

אברהם ליפשיץ

מעמדה של ה"קושיה" במשנתם של בעלי התוספות

מהי משמעות המונח "תוספות", המונח שנתקבל לפרוש שנכתב במאות י"א-י"ב בעיקר בצרפת, והחל מהמאה הט"ז נדפס על דף הגמרא מול רש"י? האם אלו תוספות לתלמוד או שמא תוספות לרש"י? נחלקו בכך החוקרים. היו שטענו כי התוספות הם המשך לתלמוד,¹ והיו שסברו כי בתחילה הייתה הוראתו של מונח זה תוספות לרש"י, ועם הזמן התרחבו והפכו לתוספות לתלמוד.² בהתאם לכך סבר אורבך כי שורשיהם של בעלי התוספות נעוצים בבית מדרשו של רש"י, ותלמידיו הם ראשוני בעלי התוספות. חוקרים אחרים נעצו את ראשית מפעלם של בעלי התוספות בישיבות אשכנז של שלהי המאה הי"א, ומכאן שמדובר על "תוספות על לימוד ההלכה בכלל ובמשמע של חידוש עצמי של הלומד", כלשונו של תא שמע.³

במאמר זה נלך בעקבות הטענה כי התוספות נכתבו כהערות לתלמוד, ונבקש לעמוד על מידת תלותם של בעלי התוספות בתלמוד מזווית חדשה, היינו מעמד הקושיה במשנתם.

שאלות מול קושיות

את מידת תלותם של התוספות בתלמוד ניתן לבחון בין השאר לפי הגורם המניע אותם לדיון מסוים. דיונים המבוססים על העלאת שאלות חדשות, אף אם שאלות אלו נוגעות לטקסט מסוים, תלותם בטקסט פחותה כמובן מדיונים שלא באו אלא לישוב טקסט מוקשה. היטיב לבטא את החילוק בין שני סוגי הבעיות הרב אהרן ליכטנשטיין:

תוך כדי לימוד נתקלים אנו בשני סוגי בעיות: האחד טומן בחובו שאלות שיש בהן מן ההכרח: "מאי טעמא", "מנא הני מילי" – שאלות שכל העוסק בסוגיה חייב להתמודד עמן. בצדן, עומדות שאלות מסוג אחר

1 א"ה וייס, דור דור ודורשיו, וילנא תרס"ד, ד, עמ' 298.

2 רא"ם ליפשיץ, כתבים, ירושלים, תשי"ז-תשי"ז, כרך א עמ' קכב, הערה 18; א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תשי"מ, עמ' 20-21.

3 י"מ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, ירושלים, תשי"ס, עמ' 65-68. א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א, 439-454.

לגמרי: "ורמינהו" – סתירה בין ברייתא אחת למשנה, קושיה הבוקעת ועולה מרובד סמכותי אחד על רובד אחר, אי התאמה בין דברי תנאים ואמוראים, בין אמוראים וראשונים, או לעתים בין דעת מי מהראשונים לגישת אחד ממוסקי ההלכה האחרונים.⁴

הרב ליכטנשטיין, אגב ניתוחו את שיטת בריסק, מפתח חלוקה זאת להבדל שבין שאלות יסודיות יותר (הסוג הראשון) לשאלות משניות, כאשר בשיטה הנ"ל מתמקדים בשאלות מהסוג הראשון. אני מבקש להוסיף לחלוקה הנ"ל את החילוק בין המונחים שאלות וקושיות. הסוג הראשון אינו מקשה, הוא שואל: מניין, מה האופי, מה מקור הסמכות וכדומה. לעומתו הסוג השני עוסק בקושיות. בעוד שהשאלה משקפת היעדר מידע מסוים שהשואל מודע אליו, ולכן הוא מבקש את תוספת המידע, הרי שהקושיה משקפת מצב עניינים ידוע של המקשן, אלא שמצב עניינים זה יוצר סתירה פנימית, קושי כל שהוא, וסיטואציה זו מובילה לטענה שאחד הנתונים אינו נכון. החילוק הוא אם כן בסימן התחבירי שבסוף המשפט: אם בסוף השאלה יופיע סימן השאלה, כך שבעצם אין כאן טענה או אמירה של השואל, הרי שבסוף הקושיה יופיע סימן הקריאה או התמיהה, המציין שהמקשן בעצם בא לטעון טענה, טענת שלילה כלפי נושא קושייתו.

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

גם מהבחינה ההרמנויטית, היינו היחס בין הטקסט נשוא הפרשנות לבין פרשנותו ההבדל יסודי: בעוד שהעלאת שאלות יוצאת מגבולות הטקסט, ובוחנת אותו לאור הקשרים רחבים יותר (כגון השאלה אם דין מסוים הוא דאורייתא או דרבנן), הרי שהקושיה היא טקסטואלית הרבה יותר: כיצד מתיישב הטקסט הנ"ל עם הטקסט האחר, או כיצד מתיישבת יחידה פלונית בטקסט מסוים עם

4 א' ליכטנשטיין, "כך היא דרכה של תורת הרב": לדרך לימודו של הגרי"ד סולובייצ'יק", עלון שבות בוגרים ב (תשנ"ד), עמ' 108.

יחידה אלמונית באותו טקסט גופו.⁵ כעת אם הטענה היא ששיטת בריסק התמקדה בסוג הראשון אין ספק ששיטת התוספות הפוכה. הדגמה יפה של ההבחנה בין שאלה לקושיה ניתן למצוא בסוגיה בתחילת בבא קמא:

ב"ק ב ע"א, תוד"ה "השור והבור":

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

5 הבחנה קולעת בין שאלה לקושיה, הכולל גם שימוש במונחים אלו, מצויה בספרות האחרונים, ראו בערוך לנר סוכה ב ע"ב תוד"ה "כר' זירא". תוספות שם עוסק בהשוואה בין קושייתו של אביי על רבא לקושייתו של אביי על רבי זירא. והנה, ר' יונה לנדסופר בשו"ת מעיל צדקה (סימן י"א) יצא לערער על ההשוואה בטענה הבאה: "דודאי קושיה דאביי ארי' זירא לא הוי כי אם לברר דינו בעושה סוכתו ביני עשתרות קרניים דא"כ קשה דה"נ שהיא פסולה אבל האי קושיה דאביי שעל רבא קושיה אלימא היא דמני"ל דמיעוט רחמנא עושה סוכה למעלה מך' אמה". הנקודה שנוגעת לעניינינו היא הדרך שבה צוטטו דבריו בספר ערוך לנר:

בשו"ת מעיל צדקה (סי' י"א) כתב ליישב קושיה זו דהקושיה על ר"ז אינה קושיה אלא שאלה איך הדין לפי טעמך בעשה סוכה בעשתרות קרניים דקושיה ודאי אינה דהא יכול להשיב דבאמת לא הוי סוכה וכיון דלא הוי קושיה לא שייך דלא ס"ל כן לאמוראי כדרי"ז משום קושית אביי דגם אם לא ס"ל כתי' ר"ז אכתי יכולים לתרץ דטעם דמתניתין משום צל ובעשתרות קרניים באמת ג"כ אינה סוכה אבל הקושיה על רבא ודאי קושיה היא מני"ל דעראי וקבע תלי בגובה דלמא תלי בחוזק המחיצות ולכן שפיר קאמר דלא ס"ל כרבא משום קושית אביי דאם לא ס"ל כתי' רבא על קושית אביי אי אפשר לפרש טעם דמתניתין משום קבע עכ"ד.

החילוק הוא אם כן בין שאלה – היעדר מידע, שבה השואל מוכן לקבל אפשרויות שונות כתשובה: אם סוכה בעשתרות קרניים כשרה? לבין מצב עניינים ידוע שיוצר סתירה פנימית בין הנתונים, מצוקה ואי נחת, שבה טוען המקשן שאחד הנתונים במצב זה אינו נכון: הרי לא ייתכן שהתורה באה לפסול כל סוכת קבע ולהכשיר כל סוכת עראי! (אגב עיקר הטיעון של המעיל צדקה מבוסס על הטענה, המובאת בסוף דבריו והושמטה בערוך לנר, שאם כל סוכת עראית כשרה, הרי שאף למעלה מכ' אמה, באופן שהיא עראית, הסוכה כשרה, ואילו המשנה סתמה שלמעלה מכ' פסולה תמיד).

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

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

הרא"ש דן בקושיה שהקשו התוספות שלנו, אך אם נדייק בציטוטו את רש"י נלמד כי אף רש"י, לפחות מנקודת ההצגה של הרא"ש, התמודד עם קושיה, היינו מה פשר הבדל הסדר בין הרישא לסיפא. וביתר ביאור מוסבר בתוספות שני (שיטה מקובצת, שם):

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

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

וזה לשון הרב ר' ישעיה פירש רש"י ז"ל דשנאן כסדר הכתוב בפרשה. והקשו לו תלמידיו דהכא לאו בשור הממית מיירי אלא בשור המזיק מדקאמר נזיקין אלמא בשור המזיק מיירי וכו'. ועוד קשה למאן דאמר מבעה זה אדם המזיק וכו' ככתוב בתוספות. וליכא לפרושי מבעה זה אדם הגונב דכתיב אחר שור המזיק דהא רבי אושעיא מוסיף להו גנב וגזלן על הנהו דמתניתין. ותירץ להם רש"י ז"ל דהאי דפירש דשנאן כסדר הכתוב בפרשה לאו דוקא קאמר דאין דרך התלמוד לחוש לסדר המקרא כדאשכחנא גבי ארבעה צריכים להודות דלא חשיב להו תלמודא כסדר המקרא אלא משום דהוי קשיא ליה למה שינה בתחילת המשנה מסדר השנוי בסופה דבסופה קתני גבי לא הרי שור כהרי מבעה ואש ובור דודאי

בסיפא לא מצי למיתני סידרא דרישא לא הרי השור כהרי הבור דלא הוי מצי למיתני לא הרי שניהם דהא אמרינן בגמרא דמבור ומשור אתו כולהו אלא הא הוה קשיא ליה ליתני ברישא סידרא דסיפא והיינו דפירש דהואיל דאקדמיה קרא אקדמיה מתניתין ומכל מקום לא אקדמיה לכולהו הואיל ותנא ליה בסיפא בתר כולהו.

תלמידי רש"י למדו את פירושו כפי שהוא לפנינו, והבינו ששאלת הסדר הייתה המניע לפירושו. ממילא הוקשה להם בשניים: ששור המזיק (בניגוד שור שהרג אדם) נזכר בתורה לאחר בור, וכן קושיית התוספות שלנו. תשובתו של רש"י לתלמידיו מתבססת על החילוק שבין שאלה לקושיה. שאלת הסדר כשאלה לא הטרידה את רש"י, כמו שמשניות אחרות אינן מונות את פרטיהן כסדר הכתוב. מה שהטריד אותו זה חוסר ההתאמה בין הרישא לסיפא, וכאן אנו עוברים למודל של קושיה: מכיוון שהסדר שבסיפא מוכרח (לצורך ה"לא הרי") מדוע הסדר שברישא אינו תואם אליו? כעת פירושו של רש"י שלפנינו מקבל תפקיד של תירוץ, כך שכל מטרתו היא רק להסביר את החריגה של הרישא מהסיפא, היינו הקידום של הבור מהמקום הרביעי בסיפא למקום השני ברישא. למדנו אם כן שמעבר לתוכן של אמירה כל שהיא יש חשיבות להבין את תפקידה הארגומנטטיבי. תפיסת התפקיד של הטענה משנה את הבנת המשמעויות הנלוות לה. לחילוק שבין קושיה לשאלה יש משמעויות מקומיות, כפי שראינו עתה, אך גם משמעויות מתודולוגיות כלליות יותר, כפי שנרחיב להלן.

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

סוכה ל ע"א תוד"ה "משום":

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

נבחין בין צורת הדיון לתוכנו. טענתם המרכזית של תוספות מבחינת תוכן הדיון היא שמצווה הבאה בעבירה היא פסול דאורייתא. לטענה זו יש ראייה ממסכת בבא קמא. לטענה זו יש השלכה על פרשנות הברייתא בפרק רביעי, השלכה המצמצמת את משמעותה הפשוטה של הברייתא. השלכה זו מגלמת בתוכה את הצמד קושיה-תירוץ, שכן פשוטה של הברייתא קשה לאור הטענה שבראשית הדברים, ולאור זאת יש להוציא את הברייתא ממשמעותה הפשוטה.⁶ סידור זה של טענה – ראייה – השלכה תואם את ההיגיון, אם אנו נותנים את הבכורה לטעינת הטענה. אף המשך הדיבור עוסק בהגנה על טענה מרכזית זו מפני הפרכות אפשריות, כך שתוספות עצמם ראו בטענה זו את מרכז דיונם. למרות זאת אם נעבור לצורת הדיון, הרי שהצגת הדברים בתוספות מתמקדת דווקא בהשלכה, בכך פותחים התוספות, וכל השאר מובא כהסבר לקביעה שבפתיחה. לכאורה היה ניתן לצפות לפתיחת הדיון על ידי שאלה (בניגוד לקושיה): האם פסול מצווה הבאה בעברה המוזכר בסוגיתנו הוא דאורייתא או דרבנן? אך תוספות בוחרים דווקא לפתוח את הדיון בקושיה ותירוץ הפרשניים בברייתא לקמן.

דוגמה זו מבליטה את התלות הגבוהה שיש לתוספות בטקסט של הגמרא. אין הם באים לפתוח דיונים חדשים ואף לא דיונים משלימים לסוגיות הגמרא. עיקר עניינם הוא בפרשנות. גמרא קשה צריכה יישוב, וכל מה שמעבר לכך הוא השלכות של מטרה זו. אם נחזור לדברי הרב ליכטנשטיין, דומה שאנו נוגעים כאן בהבדל מרכזי בין אופיה של ספרות התוספות ואולי ספרות הראשונים בכלל לספרות הרבנית החל מהמאה הי"ח, דוגמת קצות החושן וממשיכי דרכו באחרונים. דיון דומה בספר קצות החושן לדוגמה היה פותח בשאלה אם מצווה הבאה בעברה היא דאורייתא או דרבנן. בעל הקצות לא תפס עצמו כפרשן של השולחן ערוך אלא כיוצר. אמנם וודאי שיצירתו תלויה ביצירות הקודמות, שאותן היא באה להשלים, אך בסופו של דבר היצירות הקודמות הן חומר גלם שהוא משתמש בו ליצירתו הוא. פני הדברים אינם כך בנוגע לתוספות. כאן אין

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

מדובר בהעלאת דיונים או בפתיחת שאלות אלא בתיקון ובביאור הדרוש ביצירה הגדולה של התלמוד.⁷ לאור זאת מקבל המונח "תוספות" משמעות מדויקת. אם נמשיך בכיוון זה, נוכל לקשור הבחנה זו ליחס שבין היצירות הללו עצמן. משל למה הדבר דומה? לשני בעלי מלאכה הנדרשים לעבוד בבית מסוים. לראשון נאמר כי עליו לחזר אחר כל הקלקולים ולתקנם, ולשני נאמר כי עליו לשדרג את הבית לאור הנתונים הקיימים, להרחיב במקום המתאים, להוסיף ארונות וכדומה. וודאי שחיוני במקרה זה שהראשון אכן יהיה הראשון, ורק אחריו תהיה אפשרות לשני לעבוד. כך בנמשל: ראשית כול יש להסיר את כל המוקשים (כמובן: מוקשים לכאורה) מהתלמוד, ורק לאחר מכן ניתן לדון בשאלות חדשות המתעוררות מתוכו.

יש להעיר כי בהמשך הדברים הרב ליכטנשטיין מצביע על צורת הדברים בספרו של הגר"ח הלוי, שעלולה להטעות בנקודה זו, מכיוון שנקודת הפתיחה שלו היא הקושיה המקומית דווקא, אף על פי שעיקר כוונתו הוא לשאלה היסודית. לפי זה אף בספרות התוספות יש לבחון אם צורת הדברים אינה מטעה. ברם מסתבר שאין כלל מקום להשוואה, וזאת מכמה סיבות. ראשית, שלא כמו האחרונים, לא הייתה בפני התוספות מסורת של סגנון כתיבה שהם הרגישו מחויבות כלשהי כלפיו, כך שקשה להניח שהם נמנעו מלהציג את דבריהם באופן ישיר. מעבר לכך, יש הבדל מהותי בין ספרות בריסק לספרות התוספות והוא נוגע לתירוצים. בספרות בריסק לא תעלה קושיה כאשר התירוץ הסמוך לה אינו בא לייסד יסוד ראשוני. וודאי שלא תעלה קושיה ללא כל תירוץ, שהרי התירוץ הוא העיקר ולא הקושיה, מה שאין כן בספרות התוספות, כאן רבים הם התירוצים המקומיים, המשנים נוסח, דוחקים מעט בפשט או אף מותירים את הקושיה ללא כל תירוץ. במקומות אלו עולה הרושם שהקושיה היא עיקר לא פחות מהתירוץ. נדגים זאת להלן.

סוכה ב ע"ב תוד"ה "כרבי זירא":

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

כרבי זירא לא אמרי - הא דלא קאמר משום קושיה דאביי כדקאמר על רבא משום דרבי זירא שני לאביי שפיר.
 הקושיה של התוספות היא טקסטואלית: מדוע אין עקיבות בין שלבי הגמרא. והתירוץ אף הוא מקומי וטקסטואלי: תירוצו של רבי זירא שנוכר לעיל בסוגיה מבטל את קושייתו של אביי. אין כאן כלל פילולוגי או יסוד הלכתי, וודאי לא נפקא מינה למעשה. הקושיה והתירוץ מכוונים כל כולם לפרשנות מהלכה של הסוגיה.

קושיות ללא תירוצים

דוגמה לקושיה ללא תירוץ מצויה בסוף התוספות שציטטנו לעיל:

סוכה ל ע"א תוד"ה "משום":

ומיהו תימה בפרק כל שעה (פסחים ד' לה): דתניא אין יוצא ידי מצה בטבל ודריש ליה מקרא תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה.⁸

דוגמות נוספות:

כתובות מה ע"ב תוד"ה "אימור"; שם, מו ע"ב תוד"ה "השתא"; שם, פז ע"א תוד"ה "אמר רבא".⁹ עוד דוגמות הביא היד מלאכי בכללי התוספות סימן

8 בתור"פ ובתורא"ש ליתא לקושיה זו. יש להעיר על קושיה זו כי הטענה המרכזית בדיבור היא שמצווה הבאה בעברה היא פסול דאורייתא, ותוספות מתמודד עם טיעונים שונים הנוגדים לכאורה טענה זו. לאחר שהוא מצליח להגן על טענתו, הוא מסיים במקור אחד הנשאר בקושיה, המקור הנ"ל מפסחים. יוצא מכך, שתוספות היה מודע לתירוץ הפשוט שניתן היה לתרץ קושיה זו, דהיינו שמצווה הבאה בעברה היא מדרבנן, ולכן היה צריך את המקור בפסוק, אלא שבעקבות ראיות אחרות העדיף תוספות את השיטה החולקת, שלפי מצווה הבאה בעברה היא דאורייתא (יש לציין שתוספות לעיל בדף ט ע"א ד"ה "ההוא" נקטו להפך, וטענו שמצווה הבאה בעברה היא דרבנן והוכיחו זאת מהסוגיה שם. עוד עולה משם, שנחלקו בכך בעלי התוספות: ר"ת סבור שזה דין תורה כתוספות כאן בדף ל, ואילו סתם התוספות שם [הר"ש משנץ או ר"י הזקן] חולק. המעניין הוא שהוכחת ר"ת שונה מהוכחת התוספות כאן, וכן ראייתו של סתם התוספות שם להיפוך אינה הקושיה המופיעה כאן בסוף התוספות מהסוגיה בפסחים). ניתן אם כן לומר שתוספות ראו לנכון לציין שעל אף שהם מודעים לקושי שיש מהסוגיה בפסחים, בכל זאת הם נוקטים שמצווה הבאה בעברה היא דאורייתא (מעין דברי המשנה [עדויות א, ו] "אמר רבי יהודה אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה שאם יאמר האדם כך אני מקובל יאמר לו כדברי איש פלוני שמעת", ובפירוש הרמב"ם שם: "ואמר כי טעם הזכרת דבר זה לפי שאם שמע אדם אותה הסברא ויחשוב שהיא לדברי הכל, ויראה כי המעשה בהפכו ויסתפק בדבר, לפיכך נודיע לו שהסברא הזו ששמע היא דעת יחיד וכבר נדחית").

יב: "מצינו וא"ת בדברי התוספות שלא כתבו שום תירוץ לקושיה עיין בפרק איזהו נשך ס"א א' ד"ה 'אלא' ובפ"ק דמנחות ט' ב' ד"ה 'אין מיעוטי' ושם פ"ב א' ד"ה 'במילואים' וצ"ג ב' ד"ה 'ידוי'."

גם בנקודה זו בא לידי ביטוי ההבדל שבין המודל של קושיה ותירוץ למודל של שאלת ותשובה. בזה האחרון אין מקום לשאול שאלה כאשר אין לה תירוץ. השאלה אינה אמירה בפני עצמה אלא בקשה למידע נוסף. אם אני חותר למציאת מקור להלכה מסוימת כל עוד איני מוצא אותו לא אמרתי דבר. בניגוד לכך הקושיה היא אמירה בפני עצמה. כשיש סתירה בין שני מקורות ודאי שיש צורך חשוב לתרצה, אך אף אם לא נגיע לתירוץ יש חשיבות בציון הסתירה. עצם חשיפתה של הסתירה היא ודאי אמירה בעלת משמעות. הקושיה בניגוד לשאלה יוצרת מצוקה, ולמצוקה זו יש מקום בפני עצמה גם קודם לפתרונה. יש להוסיף עוד תובנה חשובה: תופעה זו מהווה ראיה לתפיסה שהקושיות אצל בעלי התוספות, לפחות במקרים מסוימים, אינן מדומות. אין זה נכון שהדפוס קושיה-תירוץ הוא דידקטי בלבד, אלא יש קיום אמיתי למצב של קושיה גם במקרים שאחר כך נמצא לה תירוץ. ועל כך נרחיב מיד בסמוך.

קושיות מדומות

שאלת קיומה של הקושיה היא ודאי חיונית וקודמת לכל ניתוח דיאלקטי. התפיסה הפשוטה רואה בקושיה שלב שבו המקשן חווה את הקושיה כאירוע טיעוני, היה כאן רגע של מצוקה אינטלקטואלית, וחוויה זו הובילה לחיפוש אחר התירוץ, כך שאמנם מדובר על שני אירועים עוקבים מבחינה כרונולוגית. אך יש לבחון שמא צורה זו של קושיה ותירוץ הם רק דרך להעברת מסר, שמתחילתו לא עורר כל בעייתיות, שהרי תיאורטית, כל תוספת פרשנית לטקסט ניתנת להצגה על ידי קושיה ותירוץ. כך לדוגמה הצבעה על יוצא מן הכלל, יכולה להיות מוצגת בצורה של חיווי: ישנו כלל [א] אך [ב] יוצא ממנו מטעם כלשהוא, ולעומת זאת ניתן לומר: כיצד מתמודד כלל [א] עם תופעה [ב], ועל כך לתרץ שהוא יוצא מן הכלל מסיבה מסוימת. ההבדל בין הצורות מתמצה בהצגתן, ואילו קיומן של אירועים טיעוניים, אירוע של קושיה המוביל לאירוע של תירוץ יכול להיות שחסר בשתייהן. לאור זאת נשאל כעת: האם הצורה הנפוצה כל כך בתוספות של

9 אורבך ציין לתופעה זו (של קושיה חסרת תירוץ) ללא דיון נוסף, בעלי התוספות, ירושלים תש"ס, עמ' 717: "לא תמיד מוצאים בעה"ת תשובות מניחות את הדעת על קושיותיהם ותמיהותיהם, ובמקרים רבים הם מסתפקים בשאלות", וראו הערה 88 שם.

קושיה ותירוץ מעידה על דיאלקטיקה חיה, על קיומם של אירועי קושיה ותירוץ ללא מספר בהוויית הלימוד של בעלי התוספות, או שמא הם בחרו בדרך זו להצגת דבריהם, גם במקומות שבהם מלכתחילה לא התעורר כל קושי, כפי הנראה מפני שראו ערך דידקטי במודל זה.¹⁰ כמובן שסביר להניח כי נמצא דוגמות משני הסוגים, אך השאלה היא אם נדע להבחין ביניהם. כפי שראינו לעיל התופעה השכיחה בתוספות של קושיות ללא תירוצים מלמדת על קושיות אמיתיות. לעומת זאת במקרים רבים ניתן לראות בבירור שהתירוץ המופיע בתוספות הוא כה פשוט עד שהיה אפשר לקרוא על תוספות את קושיית הגמרא "ודקארי לה מאי קארי לה", מה שמטה לכיוון של קושיה מדומה. כך בדוגמה הזו:

סוכה ב ע"א תוד"ה "אמר רבה":

אמר רבה אמר קרא למען ידעו כו' קצת קשה ללישנא קמא דברישי עירובין (דף ג) גבי מקצת סוכה בתוך עשרים דאמר רבה הסוכה פסולה הא שלטה בה עינא כיון דאין חללה עשרים ורבה גרס התם כי הכא דהא רבא פליג התם ואמר זה וזה כשר חלל סוכה תנן חלל מבוי תנן ויש לומר דהא מפרש התם טעמא משום דסוכה דביחיד קא הוי" לא קא מדכר וזימנן דמיתשקיל מלתחת עובי הסכך הנכנס לתוך עשרים וקיימא כולה למעלה מעשרים ורבינא נמי דמשני סוכה דאורייתא אחמירו בה רבנן מ"מ משמע דמדאורייתא כשרה.¹¹

הקושיה לכאורה תמוהה, שהרי מרכז הדיון בסוגיה בעירובין הוא פשר ההבדל בשיטת רבה בין סוכה למבוי, היינו שברור לסוגיה שם שפסול הסוכה הוא החידוש שצריך יישוב. ואכן הגמרא שם מציעה שני הסברים המובאים כאן בתוספות, שהמשותף להם הוא שאף רבה מודה שמעיקר הדין הסוכה כשרה, אלא שיש כאן חשש וגזרה דרבנן. תוספות לא היה זקוק לדבר מעבר לתיאור מהלך הסוגיה שם. פשוט אם כן שהמעין בשתי הסוגיות לא ייתקל כלל בסתירה, ומכאן עולה תמיהה על עצם העלאת הקושיה כאן.¹² מסתבר אם כן

10 לדרכו של התלמוד בעניין זה ראו רש"י, שבת קד ע"א: "שכן דרך התלמוד המקשן מהפך הסברא כאן כדי שיקשה ובמקום אחר מהפכו לפי הקושיה".

11 בתור"פ ובתורא"ש חסר כל הדיבור.

12 ראו פני יהושע: "ולכאורה יש לתמוה שאפילו קצת קושיה ליכא כיון דבהאי מימרא גופא דריש עירובין קאמר בסוכה פסול ובמבוי כשר", וראו מה שתירץ שם, ועל מה שדנו עוד בעניין ראו אוצר מפרשי התלמוד, ירושלים תשמ"א, הערות 162–163.

לומר שאכן מעולם לא עלתה קושיה גם בבית מדרשו של ר"י הזקן או הר"ש משנץ, אלא שמטרת הקטע היא להעביר ללומד את המסר, הנלמד מסוגיה אחרת, שלמרות שיטתו העקרונית של רבה המתוארת כאן בסוגיה, הלכה למעשה יש הסתייגות הגורמת לחומרא אף לשיטת רבה. המיוחד הוא הצורה שבה בחרו תוספות להעביר זאת, צורת הקושיה והתירוץ.

לתופעה זו יש צד שני של המטבע. במקרים רבים תוספות אינם משתמשים במונחים "וא"ת [...] וי"ל", אלא כותבים בדרך חיווי, ובכל זאת ניתן לזהות בבירור קושיה נסתרת, היינו שדבריהם באו לתרץ קושיה. אף כאן יש לבחון עד כמה הקושיה עמדה בפני עצמה ועד כמה ה"קושיה" וה"תירוץ" הם בעצם באים כאחד. תופעה זו מצויה כמעט בכל דף בתלמוד, ומכל מקום נתאר דוגמה אחת, שחשיבותה לא בעצם חשיפת הקושיה הנסתרת אלא בדרכים שבהן ניתן לאשש את עצמאותה של הקושיה:

סוכה ל"א תוד"ה "משום":

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

הקושיה הנסתרת כמעט גלויה: מכיוון שמצאה הגמרא מקור לפסול גזול בשאר הימים, מצווה הבאה בעברה, הרי שמקור זה טוב גם לפסול גזול ביום הראשון, מה שמייתר את המקור שהובא לעיל בסוגיה לפסול גזול ביום הראשון – "לכם". ואם בסוגייתנו ניתן עדיין להסכים ולומר שמה שהובא לעיל היה רק בגדר הוה אמינא שכעת נדחה, הרי שבפרק הבא מובאת ברייתא המלמדת כך במפורש. אף תירוצו של תוספות מלמד על עצמתה של הקושיה: בברייתא מפורש שמ"לכם" נלמדים שני פסולים הן גזול הן שאול, תוספות מחדש מחומר הקושיה שהצורך במקור הוא רק לשאול שהרי גזול מכל מקום פסול.¹³ ראיה נוספת למעמדה העצמי של הקושיה יש בתוספות לדף ט ע"א ד"ה "ההוא", שם

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

מעלים תוספות קושיה זו בנוסח מלא: "ובההיא שמעתא גופא קשיא דקאמר בשלמא ביי"ט ראשון בעינן לכם משלכם אלא ביי"ט שני אמאי ומשני משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה והשתא אם כן ל"ל לכם משלכם". לא זו בלבד אלא שתוספות מציע שם לבסוף תירוץ השונה מהתירוץ כאן. יחד עם זאת אין כאן בדף ל ע"א ניסוח המעמיד את הקושיה בפני עצמה.¹⁴

העולה מהאמור: צורת הצגת הדברים בתוספות אינה משקפת תמיד את היותן של הקושיות אמתיות או מדומות, יש מצבים שבהם הקושיה והתירוץ מוצגים במלוא הדרם, "וא"ת [...] וי"ל", אף שנראה כי הקושיה מדומה, ולעתים משפט חיווי תמים של תוספות טומן בחובו קושיה אמתית שגררה תירוץ מחודש. נראה אם כן שאם אכן יש דרך לחשוף את ההוויה הדיאלקטית כפי שנתרחשה בבית מדרשם של התוספות, הרי שדרך זו אינה יכולה כלל וכלל להסתמך על צורת ההצגה בתוספות אלא היא צריכה להזדקק לכלים אחרים. ננסה לשרטט כאן מספר כלים, שחלקם מודגמים בניתוח הדוגמות לעיל:

א. מהי עצמתה של הקושיה, האם ללומד הסביר אכן מתעוררת מצוקה בשלב לימוד הקושיה?

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

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

ד. האם ניסוח הקושיה נוקב בשמות של המקשן והתוצן או אחד מהם (קושיה אמתית כמובן) או שהדיבור אנונימי?

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

תוספות פרשניים

אמנם מצוי גם שהקושיה נעדרת לחלוטין מדבריהם של התוספות, לא קושיה מדומה ולא קושיה אמתית, ותוספות מציעים דבריהם כפרשנות ולא כקושיה ותירוץ. בעיקר הדברים אמורים בחלק מהמסכתות, כמו לדוגמה בנדריים ובנזיר, שם רבים הם הדיבורים בתוספות המהווים בעצם תחליף לרש"י החסר על מסכתות אלו.¹⁵ להלן נעייין בכמה דוגמות שתוספות סתמו דבריהם, וקשה לדעת אם הם באו לתרץ קושי נסתר או לפרש בפשיטות.

סוכה דף ב ע"ב תוד"ה "בשלמא":

בשלמא דר' יאשיה דרב חנן ודרב הונא לא פליגי אדר' יאשי' דלא יהיב שיעורא למשכא כו' – וכתב רבינו חננאל ויש שגורסין פליגא. המדובר בסוגיה הוא על מחלוקתם המשולשת של שלושה אמוראים, שכל אחד מהם מסר בשם רב על הגבלה אחרת בשיטת תנא קמא, שפסל סוכה שלמעלה מעשרים אמה: רבי יאשיה מסר שאם הדפנות מגיעות לסכך – כשר, רב הונא מסר שאם יש בה ארבע אמות על ארבע אמות (ומעלה) – כשר, ורב חנן בר רבה מסר שאם מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו – כשר. לאחר הצגת המחלוקת קובעת הגמרא, לפי הנוסח שלפנינו:

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

לפי נוסח זה גם ר' יאשיה חלוק על רב הונא ורב חנן וגם שני האחרונים חלוקים בינם ובין עצמם. נקודה זו קשה מבחינה סגנונית, שכן הגמרא רוצה

15 עיינו אורבך, בעלי התוספות, לעיל הערה 9, עמ' 636. צ'רנוביץ, תולדות הפוסקים, ב, ניו יורק תשי"ו-תשי"ח, עמ' 21-23 דן בפרשנות של בעלי התוספות רק מהפן של היחס לרש"י, דהיינו המקומות שתוספות מקשים על רש"י וחלוקים על דבריו או לחלופין מיישבים את דבריו ("רוב פירושי התוספות סובבים על פירושי רש"י [...] כל עיקרם לא באו אלא לבקר את פירושי רש"י ואגב דרך המשא ומתן שלהם עם רש"י הם מבררים את פשט הסוגיות"), ולא ציין כמדומני לפרשנות הרבה המצויה בדבריהם דווקא במקומות שחסר בהם פירוש רש"י.

להציג ניגוד בין שני יחסים: היחס בין רב יאשיה לאחרים, ומנגד היחס שבין שני האחרים לבין עצמם. כנראה שמכאן נוצר הנוסח ה"יפה" יותר: "בשלמא דרבי יאשיה לא פליגא"¹⁶, כך שהניגוד מתבהר: רבי יאשיה לא חלוק על שני האחרים, אך הם חלוקים בינם לבין עצמם. גם מבחינת תוכן הדברים יש בכך הגיון, שכן רבי יאשיה כלל לא דן במשך הסוכה, ויכול להיות שהוא יודה, שברוחב מסוים אכן תהיה הסוכה כשרה, כרב הונא או כרב חנן. אולם ניתן גם להעלות השערה הפוכה: הנוסח הקדום היה "לא פליגא", והוקשה ללומדים מכך שהסוגיה מציגה את דבריהם כמחלוקת משולשת, שכן כל אחד מציג קריטריון שונה, ולכן תוקן הנוסח ל"פליגא" כפי שהוא לפנינו.

רבנו חננאל כאן הציג את שני הנוסחים:

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

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

גירסת הספרים דבשלמא רבי יאשיה פליגא אדרב חנן בר רבא ואדרב הונא, וכן גירסת רש"י וכן היא בספרים ישנים. ואיכא דקשיא ליה וכי משום דלא איירי רבי יאשיה במשך סוכה משום הכי פליג עליהו, דלמא מודה הוא להם במשך סוכה ומודה הוא גם כן דכל שהוא יותר מארבע אמות כשרה אע"ג שאין דפנות מגיעות לסכך אלא דאיהו אמר הכשרא אחריתי אף בסוכה קטנה, ומשום הכי גרסי דרבי יאשיה לא פליגא אדרב הונא ואדרב חנן, וליתא, והפירוש הנכון דודאי הני מימרי דרבי יאשיה ודרב הונא ודרב חנן פליגי אהדדי לגמרי שאם מחלוקת רבי יהודה ורבנן כדברי זה אין מחלוקתן כדברי חברו, תדע דהא אוקימנא חד כרבה וחד כרבי זירא והוה ליה [רב חנן] דלא כחד וזה פשוט, אלא משום דכולהו אמרו מימריהו בשם רב ופליגא דרב אדרב אתי למימר דודאי מימרא דרבי יאשיה בשם רב פליגא אאידך דאמרי הני בשם רב והווי אמוראי אליבא דרב, דהא רבי יאשיה לא איירי כלל במשך סוכה כי היכי (דכמה) [דנימא] ששמע שמועה מרבו ועשה בה פירוש מעצמו דפליג אפירושא

דאיך אלא שמועתו כמו ששמעה מרבו היא לדבריו ולא הוסיף ולא גרע ולא פירש בה כלום, אבל רב הונא ורב חנן בר רבא אפשר דלא פליגי אהדי אליבא דרב אלא תרווייהו מודו דרב הכי קאמר מחלוקת בשיש בה הכשר סוכה אבל יש בה יותר מכדי הכשר סוכה דברי הכל כשרה אלא דאינהו פליגי אליבא דנפשייהו דמר סבר הכשר סוכה בארבע אמות כרבי ומר סבר הכשר סוכה בכדי ראשו ורובו כרבנן וכל חד מינייהו פירש דברי רב לפי דעתו, ומהדרינן דלכולי עלמא הכשר סוכה בכדי ראשו ורובו ושולחנו כרבנן ובמימריה דרב גופיה הוא דפליגי מר אמר הכי אמר רב ומר אמר הכי אמר רב.

לריטב"א הנוסח הקדום יותר הוא "פליגא", ורק משום הקושיה שהעלינו לעיל הוא תיקן את הנוסח ל"לא פליגא". הוא טורח להסביר, שמכיוון שרבי יאשיה מצגי קריטריון אחד להכשר הסוכה, דפנות מגיעות לסכך, הרי שכל עוד קריטריון זה הוא שלילי, הסוכה פסולה לדבריו, ולכן וודאי שהוא חולק על שני האמוראים האחרים.¹⁷ את סגנון הניגוד שיש בגמרא בין שני היחסים במחלוקת המשולשת הוא מסביר יפה: בעוד שרבי יאשיה וודאי מוסר על מסורת אחרת בשם רב, הרי שאצל שני האחרים ניתן להסביר שהן מוסרים על מסורת זהה, שסוכה הגדולה מהשיעור המינימלי כשרה מעל עשרים אמה, ורק נחלקו בינם לבין עצמם מהו השיעור המינימלי.

בן דורו של הריטב"א מפרובנס, רבי מנחם המאירי, מצדיק בעזרת אותה פרשנות את הנוסח ההפוך:

יש בסוגיה זו בלבול נוסחאות ופירושים שצריך להעריך עליהם דרך קצרה אע"פ שאין בה צורך לענין פסק והוא מה שאמרו בשלמא דר' יאשיה לא פליגא אדרב הונא ורב חנן דלא יהיב שיעורא למשכא כלומר בודאי אין בדבריו עם דבריהם מחלוקת תלויה בדבר אחר אלא בדבר זה בלבד ר"ל על איזה צד יש להכשיר בגובה יותר מכ' שלר' יאשיה אינו תלוי באורך ורוחב כלל אלא בין ארוכה בין קצרה כל שדפנות מגיעות לסכך כשרה וכדרבה ולרב הונא תלוי בד' אמות אבל ביותר מד' כשרה וכדרי' זירא ולרב חנן כל שמחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו כשרה אפי' שלא בדפנות מגיעות לסכך ודלא כרבה ואע"פ שמ"מ אין כאן צל סכך ודלא כר' זירא ולא נתברר טעם לדבריו אלא שאפשר שהוא סובר

17 עיינו בפני יהושע ובערוך לנר שהציעו לפרש אחרת.

שכל שהיא רחבה כשיעור זה אפשר שלא להיות שם צל סכך וכעין טעמו של ר' זירא אלא שאמר דלא כחד על מה שהוספנו עליו ר"ל על ר' זירא שתלינו את דבריו בשיעור ד' אמות ומ"מ אחר שלא הזכיר ר' יאשיה שיעור של משך כלל אי אפשר לתלות בין ר' יאשיה ובין רב הונא ורב חנן מחלוקת בדבר אחר אלא בענין זה ר"ל על איזה צד מכשירין סוכה בגבוהה למעלה מכי אלא רב ורב חנן נימא בהכשר סוכה קא מפלגי כלומר שהם בעצמם חולקים מצד אחר על הכשר סוכה שלרב הונא אינה כשרה אלא בד' אמות על ד' אמות ולרב חנן כשרה במחזקת ראשו ורובו ושלחנו ומתוך שהם חולקים בזו הם מפרשים מחלוקת משנתנו כל אחד לטענתו.

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

לסיכום: הפרשנות המוסכמת בהוה אמינא של הסוגיה היא שרבי יאשיה והאחרים לא נחלקו בעניין משך הסוכה וכן נחלקו בעניין הכשר סוכה מעל עשרים אמה. לפי זה אין מחלוקת בין שני הנוסחים: הנוסח "לא פליגא" מתייחס למחלוקת על משך הסוכה, והנוסח "פליגא" מתייחס למחלוקת על הכשר סוכה מעל עשרים אמה.¹⁸

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

18 עיינו בהערת המהדיר על רבנו חננאל, הערה 26, שתמצת את הדברים ושיער שכך כיוון ר"ח בהצגתו את שני הנוסחים.

סוכה דף ג ע"א תוד"ה "בית":

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

המהר"ם פירש את דברי התוספות שבאו להקשות על הירושלמי, שבשלמא לבבלי לא קשה מפתח בית אב דתנא ושייר, כשם ששייר את אלו המוזכרים בירושלמי, אך על הירושלמי קשה, ובערוך לנר יישב שאף הירושלמי לא הזכיר מהני דתני בבבלי, וציין לר"ש משנץ עצמו שהעיר על כך בפירושו למשנה מעשרות (ג, ו). שם הוא מצטט ברייתא זו כפי שהיא מופיעה בירושלמי ומעיר: "כולה הך ברייתא מייתי לה בפ"ק דסוכה ולא קתני התם ולא טובל למעשרות,¹⁹ ואיכא מילי התם דלא תני הכא". ומתוך כך מסיק הערוך לנר על מטרתו של הדיבור שלפנינו: "אי"כ ליכא קושיה לא אכאן ולא אירושלמי אלא שהתוספות העירו דהוי מצי למיחשב גם הך דפתח בית אב אלא דתני ושייר". לפי פרשנות זו הרי שמטרת התוספות אינה פירושו של הטקסט אלא העשרת ידיעותיו של הלומד על פרטים רלוונטיים לסוגיה שאינם מופיעים בטקסט המקומי.

כתובות דף צג ע"ב תוד"ה "מאי":

מאי לאו בשור לחרישה ועומד לטביחה איירי - מכח קושיה אדתי סיפא דייק הכי.

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

בסיכומם של דברים אי אפשר לומר, כי בכל מקום ניתן למצוא בדברי התוספות קושיה נסתרת או גלויה, וכנראה הם גם גלשו לא פעם לפרשנות הראשונית, תחומו של רש"י, וודאי במסכתות שבהן רש"י נעדר, אך גם

19 אגב, העובדה שבפירוש המשנה הר"ש מציין רק את השמטת המעשרות מהבבלי ולא את השמטת הנודר מן הבית, ואילו בתוספות על הדף מצויים שניהם (וכן בירושלמי, מעשרות ג, ג, דף נ ע"ד [מהדורת האקדמיה], ג, ו, עמ' 275), תואמת את השערתו של אורבך (עמ' 611, ויש להוסיף מקור זה להערה 63 שם) על קדימתו של פירוש המשנה לתוספות לסוכה.

במקומות אחרים. כאן אנו מגיעים לנקודה חשובה בהבנת מפעלם של בעלי התוספות. בהמשך מאמרו עוסק הרב ליכטנשטיין ביחס שבין שני מרכיביו של לימוד התורה, ובעצם של כל לימוד, בין הטקסט לנשואו:

בשעה שאדם פותח את המסכת, הוא עוסק בשני דברים בו זמנית. הוא לומד את המסכת, אבל בה בשעה עוסק הוא בהכרת הנושא כולו, מרחב המחיה של הנושא אותו הוא מבקש ללבן [...] גישה כזו מחייבת התפרסות מעבר לטקסט המונח לפניך.

לכאורה הנקודה שבה מסתיימת הפסקה הולמת את שיטת התוספות. הם פיתחו ושכללו מאוד את הכלי של השואות הסוגיות ועשו את הש"ס ככדור. אך ברצוני להדגיש דווקא נקודה הפוכה. טענתי היא שהתוספות התמקדו ראשית כול בפרשנות הטקסט המונח לפניהם. אמנם לאחר עבודתו היסודית של רש"י כבר לא היה מקום לפרשנות מילולית או תחבירית של הטקסט אלא להעלאת קושיות ותירוץ. אך משימה אחרונה זו לא נעשתה במסגרת של יצירה ספרותית חדשה כשהתלמוד משמש לה חומר גלם. אין כאן ספר דוגמת ספרי ההלכות של הגאונים, הלכות הר"ף או ספר המאור, אלא מבחינה זו הם היו קרובים יותר ליצירתו של רש"י. ההבדל ביניהם הוא כאמור באופייה של הפרשנות. לאחר שרש"י עשה את הצעד הראשון, עלתה כעת הדרשה לעבור לשלב הבא של פרשנות דיאלקטית יותר, היינו חשיפת קשיים, הן בטקסט המקומי גופו והן על ידי השוואת סוגיות, ויישובם. בעלי התוספות ראו עצמם כהערות שוליים לטקסט התלמודי, וכשם שפרשנותו של רש"י היא כלי עזר והשלמה לתלמוד, אף מפעלם של התוספות, כך, וממילא לא תמוה הוא שנראה אותם חורגים לעתים מהקושיה והתירוץ ומשלימים את עבודתו של רש"י. עלה בידינו שאם נתווה ציר דמיוני שצדו האחד פרשנות טקסט קדום וצדו השני יצירה עצמאית, ולצורך העניין נמקם את רש"י בקצהו האחד של הציר ואת משנה תורה בקצהו האחר, הרי שהסמוכים ביותר לרש"י על ציר זה יהיו בעלי התוספות.

סיכום

הטענה העומדת בבסיס המאמר היא שבעלי התוספות לא ראו את קובצי התוספות שנתחברו על ידם (בניגוד לספרי ההלכה שלהם) כספרים חדשים העומדים בפני עצמם, אלא כמוספים או הערות שוליים לספר המרכזי שהוא התלמוד הבבלי, מה שתואם גם לדרך כתיבתם והפצתם, היינו כהערות שוליים

על כתבי היד של התלמוד עצמו. הם ביקשו להיטמע בתלמוד, וכך להפוך לחלק ממנו, ולאור זאת נדמו לו הן בתהליך ההתהוות, הן באופן הלימוד ובסגנון הכתיבה. לכן לא כתבו את שמותיהם כמחברי הקבצים, לא הקפידו על בידול ספרותי של התלמיד מרבו, ואף לא "זכו" לשלב של חתימה כמו שהיה לתלמוד עצמו, ומבחינת התוכן והסגנון: פתחו כמעט תמיד בקושיה, כתבו בתמצות רב, חידשו כמותו ועוד מאפיינים חשובים.

אמנם באופן פרדוקסאלי, דווקא בתכונתם זו של בעלי התוספות, ההטמעות בתלמוד, נעוץ לדעתי ההבדל העיקרי בין ספרות התלמוד לספרות התוספות. מכיוון שאחד האפיונים המרכזיים של ספרות התוספות הוא הדמיון לתלמוד הרי שיש לבחון אם ספרות התלמוד עצמה מקיימת יחס שכזה עם ספרות קודמת לה. כאן יש לקבוע כי היחס בין התלמוד למשנה כלל וכלל אינו יחס של טקסט עיקרי ופרשנותו. התלמוד אמנם יוצא מהמשנה אך מפתח גם דיונים עצמאיים. גם השאלות שהתלמוד מקשה על המשנה אינן מצויות תמיד בתוספות, שאלות כמו מנלן, מנא הני מילי, לא יופיעו כלל בתוספות, ועדיין לא דיברנו כלל על כל ספרות האגדה העצומה, שאינה נובעת כלל וכלל מהמשנה. ולכן יש לומר בפירוש שבניגוד לתלמוד שהוא חיבור עצמאי העומד לעצמו, הרי שאת בעלי התוספות ניתן לראות בעיקר כהערות, השלמות והארות לתלמוד, והמפתיע הוא שדווקא תפיסה זו נותנת להם את כוחם העצום לחדש וליצור בדומה לתלמוד גופו, כפי שיובהר בעז"ה במקום אחר.²⁰

20 ראו מאמרי: "התוספות, התלמוד ומה שביניהם", קובץ חנוך ודת (עורך: עמנואל אטקס), האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ע (בהדפסה).

