¹, וכגון במסכת מגילה (י, א ד"ה דכולי עלמא). הגמרא שם מעלה שתי אפשרויות בדעת ר' אליעזר, האם קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא או לא. בעלי התוספות מקשים: והרי הדבר מפורש בדברי ר' אליעזר במסכת חגיגה (ג, ב):

כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי... הלכתא למשה מסיני, עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. מה טעם? הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל, מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא...

ואם כן, מדוע הגמרא במגילה מסתפקת בדעתו? ועונים בעלי התוספות:

ותירץ רבינו תם, ד"מה טעם" דהתם - גמרא הוא דקאמר לה, ולא מילתא דרבי אליעזר היא. ותדע, דהא במשנה דמסכת ידים (פ"ד מ"ג) דתניא מילתיה דרבי אליעזר, לא תנא לה. דהיינו, שר' אליעזר אמר רק את הדין, "עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית", והגמרא בחגיגה הוסיפה בדבריו את הנימוק: "מה טעם... מפני שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא". מכיוון שאין אלו דבריו של ר' אליעזר עצמו, מסתפקת הגמרא במגילה, האם אכן זוהי דעתו. דוגמא חדה יותר לעניין זה, שבה אין הגמרא מוסיפה רק נימוק, אלא מנסחת מחדש את כל האמירה,

1. עיי שבת י, ב ד"ה שאני (וכתבו שם "וכן יש בכמה מקומות"); עירובין ט, א ד"ה לרשב"ג; יומא מ, ב סוד"ה ועשהו; בבא קמא יט, א ד"ה רב אשי; בבא מציעא קיב, א ד"ה אומן; שבועות כה, א ד"ה ושמואל; חולין לב, ב ד"ה ואמרינן; חולין פ, ב ד"ה דכמה; נדה לד, ב ד"ה כי קמיבעיא ליה.

ניתן לראות במסכת סנהדרין. הגמרא בדף כג, א אומרת:
 והאמר רבי אלעזר: לא שנו אלא מלוה, אבל לווה - כופין אותו ודן בעירו.
 דהיינו, שהמלווה רשאי לדרוש לדון בפני בית דין אחר, ואילו הלווה אינו יכול להטריח את המלווה
 ללכת ולדון בפני בית דין אחר, אלא חייב לדון עמו בעירו. לעומת זאת בהמשך המסכת (לא, ב)
 אומרת הגמרא:

אמר ר' יוחנן: התוקף את חברו בדין, אחד אומר נדון כאן ואחד אומר נלך למקום הוועד, כופין
 אותו וילך למקום הוועד. אמר לפניו רבי אלעזר... אלא כופין אותו ודן בעירו...

ובהמשך:

אמר אמימר, הילכתא: כופין אותו וילך למקום הוועד.
 אמר ליה רב אשי לאמימר: והא אמר רבי אלעזר: כופין אותו ודן בעירו!
 הני מילי היכא דקאמר ליה לווה למלוה; אבל מלוה - עבד לווה לאיש מלוה.
 לפי גמרא זו, רבי אלעזר לא חילק בין מלוה ללווה, אלא אמר באופן כללי "כופין אותו ודן בעירו",
 ולפיכך מקשה רב אשי, שדין זה סותר את דברי אמימר, שניתן לכפות דיון בעיר אחרת. רק מתוך
 הקושיה מתרצת הגמרא שיש לחלק בין המלוה ללווה - המלווה יכול לדרוש דיון בעיר אחרת, ואילו
 הלווה אינו יכול לדרוש זאת. ולכאורה הדברים תמוהים מאד, שהרי בדף כג, א חילוק זה מופיע
 במפורש בדברי ר' אלעזר עצמו.

נראה ברור, שאכן דברי ר' אלעזר במקורם היו אמירה כללית, כפי המופיע בדף לא: "כופין אותו ודן
 בעירו", ללא פירוט האם מדובר במלווה או בלווה. רק לאחר קושיית רב אשי והתירוץ, הסיקה
 הגמרא, שכונת ר' אלעזר היתה ללווה דווקא. הניסוח שבדף כג, א הוא מעובד, על פי מסקנה זו.
 כאשר עורכי הגמרא היו צריכים להביא את דברי ר' אלעזר במקום נוסף, העדיפו שלא להביא אותם
 בנוסח המקורי, שאינו מבואר, אלא ניסחו אותם מחדש, על פי מסקנת הסוגיה בדף לא, שדווקא
 את הלווה כופין ודן בעירו.

וכך כותב הגרי"ב (ר' יהודה בכרך), בהגהותיו המודפסות בסוף המסכת (כג, א):
 "והא אמר ר' אלעזר..." - הוא בסוף פרקין, לא, ב. ושם לא נמצא זה הלשון, רק הגמרא מתרץ
 לדברי ר' אלעזר הכי... אבל כן דרך הש"ס, מאחר שכוונתו כן הוה, כאמר להדיא כן.²
 והוא מביא עוד דוגמאות לדבר, עיין שם.

הדברים עשויים להיראות לנו תמוהים - כיצד זה עורכי הגמרא מוסיפים בדברי תנאים ואמוראים,
 ואף מנסחים אותם מחדש תוך שאינם מקפידים להביא אותם כלשונם? אולם לכשנתבונן, אין זה
 תמוה כלל. גם אנו כיום נוהגים לא פעם באותו האופן - כאשר אנו מביאים את "דעת הרמב"ם"
 בעניין מסוים, האם אנו מצטטים אותה בדיוק בלשונו של הרמב"ם? לרוב אנו מסכמים את דעתו
 בלשונו שלנו, ואף יוצרים מדבריו כלל, וכדומה. לא פעם, כאשר ישנה התלבטות בכוונת הרמב"ם,
 אנו מנסחים את "שיטת הרמב"ם" על פי הנראה לנו מוכח בכוונת דבריו, אף שאנו מודעים לעובדה,
 שיש גם אפשרות לפרש אחרת. וכך בדיוק נהגו עורכי הגמרא - כאשר נראה להם הכרחי פירוש מסוים
 בדברי קודמיהם, לא נמנעו מלהכניס אותו בתוך המימרא, כדי להבהירה ולפרשה כפי הבנתם.³

2. כלומר: מאחר שכוונתו של ר' אלעזר היתה כך, הרי זה כאילו הוא אמר זאת במפורש.

3. עיין במאמרנו הקודם ('צהרי' טו), שם הארכנו בשאלה האם רשאים אנו במקרים כאלה להציע פירוש אחר למימרא.

ב. ה"סתמא דגמרא"**1. טענת "שיטת הרבדים" - איחור הסתמא**

החידוש העיקרי שב"שיטת הרבדים", הוא ההפרדה החדה בין המימרות ובין הסתמא דגמרא, והגדרת שני מרכיבים אלו כרבדים היסטוריים שונים. הדברים הופיעו בהרחבה במאמרו של הרב דוד אלישיב (להלן: הרד"א) בגיליון טו של צהר, ולפיכך נשתמש במאמר זה כמקור מרכזי לדיון בשיטה⁴. נתמזת את הטיעון של בעלי שיטה זו, כפי הבנתי:

בין הסתמא ובין המימרות, ישנם מספר הבדלים, שהבולטים בהם הם:

- * עצם העובדה שהמימרות מופיעות בשם אומרן, ואילו הסתמא מופיעה ללא שם.
- * המימרות הן בדרך כלל בעברית, ואילו הסתמא היא בדרך כלל בארמית.
- * המימרות הן בדרך כלל פסקניות, קובעות הלכה למעשה או נותנות פירוש מסוים למשנה, ואילו הסתמא עוסקת במשא ומתן, קושיות ותירוצים סביב המשניות והמימרות.
- * המימרות עוסקות בדרך כלל במקרים מוגדרים, ואילו הסתמא דנה במושגים כלליים ומופשטים; פעמים רבות, הסתמא נוטלת את אותם המקרים שבמימרא, ומכלילה אותם לכדי עיקרון מופשט. מתוך הבדלים אלה, טוענים בעלי שיטת הרבדים, שהמימרות והסתמא מקורם בשתי תקופות שונות: המימרות שבתלמוד מקורן בדורות האמוראים, ואילו הסתמא היא בדרך כלל מאוחרת, מסוף תקופת האמוראים ומתקופת הסבוראים.

2. הבדל תוכן ולא הבדל תקופה

ברצוני להעלות הסבר שונה לתופעת הסתמא, ולהבדלים שבינה לבין המימרות. אקדים ואומר, שכדרך יושבי בית המדרש, תשומת הלב שלי בלימוד הגמרא מתמקדת בעיקר בתוכן, ולא בצורה החיצונית. משום כך, איני מתיימר לקבוע מסמרות בסוגיה זו, שפתרונה מצריך לימוד של מרחבי השי"ס תוך התמקדות בשאלת העריכה. אף על פי כן, ברצוני להציע הצעה המסתברת לעניין להסבר העניין.

נראה, שגם הסתמא וגם המימרות הן דברי האמוראים, שנאמרו באותן התקופות, והעורכים אספו את כל הדברים הללו שעברו במסורת בבתי המדרש, וסידרו אותם יחד. ההבדל בין הסתמא ובין המימרות הוא הבדל באופיים של התכנים, ולא דווקא הבדל בתקופה ההיסטורית. כפי שאמרנו, המימרות הן בדרך כלל קביעות, פסיקות הלכה או פרשנויות למשנה, ואילו הסתמא היא המשא ומתן, השאלות והסברות שהביאו את האמוראים לקבוע קביעות אלה. בבתי המדרש היו דיונים, שהובילו למסקנות. את המסקנות תמצתו וניסחו בצורה מדויקת, בלשון הקודש, והעבירו אותן לדורות הבאים בשם אומרן; ואילו את הדיונים העבירו בצורה חיה וחופשית יותר, בלשון הדיבור הארמית, ולרוב ללא ציון שם הדוברים. מתוך כך גם נובע ההבדל, ולפיו המימרות עוסקות במקרים מוגדרים, ואילו הסתמא בכללים מופשטים; שכן הפסיקה מנוסחת כמקרה מוגדר, ואילו הדיון שסביבה חושף את העקרונות המופשטים העומדים בבסיס הפסיקה.

להמחשה, הדבר דומה לספר הבית יוסף וספר השולחן ערוך. חוקר שיתבונן בשני הספרים, ימצא הבדלים גדולים ביניהם - בלשון, בסידור, ובעיקר באופי הדיון; ויגיע לכאורה למסקנה, שאין שום

4. היכרותי עם השיטה אינה מסתמכת רק על מאמר זה, ולפיכך לא כל מה שאביא בשם "שיטת הרבדים" מופיע במאמר, ומבטא בהכרח את דעתו האישית של הרב אלישיב.

קשר ביניהם, ומקורם בשני מחברים שונים מתקופות שונות. כל זאת, בעוד שכידוע לכולנו, שני הספרים הללו ניתנו מרועה אחד. ההבדל הגדול ביניהם, נובע מהבדל במגמה - הבית יוסף מקיף את הדיונים בהרחבה, ואילו השולחן ערוך מתמצת את הפסיקה למעשה. וכך במקביל, הסתמא והמימרות, מקורן באותה התקופה ובאותם בתי המדרש, אלא שמגמתן היא שונה, ומכאן ההבדלים הרבים. אמנם מסתבר בהחלט, שבמהלך הדורות, הוסיפו האמוראים המאוחרים עוד דיונים ומשפטים למשא ומתן המקורי; אך ביסודו, המשא והמתן מקורו באותם הדורות שבהם נאמרו המימרות. כפי שבחלק המימרות, יש מימרות של ראשוני האמוראים, ואחריהן נוספו בסוגיה עוד מימרות של אמוראים מאוחרים יותר, כך גם בחלק המשא והמתן - יסודו הוא בדורות הראשונים, ואחר כך נוספו בו עוד דיונים במשך הדורות.⁵

לאחר שהצגנו דרך חליפית להתמודד עם טענותיה העיקריות של שיטת הרבדים, נתבונן בכמה ראיות נוספות לגישה זו.

3. קיומה של סתמא קדומה

ראשית, יש לשים לב, שהטענה שה'סתמא' היא מאוחרת, אינה פשוטה כלל ועיקר. בקריאה פשוטה של הגמרא, הלומד רואה את הסתמא משולבת בין המימרות, ומהווה חלק בלתי נפרד מן הסוגיה. פעמים רבות מאד, למשל, מופיעה שאלה סתמאית, ועליה תשובה בשמו של אמורא. במקומות אלה, טוען הרד"א, "נראה לומר שקדמה מימרת האמורא, והשאלה נוספה אחר כך, כהצעה ופתיחה לדברי האמורא". אלא שכמובן, אין זו פשטות הדברים. אף שתופעה מעין זו אפשרית, וכפי שכתבנו לעיל, שלעתיים הסוגיה ערוכה באופן שאינו דו שיח מקורי - הרי שאין זו הקריאה הראשונית, וצריך סיבה חזקה כדי לומר זאת. וודאי שיש בכך דוחק לא קטן, לומר כך על סוגיות כה רבות בשי"ס, בניגוד לקריאה הפשוטה של הגמרא.

במקומות מסוימים, אין זו רק פשטות הקריאה, אלא מתוכן הדברים מוכח, שהמימרא אינה עומדת בפני עצמה, אלא היא מגיבה על דברי הסתמא שקדמה לה. נביא מעט דוגמאות לכך:

א. במסכת סנהדרין (מא א) אומר רב חסדא, שסתירה בין דברי העדים פוסלת את העדות רק אם הסתירה היא בפרט ששייך לגוף העברה, ולא בפרטים צדדיים שהיו במקום המעשה. מקשה על כך הגמרא:

תא שמע: מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנה.

אמר רמי בר חמא: כגון שעקץ תאנה בשבת, דעלה קא מיקטיל.

והא תניא: אמרו לו תחת תאנה הרגו!

אלא אמר רמי בר חמא: כגון ששפדו בייחור של תאנה.

יש כאן קושיה סתמאית, ורמי בר חמא עונה עליה. לאחר מכן באה קושיה סתמאית נוספת, ואז חוזר בו רמי בר חמא, ומפרש פירוש אחר. הרי להדיא, שהקושיות הסתמאיות הן ציטוט מבית מדרשו של רמי בר חמא, שהרי מחמת הקושיה רמי בר חמא חזר בו, ואין זו תוספת מתקופה מאוחרת יותר.

5. מסיבה זו, איני מסכים עם דרך הלימוד של שיטת הרבדים, שבה לומדים בסוגיה את 'רובדי' המימרות ולאחריו את 'רובדי' הסתמא. הדבר מבוסס על ההנחה, שהסתמא מאוחרת למימרות; בעוד שלפי הדרך שהצעת, אין ביניהם הבדל תקופתי, והמימרות לא בהכרח קדמו לסתמא. אדרבה - לפי דרכנו, לימוד כזה דומה למי שילמד קודם את השו"ע ואח"כ את הבי"י, כשכמובן הסדר ההגיוני הוא הפוך.

על שאלה זו ענה לי הרב ד"ר פינחס היימן, שגם במקרה זה הסתמא היא מאוחרת. בתלמוד היו תחילה רק שני הפירושים של רמי בר חמא, ובעלי הסתמא התקשו בכך, מדוע רמי בר חמא פירש שני פירושים שונים. לשם כך הם הוסיפו את הקושיה הסתמאית, ולדעתם הקושיה מן הברייתא הזו היא שגרמה לכך שרמי בר חמא חזר בו. אין זה ציטוט אותנטי מבית המדרש של רמי בר חמא, אלא ניסיון מאוחר לשחזר מה נאמר בבית מדרשו. כמובן, תירוץ כזה הוא דחוק מאד, ואין זו פשטות הדברים.

ב. במנחות (נה, א) הסתמא דגמרא מתקשה בביאור ברייתא, שיש בה לכאורה סתירה בין הרישא לסיפא, ולמסקנת הגמרא מעמידים את הברייתא באוקימתא: "רישא דליכא כהן, סיפא דאיכא כהן". וממשיכה הגמרא:

אמר רב פפא, שמע מינה - דחקינן ומוקמינן מתניי בתרי טעמי, ולא מוקמינן בתרי תנאי. דהיינו - מן הדיון הסתמאי, מסיק רב פפא, שעדיף להידחק ולהעמיד את הרישא והסיפא בשני מקרים מציאותיים שונים, מאשר להעמיד אותן כשתי דעות חולקות. הרי להדיא, שהדיון הסתמאי קדם לרב פפא, ורב פפא מסיק ממנו מסקנה.

ג. ביבמות (סה, א) הגמרא דנה באשה שנתגרשה כמה פעמים, מחמת שלא ילדה לבעליה: איבעיא להו: נישאת לרביעי והיו לה בנים, מהו דתיתבעיה לשלישי?⁶

- אמרינן לה: שתיקותיך יפה מדיבוריך, דמצי אמר לה: אנא אדעתא דהכי לא גרשתיך. מתקיף לה רב פפא: אי איהי שתקא, אנן מי שתקינן? נמצא גט בטל ובניה ממזרין!

- אלא, אמרינן: השתא הוא דברייתא.

הרי מפורש, שהדיון הסתמאי קדם לרב פפא, ורב פפא מתקיף את התשובה הסתמאית. הרד"א מודה, שאכן ייתכנו מקרים של סתמא מוקדמת, אך הוא טוען שאלו מקרים נדירים וחריגים, והרוב המכריע של הסתמא דתלמודא הוא מאוחר. אך לענ"ד, אחר שאנו מוצאים מקרים ברורים כאלה, אין עוד סיבה להניח ששאר הסתמא היא מאוחרת. כאמור לעיל, הקריאה הפשוטה במקומות רבים מאד בש"ס היא, שהסתמא היא מוקדמת. הסיבה להוציא את הדברים מפשוטם, ולטעון שאלו הוספות מאוחרות, היא לשון ואופיין, כפי שהבאנו לעיל, דהיינו שהסתמא שונה בלשונה ובאופייה מן המימרות. אך אם אנו מוצאים פסקאות המנוסחות באותם לשון וסגנון סתמאיים, והן מוקדמות בבירור, הרי זה מוכיח, שסגנון לשון וחשיבה זה שימש גם בדורות האמוראים. ואם כן, אין עוד סיבה לאחר את שאר הפסקאות הסתמאיות ולשבש את הקריאה הפשוטה של הגמרא, ויש לחפש סיבה אחרת לשינוי הלשון והסגנון, וכדלעיל בהצעתנו.

ג. 'בחינת הנכונות' ו'בחינת החידוש'

הרד"א מבחין בין שתי צורות של קושיות בגמרא: קושיה על עצם נכונותו של התוכן, מסוג "מיתביי", "ומי מצית אמרת הכי" וכדו', ושאלה התמהה מה החידוש שבדברים, כגון "פשיטא", "למה לי למיתניי" וכדו'. הוא טוען, ששתי הגישות אינן עולות בקנה אחד, ובלשונו:

קשה לשער שאותם אמוראים אשר נהגו להגיה רבות את נוסח המשנה, ולשנות באופן משמעותי את תוכנה והלכותיה, הם אלה שינקטו בעת ובעונה אחת, כלפי אותה משנה, גם גישה קיצונית הפוכה, ויצדיקו באופן שיטתי את המשנה על ניסוחיה ותוכנה.

ומתוך כך, הוא קובע, ששני סוגי הקושיות שייכים לתקופות שונות. האמוראים הלכו בדרך של

6. תתבע ממנו את כתובתה, שהרי הוכח שאינה עקרה.

'בחנית הנכונות', ואילו הסבוראים - בדרך של 'בחנית החידושי'. עוד הוא טוען, ש'בחנית החידושי' מוצגת כמעט תמיד על ידי הסתמא דתלמודא; ומתוך כך יש ראייה לדרכו, שהסתמא היא מאוחרת. אולם לכשנתבונן, אין הדברים פשוטים כלל. אכן לפי התרשמותי, 'בחנית החידושי' מופיעה בדרך כלל כדיון סתמאי. אך לאידך גיסא אין עקביות, ו'בחנית הנכונות' מופיעה לעתים בסתמא ולעתים בשם אמוראים. כך למשל "ורמינהו" - לעתים התשובה לקושיה הזו היא בשם אמוראים, אך פעמים רבות מאד התשובה היא סתמאית. וכך גם לגבי לשונות נוספות שהוא מונה שם כמאפיינים את "בחנית הנכונות", כגון "הא גופא קשיא", "מיתביי וכדו".

ממילא, אין עוד מקום לטענה, ש"קשה לשער שאותם חכמים נקטו בשתי הגישות", שהרי אנו רואים להדיא, שהסתמא, שדווקא לדעתו מייצגת תקופה אחת (מאוחרת), יש בה גם את 'בחנית הנכונות' וגם את 'בחנית החידושי', ושתי הגישות התקיימו באותה התקופה.

גם בסברה, איני רואה שום הכרח להנחתו, ולעני"ד שתי הגישות הללו יכולות בהחלט לדור בכפיפה אחת. האמוראים קיבלו את המשנה כספר מדויק שאין בו ייתור, ולפיכך דקדקו בלשונה ככל יכולתם, בשאלות כגון: "פשיטא", "למה לי למתניי", וכדו'. אך אין זה סותר כלל, שגם יקשו לעתים קושיות על המשנה, כגון "הא גופא קשיא" וכדו'. האם משום האמונה בדיוקה של המשנה, צריכים האמוראים לעצום את עיניהם במקום שמתעורר קושי? נשווה זאת לדרך הלימוד שלנו - אנו מדקדקים מאד בלשונו של הרמב"ם למשל, ומדייקים את כוונתו מייתור לשונו. אך אין זה מונע מאתנו גם להקשות לעתים קושיות על דבריו, מדוע פסק כפי שפסק, וכיצד הדברים מתיישבים עם הגמרא וכדו'. העמדת שתי הגישות כמנוגדות, שאי אפשר שתתקיימנה באותה התקופה, היא ראייה חד ממדית, בעוד שהמציאות היא הרבה יותר מורכבת.

העובדה ש'בחנית החידושי' מופיעה בדרך כלל בדיון סתמאי, מוסברת יפה לפי הצעתי דלעיל - סוג זה של שאלות ותשובות, אין בו בדרך כלל מסקנות להלכה, אלא זהו משא ומתן תיאורטי, מדוע התנסחה המשנה באופן מסוים. ולפיכך, סוג זה שייך לחלק המשא ומתן, שעבר בבתי המדרש באופן של סתמא ולא באופן של מימרא.⁷

7. הרד"א טוען להבדל מהותי נוסף בין הבחניות, והוא, ש'בחנית הנכונות' מובילה לעתים לדחיית המשנה או פרשנות מחודשת שלה, בעוד ש'בחנית החידושי' מגיעה תמיד למסקנה של הצדקת נוסח המשנה. אך גם זה מובן מאד - כאשר יש לנו קושיה על סברת הרמב"ם או על מקורו, יש ערך להעלות את הקושיה, גם אם לא נמצא לה פיתרון, ונישאר בצ"ע. ואילו דיוק לשוני, ייתור וכדו' בלשון הרמב"ם, ערכו הוא רק כאשר יש לנו הסבר לייתור זה, שאז הוא מוסיף לנו הבנה בדברים, ובדרך כלל אין טעם להציגו בפני עצמו, כל עוד אין אנו "מתרצים" אותו ומבינים את משמעותו. נתייחס בקצרה לראיות הנוספות שמביא הרד"א לאיחורה של "בחנית החידושי":

א. היעדרן של שאלות כאלה בירושלמי - אם הדבר נכון, הרי זה מצביע על הבדל בין בתי המדרש של בבל ושל ארץ ישראל, אך אין זה מוכיח הבדל בין התקופות בבבל. ייתכן גם, שההבדל הוא רק הבדל בעריכה, כלומר שגם בארץ ישראל נשאלו שאלות אלה, אלא שעורכי הירושלמי לא ראו צורך להכניסן לתוך התלמוד, והם הכניסו רק את הדיונים מסוג 'בחנית הנכונות'. גם אם נאמר שזה הבדל בין תקופות, הרי יש לזכור, שהירושלמי מקיף רק דורות מעטים, וייתכן

מאד, שבתוך תקופת האמוראים בבבל, לאחר חתימת הירושלמי, החלו הקושיות מסוג 'בחנית החידושי'.

ב. קושיות אלה אינן הכרחיות (לדעתו), וניתן לתרצן בתירוצים חלופיים - גם הרבה מן הקושיות של 'בחנית הנכונות', ניתן לתרצן בתירוצים חלופיים, בוודאי לפי דרכו של הרד"א, התומך באפשרות לפרש את המשנה שלא כפי שפירשה הגמרא. אין כאן הבדל בין סוגי הקושיות, אלא בין כלי החשיבה של האמוראים לבין כלי החשיבה שלנו.

ד. עדותו של רב שרירא גאון

הרד"א דן בדברי רב שרירא גאון באיגרתו, ומוצא בה מספר נקודות מחודשות:
 1. עריכת התלמוד אינה פעולתו של דור אחד, אלא התלמוד נערך "דרא בתר דרא", וממילא יש בו רבדים היסטוריים שונים.
 2. רב אשי ורבינא שהם "סוף הוראה", אינם רב אשי הידוע וכן דורו רבינא הראשון, אלא רב אשי ורבינא האחרון, שחיו כשמונים שנה מאוחר יותר.
 3. יש בתלמוד סוגיות שנוספו על ידי הסבוראים.
 נקודות אלה, יוצרות לדעתו "מחלוקת יסודית", ושיטת רש"י "שונה תכלית שינוי" משיטת רש"י, הסובר שרב אשי ערך את התלמוד. בדעת רש"י כותב הרד"א:

לאחר שאיסתתם תלמודא רבנן סבוראי הוסיפו פירושי... לתוך התלמוד. בכך הם המשיכו את פעולת יצירתו של התלמוד.
 ומכאן הוא עובר למסקנה:

אחוז ניכר מהחומר התלמודי, ואף אולי רוב התלמוד הוא חומר שאינו נקוב שם, היינו חומר סתמאי. **טענתנו היא שרובו של החומר הסתמאי הוא הוספות שהוסיפו אחרוני האמוראים ורבנן סבוראי לתוך התלמוד**⁸.

לעני"ד, מסקנה זו היא הפלגה יתרה, שאין לה על מה שתתבסס בדברי רש"י, ואדרבה, היא נסתרת מתוך דבריו:

שתי הנקודות הראשונות, אינן שייכות לטענת איחור הסתמא, שכן הן עוסקות בעריכת התלמוד בתקופת האמוראים, ולא בתקופת הסבוראים. גם אם נאחר את חתימת התלמוד בכשמונים שנה, אין זה קשור לטענה שהסתמא נוספה על ידי הסבוראים, שהרי הם חיו לאחר אותן שמונים שנה. וכך הבהיר לי הרד"א, שכוונתו בנקודות אלה היתה לגבי עצם עריכת התלמוד, ולא בא להוכיח מכאן על איחור הסתמא.

לגבי הנקודה השלישית - רש"י אמנם מזכיר שישנן הוספות סבוראיות בתלמוד, אך לעני"ד ברור מלשונו, שאלו הוספות מועטות ביחס. זו לשונו (עמ' 69-71):

...ואיקרו הנהו רבואתא רבנן סבוראי, וכל מאי דהוה תלי וקאייס פרשוה רבנן, כגון רב רחומי ורבה יוסי, ורב אחא מיבי חאתים, דאמרינן ב"המביאי"⁹... ורב ראבאי מרוב, דמפרש בסנהדרין¹⁰... וכמה סבארי קבעו בגמרא אינון ורבנן דבתריהון נמי... ונקיטנן מן ראשונים, דגמארא דריש האשה נקנית... רבנן סבוראי בתראיי תרצוהי וקבעוהי, ודוד מיניה נמי¹¹.

רש"י אכן אומר, שישנן כמה סוגיות סבוראיות, ולא רק הדוגמאות שהוא מפרט. אך פשטות לשונו היא, שאין זו תופעה רווחת, אלא הוא מחדש, שלעתים יש סוגיות כאלה. נשים לב לדרך שבה רש"י מזהה שסוגיות מסוימות הן סבוראיות - הזיהוי נעשה מתוך שמות החכמים, שרש"י מכיר אותם

ג. חוסר עקיבות של התלמוד בהעלאת שאלות אלה - הדבר מוסבר לאור דבריי בראשית ההערה, שאין טעם לכתוב

קושיות מסוג זה בתלמוד, אם אין בידנו הסבר לדבר.

8. ההדגשה במקור. יש אף הטוענים באופן גורף יותר - שכל הסתמא היא מאוחרת, ומקורה הוא בסבוראים.

9. גיטין ז, א; לפנינו: רב אחא מבי חוואה.

10. סנהדרין מג, א.

11. וחוץ ממנה עוד.

כסבוראים ולא כאמוראים, או מתוך מסורת, כגון הסוגיה בריש קידושין. דהיינו - ההנחה הפשוטה היא שהש"ס הוא מן האמוראים, אלא שבמקומות מסוימים יש לרש"ג ראייה, מן השמות או מן המסורת, שסוגיה ספציפית זו היא סבוראית. והדבר רחוק מאד מטענת שיטת הרבדים, שכמחצית התלמוד מאוחרת.

ועוד - מדברי רש"ג עולה בבירור, שהוא לא סבר כבעלי שיטת הירבדים, שה'סתמא' היא מאוחרת. שהרי הוא נזקק לעדות מיוחדת על הסוגיה הסתמאית שבריש קידושין, שהיא מאוחרת. אם כל הסוגיות הסתמאיות הן מאוחרות, מה הטעם לציין במיוחד סוגיה בודדת זו? ומדוע עברה מסורת זו, על סוגיה אחת מסוימת, עד לדורו של רש"ג, אם עוד אלפי סוגיות הן סבוראיות? ראייה נוספת לדברינו, שהסוגיות הסבוראיות הן מועטות ביחס, ניתן להביא מדברי רש"ג בעמ' 97, כשהוא מדבר על אותו רב אסי המאוחר:

ובתריה מלך רב אסי, ובימוהי סוף הוראה, ואיסתתים תלמודא. והוון רבנן סבוראיי... הרי להדיא, שרק אחר חתימת התלמוד הופיעו רבנן סבוראי. האם יעלה על הדעת שרש"ג יתבטא בלשון זו, שבימי רב אסי "איסתתים תלמודא", אילו היה סובר, שכמחצית החומר שבתלמוד נוסף רק לאחר מכן, בתקופת הסבוראים? ברור ופשוט, שרש"ג סבר שהתלמוד כפי שהוא לפנינו נחתם בעיקרו בימי רב אסי, אלא שאחר כך נוספו עוד כמה הוספות במקומות שונים.

וכך עולה בבירור מתשובת הגאונים (מובאת באוצר הגאונים לבבא מציעא, חלק הפירושים אות ג):
ושמענו מרבננו... שמה שאמרו מ"מקח וממכר ניחזי זוזי ממאן נקטי... כל הדברים האלה הם דברי רבנן סבוראי, לא דברי התלמוד. וקרה כדבר הזה בקידושין גם כן, וגם במקום אחר. והסיבה לזה היא, שכל הדברים האלה הם פירוש שהיה בגיליון הכתב, ונעתק אל תוך גוף הכתב, ונעשו הדברים גירסא.

הרי להדיא, שההוספות הסבוראיות בגמרא הן מועטות מאד, במקומות ספורים בלבד - "וקרה כדבר הזה בקידושין גם כן, וגם במקום אחר"¹². עוד יש לשים לב - המקומות שבהם רש"ג אכן מזהה הוספות סבוראיות, יש בהם דווקא סתירה לשיטת הירבדים - שיטה זו הרי מתבססת על ההבחנה שבין הסתמא ובין המימרות המופיעות בשם אומרן. והנה, ברשימת ההוספות הסבוראיות שמונה רש"ג, מופיעה סוגיה סתמאית אחת, ושתי מימרות נקובות שם. ומכאן, שלא הבדלי תקופות גורמים לכך שהסוגיה מופיעה בשם או בסתמא, אלא ההבדל הוא אחר, וכהצעתנו דלעיל.

ה. דברי הרמב"ם

בשיטת הרמב"ם בעניין זה, האריך הרב דרור פיקסלר, במאמרו בגליון טו. לענ"ד ישנה אמירה ברורה של הרמב"ם, המוכיחה שהרמב"ם לא סבר כשיטת הירבדים! בהקדמת פירוש המשנה¹³ כותב הרמב"ם:

12. אמנם נראה, שיש שני הבדלים בין דברי רש"ג ובין דברי תשובה זו:

א. בהיקף התופעה - לפי רש"ג, מספר הסוגיות הסבוראיות הוא יותר משלוש.

ב. בסיבתה - לפי רש"ג ההוספות נעשו על ידי הסבוראים במכוון, ואילו לפי תשובה זו, הם נכתבו כפירוש חיצוני, ונכנסו לתלמוד בטעות.

אך בכל אופן, המקורות מתקופת הגאונים מצביעים בבירור על כך שהיקף ההוספות אינו גדול.

וכאשר מתו כל החכמים ע"ה, שהאחרונים מהם רבינא ורב אשי, **וכבר נשלם התלמוד** - הרי כל מי שעמד אחריו, אין מטרתו אלא הבנת דבריהם שחיברו בלבד, **עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע...**

הרי הדברים ברורים ומפורשים, שהתלמוד נשלם על ידי רבינא ורב אשי, והדורות הבאים רק פירשו אותו, ולא הוסיפו בו או גרעו ממנו. כמובן, אין זה שולל מקרים בודדים, שבהם נוספה באופן מקרי הוספה כלשהי לתוך התלמוד, וכפי שהרמב"ם עצמו מזכיר לפעמים¹⁴. אך דברים אלה מנוגדים לחלוטין לטענת שיטת הירבדים, שלאחר רבינא ורב אשי נעשתה עבודה עצומה של הוספה לתוך התלמוד, של כל ה"סתמא דגמרא".

ה. סיכום וחתימה

שיטת הירבדים מציעה דרך לימוד, הכוללת מספר יסודות והנחות:

1. עצם הצורך להקדיש תשומת לב גם לעריכת הגמרא.
 2. הטענה שה"סתמא דגמרא" היא מאוחרת.
 3. מתוך הפרדת הירבדים השונים, עולה בהבלטה בעיית הפער בין מקור ובין פרשנותו.
 4. לבעיה זו של פער, נתנה השיטה את ההסבר, שהפער נוצר באופן מודע ומכוון על ידי המפרש (שלדבריה אינו באמת מפרש, אלא חולק).
- יש התופשים את כל היסודות הללו כמקשה אחת, ולפיכך, בפולמוס סביב השיטה, יש שהציגו ראיות השייכות לנקודה מסוימת, כראיה לקבל או לדחות את המכלול כולו. אנו הלכנו בדרך אחרת - בחינה של כל יסוד בפני עצמו, האם יש לקבלו או לדחותו. ולפי דרכנו, יסודות 1 ו-3 יש בהם אמת, ויש מקום להכניסם לבתי המדרש במינוח הנכון ובהסברה מתאימה, ואילו יסודות 2 ו-4 אינם נראים.

מעבר לסוגיה המסוימת של הירבדים, דומני שבאופן כללי, זו צריכה להיות הגישה כלפי תופעות העולות לדיון - להפריד בין היסודות השונים ולדון בכל אחד מהם לגופו, ולא לנקוט עמדה שוללת במוחלט כלפי תופעה, רק משום שחלק מגילוייה אינם נראים לנו.

נקודה כללית נוספת שברצוני להעלות מן הדיון: ראינו, שגם אותה נקודה שנואית כבעייתית מאד - הפער בין מקור ובין פרשנותו - אם אין נרתעים ממנה, אלא ניגשים לבחון אותה לגופה, הדבר יכול להביא אותנו להבנה מעמיקה יותר של יסודות התורה שבעל-פה. בדיון סביב נקודה זו העלינו עקרונות, שאמנם אינם רווחים בתודעה של רבים מלומדי התורה, אך הם מופיעים במפורש בדברי חז"ל ורבותינו הראשונים והאחרונים. גם כאן, הייתי מציע זאת כדרך כללית - גם תופעות שאינן מתיישבות עם תפישותינו הרגילות, אין להיבהל ולהירתע מהן, אלא יש לבדוק אותן לגופן, ולברר האם באמת הן סותרות את יסודות האמונה, או שמא תפישתנו שלנו היא הצריכה שכלול והעמקה. בדרך זו, הקושי הופך מאיום לאתגר, המקדם אותנו לקראת הבנת דבר ה' המתגלה בתורתו. זו היתה דרכו של מרן הראי"ה זצ"ל בהתמודדות עם בעיות דורו, וכך ראוי לנו להתמודד עם שאלות דורנו.



13. עמי' כה במהדורת הרב קאפח.

14. עיין במאמר הנ"ל.