הרקע העיוני לשיטת רבדים

בתוספת מקורות השיטה בספרות הראשונים והאחרונים

עורך ראשי: פינחס צוריאל הימן

מחבר: יהושע דוד אלישיב

העמותה לקידום התורה שבעל פה לעם ישראל (ע"ר)

אדר תשס"ז

© כל הזכויות שמורות

העמותה לקידום התורה שבעל פה לעם ישראל (ע"ר)

www.talmud-revadim.co.il

לתגובות והערות:

077-7122274

03 – 9063155

elyashivdas@gmail.com

haymanp@mail.biu.ac.il

עיצוב גרפי: HighGraphic

לוחות והדפסה: דפוס נווה

Printed in Israel 2004 נדפס בישראל

הרקע העיוני לשיטת רבדים

מבוא* 4

הצגת הבעיה 5

ארבעה שלבים 8

משנה 9

תורת התנאים הרחבה 16

תורת האמוראים 18

התלמוד 19

שיטת רש"י 21

שיטת רב שרירא גאון 24

הסתמא דתלמודא 29

עיון הלכתי ועיון ספרותי והשלכותיהם 36

כללים נוספים להבחנה בין הרבדים 40

ההתנגדות לשיטה ותשובה בצדה 43

דרך עבודתנו המעשית ב"שיטת רבדים" 55

סיכום 58

נספח א - דוגמאות 59

נספח ב - מיומנויות 73

מבוא[1]*

אחרי שנים של מחקר בסיסי ויישומי וניסוי דדקטי בבתי ספר ובישיבות, מוכח שיש בשיטתנו להוראת המשנה והתלמוד - המכונה "שיטת רבדים" - תרומה חשובה לפתרון בעיות דורנו בלימוד התורה שבעל פה. אמנם, "שיטת הרבדים" לבשה צורה ופשטה צורה בימיה הראשונים, ולכן מועברות מפה לאוזן, ובעיתונות הכתובה, השערות מוטעות לגביה ולבי יוצריה. אי לכך, אנחנו מציגים בזה לראשונה בצורה מקיפה ומדוייקת את עיקריה, יסודותיה ומקורותיה של השיטה, ובכך מבטלים כל הסבר שפורסם או שיוחס לנו עד היום. "שיטת הרבדים" המוצעת לעם ישראל על ידנו היא זאת המופיעה בעבודה הנוכחית בלבד. ברור לנו שעיון שקול בשיטה יביא להבנה, לקירוב הלבבות, ובסופו של דבר לקבלת השיטה – ניכרים דברי אמת, ואת האמת יש לקבל ממי שאומרה.

מן הראוי כאן להביא מדבריו של חתם סופר[2]:

> היודע בעצמו כי כל מגמתו לשם הי"ת להגדיל תורה ולהאדירה ורק מונע בר מפני חשש מבקרי מומין ומלעיגים ומלעיבים במלאכי ה', עבירה היא בידו, וכשם שיקבל עונש על הדרישה הנ"ל, כן יענש זה על הפרישה, אחז"ל [נדרים ס"ב ע"א] עשה דברים לשם פעלן ודבר בהם לשמן.

תחילה, נציג את העובדות בקשר למצב לימוד הגמרא בבתי ספר ובישיבות. נפרוש את הצעתנו הכוללת בת ארבעת השלבים להוראת המשנה והתלמוד. נביא דוגמאות ספורות לכל שלב של הלמידה לפי השיטה,

---

[1]* אני מודה לרב פינחס היימן ולאסף מלאך שעברו על המאמר והערותיהם משוקעות בו.

[2] שו"ת חלק א (או"ח) סימן רח.

אך נתמקד בשלבי הלמידה הקשורים לסוגיות התלמוד הבבלי. נעלה לדיון את מחלוקת רש"י ורב שרירא גאון אודות היווצרותו של התלמוד הבבלי, כיוון שחלק מעקרונותנו מבוססים על דבריו של רב שרירא. אחרי הצגת הפן הספרותי על עצם עיקרון ההבחנה בין הרבדים השונים שבתלמוד, נראה מהפן התוכני, שיש סבירות שרוב החומר הסתמאי שבתלמוד הוא מאוחר לרוב האמוראים. נציג מספר עקרונות להבחנה בין הרבדים. נסיים בדיון על ההתנגדויות לשיטה ונספר על דרך עבודתנו המעשית במכון. בסיומו של המאמר שני נספחים. בראשון, הצגנו מספר סוגיות לפי השיטה והוספנו הסבר להארת הפן הרבדי שבסוגיות אלה. בנספח השני, רשימת מיומנויות ללימוד המשנה והתלמוד.

יהי רצון שבעזרת השיטה נזכה לבנים ובני בנים העוסקים בתורה ובמצוות, ויהי נועם ה' אלהינו עלינו ומעשה ידנו כוננה עלינו ומעשה ידנו כוננהו.

הצגת הבעיה

בין האתגרים החשובים העומדים לפני החינוך הדתי והישיבתי בימינו, אחד המעיקים ביותר הוא המשבר בלימוד המשנה והתלמוד. בשנות הלימוד בבית הספר היסודי, בחטיבת הביניים ובחטיבה העליונה, משקיעים התלמידים מספר רב של שעות בלימוד הגמרא. ברוב בתי ספר יסודיים ממלכתיים-דתיים מלמדים גמרא מכיתה ד' בהיקף של 2-4 שעות בשבוע. חטיבות הביניים משקיעות בין 6-15 שעות בשבוע, ובתי ספר תיכוניים וישיבות תיכוניות משקיעים בין 8-20 שעות בשבוע. אחרי השקעה עצומה זאת, היינו מצפים לבקיאות בחומר ויכולות לימוד מעבר למקצועות אחרים הזוכים לפחות שעות לימוד. אכן, ציוני התלמידים על החומר הנלמד הם נכבדים וראויים להערכה. אך הנתון הכואב הוא ש-70% מבוגרי הישיבות התיכוניות בימינו (ובוגרי התיכונים הדתיים) אינם מסוגלים ללמוד גמרא בעצמם, ואף מצביעים על לימוד הגמרא כלימוד לא אהוד בלשון המעטה[3]. הממשיכים הלאה לישיבות ההסדר משקיעים בין 20-40 שעות שבועיות בלימוד גמרא, אך בכניסה למכוני ההוראה בשנה הרביעית ללימודיהם, נכשלים יותר מ- 50% מהם במבחני גמרא על חומר שלא נלמד (unseen)[4]. הנתון המדאיג ביותר: פחות מ- 20% מכלל בוגרי ההסדר ממשיכים ללמוד גמרא לפחות פעם בשבוע אחרי לימודי ההסדר.

---

[3] ע"פ מחקרו של פרופ' מוטי בר לב ז"ל (פורסם לפני כעשור). שני ראשי ישיבות הסדר ששאלתי אותם, אמרו לי שיותר מ-50% מהתלמידים מבין המגיעים לשיעור א' אינם מסוגלים ללמוד דף גמרא בעצמם.

[4] לפי עדותו של הרב שמעון לוי (המפקח הראשי על הוראת התושב"ע במנהל לחינוך הדתי).

לאלה המבקשים לטעון שתופעות אלה מוגבלות למחנה הדתי-לאומי בלבד, יש להעיר, כי מן הבדיקות שנעשו בתלמודי התורה ובישיבות הקטנות במגזר החרדי עולה, שהיקף הבעיות דומה לאלו שבמחנה הדתי-לאומי. נראה שהבעיות הן מבניות וקשורות למקצוע, ואינן תלויות בהכרח בסביבה הלימודית בלבד.

מספר הסברים הוצעו למשבר בהוראת הגמרא, ובהם האשמות לכיוון התלמידים, לכיוון המורים, ועוד. לדעת העושים במלאכה בתכנית "רבדים", המשבר בהוראת הגמרא אינו נובע מאי-יכולת התלמידים להבין את החומר הנלמד, או מהעדר יראת שמיים או מהעדר מוטיבציה מצידם. מן הראיונות שקוימו עם התלמידים, עולה שהם מסוגלים ומעוניינים ללמוד גמרא, גם בגלל חשיבותה של הגמרא בעולמם הדתי והאמוני, וגם בגלל האתגר הלימודי הגדול במקצוע. המשבר גם אינו נובע מאי-יכולת המורים והר"מים, שעל פי רוב הם בעלי הכשרה וחדורי מוטיבציה, מסירות נפש, התמדה וחריצות, ומהווים ברובם דוגמה אישית של אנשי תורה ויראה.

לדעתנו, יש לחפש את שורשי המשבר בהוראת הגמרא, בהעדר כמעט מוחלט של מיומנויות למידה שיטתיות, מוגדרות ומדורגות. תלמידים מתבקשים "לגרוס חומר", לעבור אין ספור מבחנים פנימיים על החומר הנלמד בבתי הספר ובישיבות, ולהתכונן למבחני בגרות, אך אינם מתבקשים לרכוש את הכלים ללימוד עצמי תקין, כמקובל במקצועות הכלליים. יש צורך דחוף בשיטתיות במתודה, ובתכנית מקיפה לביצועה בכל בית ספר, ישיבה או מסגרת לימודית אחרת.

בניסיון לפתור בעיות כואבות אלה בצורה יסודית ושיטתית, הוקם מכון מחקרי-יישומי תחילה במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן, בשם "התכנית להוראת המשנה והתלמוד מיסודו של ר' מאיר שמחה הכהן (פלדבלום)", המכונה "שיטת רבדים". בשלב יותר מאוחר, המכון הועבר מן האוניברסיטה לשני גופים עצמאיים: "העמותה לקידום התורה שבעל פה לעם ישראל (ע'ר)" לצורכי מחקר ופיתוח, ו"בונייך שרותי חינוך בע'מ", חברה רשומה, לצורכי הפצה ושיווק חומרי למידה ועזרי הוראה לפי השיטה.

השיטה היא שיטה דידקטית להוראת המשנה והתלמוד, והיא מבוססת על יסודות רעיוניים הנובעים מדברי רבותינו.

למען הסר כל ספק, נציין מספר הנחות יסוד המנחות אותנו בפיתוח השיטה:

- התורה שבעל פה ניתנה יחד עם התורה שבכתב בהר סיני למשה רבנו, והיא היא ליבה של תורה כדברי רבי יוחנן "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה..."[5].
- התורה שבעל פה היא שרשרת מסורת ופסיקה בלתי נפסקת מהקב"ה למשה רבנו, וממנו ליהושע, לזקנים, לנביאים, לאנשי הכנסת הגדולה, לזוגות, לתנאים,

[5] גיטין ס ע"ב.

לאמוראים, לסבוראים, לגאונים, לראשונים, לאחרונים ולמרנן ורבנן שבימינו. דבריהם של כל אלו הם קודש, כלולים בתורה שבעל פה ומחייבים אותנו מכוח הסמכות שניתנה לחכמים מאת הקב"ה, ו"יפתח בדורו כשמואל בדורו"[6].

- כל דברי הגמרא הם קודש, וכל דברי הגמרא הם תורה שבעל פה[7], כולל דברי התנאים, דברי האמוראים, דברי רבותינו בעלי התלמוד, וגם דברי הסוגיות המאוחרות שהצביעו עליהן רבותינו הראשונים.
- קדושת כל תורת חז"ל וקדושת התלמוד הבבלי, ברורה היא ואינה ניתנת לערעור. שיטת הרבדים באה דווקא להבליט את שרשרת הקדושה של תורה שבעל-פה על ידי הבחנת דורות החכמים זה מזה, ותרומתו המיוחדת של כל אחד ואחד לבניינה של התורה שבעל פה.

---

[6] ראש השנה כה ע"ב.

[7] יש לדעת שהמושג "תורה שבעל פה" בדברי הרמב"ם הוא מושג משפטי מצומצם כפי שיבואר:

כותב הרמב"ם (הל' ממרים א,ב): "כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה... אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה **<u>והם תורה שבעל פה</u>**, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות התקנות והמנהגות...". הרי שתורה שבעל פה היא רק "דברים שלמדו מפי השמועה" כלומר דברים שנאמרו למשה רבינו בהר סיני (מושג זה חוזר במשנה תורה לרמב"ם כ-150 פעמים).

גם בהל' ת"ת (א,יא-יב): "וחייב לשלש את זמן למידתו שליש בתורה שבכתב ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במידות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המידות <u>והיאך יוציא</u> האסור והמותר וכיוצא בהן, <u>מדברים שלמד מפי השמועה</u> וענין זה הוא הנקרא גמרא". גם כאן המושג "תורה שבעל פה" כוונתו לדברים שלמד מפי השמועה, אבל כל מה שמעבר לו נקרא גמרא ואינו מוגדר כתורה שבעל פה, שהרי גמרא היא כל מה שלמד על בסיס דברים מפי השמועה.

גם בהלכה הבאה כותב הרמב"ם: "...אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד ב<u>תורה שבעל פה</u>, יקרא בעיתים מזומנים תורה שבכתב <u>ודברי השמועה</u> כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו".

מכאן שתורה שבעל-פה היא "דברי השמועה", כלומר דברים שנאמרו מפי השמועה.

עולה מהאמור, שבדברי הרמב"ם המושג "תורה שבעל פה" הוא מושג משפטי מוגדר ומצומצם ולא מושג ערכי. בודאי שבהגדרה הערכית של המושג, כדבר ה' המתחיל מסיני והוא אחדות אחת וחיוניות אחת שנמשכת עד ימינו, המושג כולל בתוכו את כל דברי רבותינו שבכל הדורות ובכל הרבדים ללא יוצא מן הכלל.

ארבעה שלבים

"שיטת רבדים" מציעה לימוד מקורות התושב"ע בארבעה שלבים:

1. משנה.
2. תורת התנאים הרחבה.
3. תורת האמוראים.
4. תורת רבותינו בעלי התלמוד.

לפי "שיטת רבדים": יש ללמוד את משנת רבי יהודה הנשיא לאור תולדותיה הספרותיות, על ידי זיהוי הקבצים מהם נערכה, ועל ידי זיהוי הרבדים השונים של פרשנות וחקיקה הנובעים מדברי התנאים בני הדורות השונים. לאחר לימוד המשנה ולפני המעבר לשני התלמודים, יש ללמוד את המשנה בהשוואה לשאר המקורות של תורת התנאים כדי לעמוד על השווה והשונה ביניהם. על ידי לימוד השוואתי זה, התלמיד מוכן ובשל יותר להבנת דברי האמוראים ביחס למקורות התנאיים השונים.

גם דברי האמוראים נלמדים לפי פשוטם, כשלתלמיד ברור מראש היכן מתחילה הסוגיה, היכן היא מסתיימת, מה מטרתה, מה הנושא, וברור ובהיר מה המסקנה וכיצד מגיעים אליה, ומה תפקידו של כל מרכיב ומרכיב בסוגיה.

בשיטה זו התלמיד אינו מתמודד עם הבנת המשנה והבנת ההסבר האמוראי והסתמאי בלבד, אלא בכל שלב עליו לנסות להבין מדוע האמורא הסביר כך ולא אחרת, ומדוע בעל התלמוד הסביר כך ולא אחרת. בכך מוסיפים קומה נוספת בלימוד הגמרא, לשיטת הלימוד הרווחת. בשיטת לימוד זו מבינים את הזרימה של הסוגיה התלמודית, את הדינמיות שבהופעת תורה שבעל-פה ומבינים כיצד נוצרה הסוגיה. העמל בהבנת השיטות, התירוצים והסברות הוא בעל עומק רב יותר, ומכוון לאמיתה של תורה. בלימוד בשיטה זו התורה חיה, דינמית, דבר ה' מופיע בפי חכמי כל דוד ודור בחיבור של ארעא ורקיעא דנשקי אהדדי.

מאחר שהפירושים של רבדים מאוחרים אינם תמיד לפי פשוטם של מקורות מוקדמים יותר, השתלשלות ההלכה מתבהרת על ידי הכרת הערך המוסף של כל רובד ביחס לרובד הקודם.

מבחינה מתודית, יש רשימה מדורגת של מיומנויות אוריינות וחשיבה לכל אחד מארבעת השלבים, המביאות את התלמיד לשליטה במקורות, ואת התקדמות הלומד לקראת המטרה של לימוד עצמי תקין[8].

[8] סולם מיומנויות לכל שלב מצורף בנספח ב שבסוף המאמר.

בשורות הבאות נתאר בפרוטרוט כל שלב ושלב.

משנה

השלב הראשון בשיטת "רבדים" הוא לימוד המשנה. במשנה מועברות מסורות הלכתיות שנמסרו בסיני (בלשון הרמב"ם: דברים שלמדו אותן "מפי השמועה"), וכן גזרות ותקנות והלכות שנלמדו במידות שהתורה נדרשת בהן, מזמנים מאוחרים יותר.

רבי יהודה הנשיא ותלמידיו ערכו את המשנה (בין השנים 200-220). אולם, הם לא יצרו יש מאין. מסורות התורה שבעל פה באו על ניסוחן הקבוע בקבצים מגוונים רבים שקדמו למשנת רבי יהודה הנשיא ולשאר תורת התנאים[9]. בקבצים אלה מציגים את האמירות, הפירושים והפסיקות נקובי השם של התנאים מלפני חורבן הבית ועד סוף דורו של רבי יהודה הנשיא. בהקדמתו למשנה תורה (ראה הערה 7), כותב הרמב"ם שעד ימיו של רבי יהודה הנשיא, לא הייתה משנה אחידה שנתקבלה על הכל. כל בית מדרש לימד את המסורות של התורה שבעל פה בצורה ובסגנון שלו, ואכן לימדו בסגנונות רבים ומגוונים. מסורות התורה שבעל פה הפכו למקורות מנוסחים, נלמדו בעל פה

---

[9] כותב רב שרירא גאון: "ועד סוף יומיהו דרבנן ליכא דכתב מידעם כל עיקר, ולא נמי פה אחד ולשון אחד הוה גרסי רבנן, אלא טעמי דהוה ידיע להון וכולהון דעת ריוחת בהון, מאי דאיתיה דברי הכל, מאי דאיתיה פלוגתא, ומאי דאיתיה ליחיד, ומאי דאיתיה לרבים. ולא היו דברים מתוקנים משנה ידועה שהכל שונין אותה פה אחד, אלא אותן הטעמים אע"פ שחכמים שונין בהם כל אחד ואחד משנה לתלמידיו באי זה דרך שירצה, ובאי זה חיבור שירצה. יש שיאחז דרך קצרה...אית דתאנו כללות, ואית דפרטין, ומרוחין ופאשטין דומיי דומיי. וכל חד וחד מן רבנן תאני כדאתניה רביה, והאי מקדים האי מילתא, והאי מאחר לה, והאי קאים לישנא, ואהאי מרוח ליה. ואית נמי מן דרביה יחיד דאמר מילתא תאני לה בסתמא, ואע"ג דידיע דההוא יחיד הוה...ואיכא דתאני מאי דמסתברא, ליה חדא כי האי תנא וחדא כהאי תנא. והוה אמרין קמאיי דתלת עשר אפי' הוי ביני רבנן במתניתין..." (אגרת רש"ג, נ"צ, עמ' 18-19). "וביומי ר' איסתייעא מילתיהון דמילי דמתניתין כמפי הגבורה אמרין, וכאות ומופת דמיאן, **<u>ולאו מליבא חיברונון רבי אלא מילי דהוה גרסין להי הנך קצת ראשונים דקמיה</u>**...שמעינן מיניה דבלשון הזה הוה אמירא מילתא קמי רבי, איכא דתאני הכי ואיכא דתאני הכי. ואף מסכאתא נמי הוה מיפסקאן מקמי רבי..." (שם, עמ' 23-25).

גם הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה כותב: "רבינו הקדוש חיבר המשנה. ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש לא חיברו חבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה. אלא <u>בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו</u> והוא מלמד על פה ברבים. וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע. ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול. וכן היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש <u>והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו ושלמדו בית דין שבכל דור ודור בכל התורה כולה</u> וחיבר מהכל ספר המשנה".

וראה הערות 23,24 להלן.

ונמסרו מדור לדור. רבי יהודה הנשיא החליט לערוך את מסורות התורה שבעל פה לנוסח אחיד שכל ישראל יישננו באחידות. הבעיה שעמדה לפני רבי יהודה הנשיא הייתה: איך לערוך את כל הקבצים המגוונים הקיימים לטקסט אחיד. מצד אחד, הוא כיבד ניסוחים קודמים, שהרי "אדם חייב לומר בלשון רבו"[10]. מצד שני, הקבצים שקדמו לו נערכו, כאמור, בדרכים מגוונות: היו קבצים לפי סדר נושאי, לפי סדר שם האומר ללא קשר לנושא, לפי סדר מילת מפתח, לפי מקום האמירה, ועוד.

החלטתו של רבי יהודה הנשיא הייתה: המשנה תאורגן לפי ששה סדרים וששים ושלוש מסכתות נושאיות בהתבסס על נוסח המשנה שלמד מרבי מאיר רבו[11], ואח"כ הקבצים הקדומים יותר ישולבו לתוך המבנה הנושאי. המשנה שיצאה מתחת ידו מחולקת באופן בסיסי לפי נושאים, אך כוללת מאות קבצים "משולבים" בתוכה, הגורמים לפעמים להסתעפויות והרחבות החורגות מן הזרימה הנושאית. לומדי המשנה צריכים לשים לב להסתעפויות הנגרמות ע"י העריכה המורכבת הנ"ל, ולעמוד על הדרכים הקטנות המתפצלות מן הדרך העיקרית.

דוגמה לתהליך העריכה של רבי יהודה הנשיא, השימוש בקבצים, נמצאת בפרק הראשון של מסכת קידושין. מתוך עשר המשניות בפרק, רק הראשונה עוסקת בנושא המסכת – בקידושין. שש המשניות הראשונות מהוות קובץ קדום בנושא קניינים מסוגים שונים, נושא הקידושין פותח קובץ זה ועבורו קבע רבי את הקובץ כולו בראשית המסכת. ארבעת המשניות האחרונות של הפרק מהוות קובץ שני, של משניות המתחילות במילה "כל". החיבור בין שני הקבצים מתבצע במשנה ו' שהיא גם חלק מקובץ הקניינים, וגם מתחילה במילה "כל". מכאן, שמשנה ו' הפכה ל"משנת גשר" בין שני הקבצים. התוצאה לפנינו היא פרק של עשר משניות שמהן רק המשנה הראשונה עוסקת בנושא המסכת.

כפי שכתבנו המשנה מחולקת לשישה סדרים, וכל סדר מתחלק למסכתות, סך הכל ששים ושלש מסכתות. המסכתות כוללות סה"כ 525 פרקים, והפרקים מחולקים למעל 4,000 פסקאות שנקראות משניות.

באופן מסורתי היה נהוג שמשניות נלמדות בעל פה עם מנגינות עתיקות, אך הלימוד המודרני הפסיק נוהג זה. שיטת הרבדים ממליצה לאמץ מנהג עתיק זה של שינון משניות בעל פה לשם ידיעה טובה של גופי התורה, ולא רק כיצד להתמצא בה. שיטת רבדים ללימוד משניות בבתי ספר יסודיים כוללת קלטות אודיו ללימוד משניות לפי המנגינות המסורתיות שמלוות בחוברות למידה יפות ומושכות.

אחת המיומנויות החשובות ללימוד המשנה היא הזיהוי וההבנה של הרבדים במשנה. התורה שבעל פה, בין שאר תפקידיה, היא מערכת המשפט הלאומית של עם ישראל: "וחיי עולם נטע בתוכנו – זו תורה

---

[10] עדויות א,ג

[11] כדברי המלאכת שלמה (שביעית ג,ג): "רבינו הקדוש לא היה רשאי לשנות לשון רבותיו".

שבעל פה"[12]. דבר ה' משתלשל מדור לדור, כי חז"ל מפרשים ומיישמים את ההלכה ועקרונותיה בהתאם לסמכויותיהם ובהתאם לצרכים המתחדשים ולשאלות המתחדשות בכל דור ובכל מקום. תהליך זה ניתן לראות עין בעין במשנה.

במשניות רבות, רואים דעות, פסיקות הלכה או תקדימים ממספר דורות. מעקב אחרי הדברים שנאמרו מדור לדור, מלמד את שלבי/רבדי השתלשלות ההלכה בזמנים המשתנים והמתחדשים.

להלן מוצגת דוגמה לחלוקת המשנה לרבדים:

<u>מסכת ביצה- פרק א</u>

<u>מקור בתורה הקשור לנושא הפרק</u>

מקור	הפסוק
שמות יב טז	וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלָאכָה לֹא יֵעָשֶׂה בָהֶם אַךְ אֲשֶׁר יֵאָכֵל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יֵעָשֶׂה לָכֶם

[12] טור שו"ע או"ח סימן קלט.

ויקרא יז יג

וְאִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יָצוּד צֵיד חַיָּה אוֹ עוֹף אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְשָׁפַךְ אֶת דָּמוֹ וְכִסָּהוּ בֶּעָפָר

<u>מבנה הפרק</u>

<u>קבצים המצויים בפרק:</u>

מבנה צורני "בית שמאי אומרים ובית הלל אומרים": משניות א-ט.

מבנה צורני "בית שמאי אומרים ובית הלל מתירין": משניות ה-ו.

<u>הרבדים הספרותיים הנמצאים בפרק:</u>

בסיסי, בית שמאי ובית הלל, יבנה סיעה א', גליל א', תוספת רובד בלתי מזוהה,

ת"ק סתמי במחלוקת עם תנא מזוהה.

<u>החכמים המופיעים בפרק.</u>

בית שמאי ובית הלל, רבן גמליאל, ר' שמעון, ר' יהודה.

קובץ	רובד	משנה
מבנה צורני חוזר **"בית שמאי אומרים ובית הלל אומרים"**	**בית שמאי ובית הלל**	<u>**משנה** א – ביצה שנולדה ביו"ט ושיעור איסור חמץ ושאור</u> **ביצה שנולדה ביום טוב,** **בית שמאי אומרים: תאכל.** **ובית הלל אומרים: לא תאכל.** **בית שמאי אומרים: שאור בכזית וחמץ בככותבת.** **ובית הלל אומרים: זה וזה בכזית.**

משנה ב – שחיטה וכיסוי הדם ביו"ט

מבנה צורני חוזר "**בית שמאי אומרים ובית הלל אומרים**"

בית שמאי ובית הלל

השוחט חיה ועוף ביום טוב,

בית שמאי אומרים: יחפור בדקר ויכסה.

ובית הלל אומרים: לא ישחוט אלא אם כן

היה לו עפר מוכן מבעוד יום.

ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה

שאפר כירה מוכן הוא.

משנה ג - הולכת סולם ולקיחת יונים ביו"ט

מבנה צורני חוזר "**בית שמאי אומרים ובית הלל אומרים**"

בית שמאי ובית הלל

בית שמאי אומרים: אין מוליכין את הסולם משובך

לשובך אבל מטהו מחלון לחלון.

ובית הלל מתירין.

בית שמאי אומרים: לא יטול אלא אם כן נענע מבעוד

יום.

ובית הלל אומרים: עומד ואומר זה וזה אני נוטל.

משנה ד – זימן יונים וחל שינוי ביו"ט

בסיסי

זמן שחורים ומצא לבנים,

לבנים ומצא שחורים,

שנים ומצא שלשה, אסורים.

שלשה ומצא שנים מותרים.

בתוך הקן ומצא לפני הקן אסורים.

ואם אין שם אלא הם הרי אלו מותרים.

משנה ה - טילטול ביו"ט

מבנה צורני חוזר **"בית שמאי אומרים ובית הלל מתירין"**

בית שמאי ובית הלל

בית שמאי אומרים: אין מסלקין את התריסין ביום טוב.
ובית הלל מתירין אף להחזיר.
בית שמאי אומרים: אין נוטלין את העלי לקצב עליו בשר.
ובית הלל מתירין.
בית שמאי אומרים: אין נותנין את העור לפני הדורסן, ולא יגביהנו
אלא אם כן יש עמו כזית בשר.
ובית הלל מתירין.
בית שמאי אומרים: אין מוציאין לא את הקטן ולא את הלולב ולא את ספר תורה לרשות הרבים.
ובית הלל מתירין.

משנה ו - הולכת מתנות כהונה ביו"ט

מבנה צורני חוזר **"בית שמאי אומרים ובית הלל מתירין"**

בית שמאי ובית הלל

בית שמאי אומרים: אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביום טוב בין שהורמו מאמש בין שהורמו מהיום.
ובית הלל מתירין.
אמרו להם בית שמאי: גזרה שוה חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן
כשם שאין מוליכין את התרומה כך אין מוליכין את המתנות?
אמרו להם בית הלל: לא אם אמרתם בתרומה שאינו זכאי בהרמתה תאמרו במתנות שזכאי בהרמתן.

משנה ז - טחינת תבלינים ומלח ביו"ט

מבנה צורני חוזר **"בית שמאי אומרים ובית הלל אומרים"**

בית שמאי ובית הלל

בית שמאי אומרים: תבלין נדוכין במדוך של עץ, והמלח בפך ובעץ הפרור.
ובית הלל אומרים: תבלין נדוכין כדרכן במדוך של אבן והמלח במדוך של עץ.

משנה ח - ברירת קטניות ביו"ט

מבנה צורני חוזר "**בית שמאי אומרים ובית הלל אומרים**"

בית שמאי ובית הלל — **הבורר קטנית ביום טוב,**
בית שמאי אומרים: בורר אוכל ואוכל.
ובית הלל אומרים: בורר כדרכו בחיקו בקנון ובתמחוי
אבל לא בטבלא ולא בנפה ולא בכברה.

יבנה סיעה א' — **רבן גמליאל אומר: אף מדיח ושולה.**

משנה ט - שליחת אוכל ביו"ט

מבנה צורני חוזר "**בית שמאי אומרים ובית הלל אומרים**"

בית שמאי ובית הלל — **בית שמאי אומרים:**
אין משלחין ביום טוב אלא מנות.
ובית הלל אומרים:
משלחין בהמה חיה ועוף בין חיין בין שחוטין.

בסיסי — **משלחין יינות שמנים וסלתות וקטניות.**

ת"ק סתמי במחלוקת עם תנא מזוהה — **אבל לא תבואה.**

גליל א' — **ורבי שמעון מתיר בתבואה.**

משנה י - שליחת כלים ונעלים במועד

בסיסי — **משלחין כלים בין תפורין בין שאינן תפורין,**
ואף על פי שיש בהן כלאים והן לצורך המועד,
אבל לא סנדל המסומר ולא מנעל שאינו תפור.

גליל א' — **רבי יהודה אומר:**
אף לא מנעל לבן מפני שצריך אומן.

תוספת רובד בלתי מזוהה — **זה הכלל כל שנאותין בו ביום טוב משלחין אותו.**

תורת התנאים הרחבה

השלב השני של שיטת הרבדים הוא השוואת המשנה לשאר הספרות התנאית. הספרות התנאית נערכה פחות או יותר באותה תקופה בה נערכה המשנה. כפי שכתבנו המשנה כוללת כחמש מאות פרקים וכארבעת אלפים משניות, אבל כל המשנה כולה מהווה פחות מעשרה אחוז מכלל הספרות התנאית שמצויה בידינו.

קיימים שלשה מאגרים של מקורות תנאיים מחוץ למשנה. הראשון הוא שבעת מדרשי ההלכה שהגיעו לידינו. מדרשי ההלכה מסודרים לפי סדר המקרא, ומטרתם לחדש הלכות ע"י מדרש הפסוקים, או להסמיך הלכות ידועות ומקובלות על פסוקי המקרא. מדרשי ההלכה נערכו בתחילת התקופה האמוראית, ומציגים את תורת שני בתי המדרש מתקופת יבנה – של רבי עקיבא ושל רבי ישמעאל. משנתנו, על פי רוב, פוסקת הלכה בהתאם למדרש ההלכה של רבי עקיבא. השוואת המשנה למדרשי ההלכה מבהירה בהרבה מקרים את הרקע ואת ההגיון של ההלכה במשנה, ולפעמים מלמדת דעות של תנאים אחרים שלא הובאו ע"י רבי יהודה הנשיא.

המאגר השני של הספרות התנאית, התוספתא, כפול בהיקפו מן המשנה. התוספתא מסודרת באותו מבנה של ששה סדרים וששים ושלוש מסכתות, כמו המשנה.

המאגר השלישי והגדול ביותר של ספרות תנאית הוא מאגר הברייתות שבשני התלמודים. כמותן האדירה, כשמונה עשר אלף במספר, הופכת את הברייתות ליקרות ערך בלימוד תורת התנאים. ישנם סוגים שונים של ברייתות, וברייתות מרמות שונות של סמכות בעיני האמוראים.

כדי להקל על החיפוש, המיון והתצוגה של מקורות מקבילים בספרות התנאית, תכנית הרבדים שוקדת על הכנת פרסום בשם "תורת התנאים" שתציג את המקורות המקבילים העיקריים לפי סדר המשניות. על כל משנה מוצגת רשימה של הנושאים הנדונים במקורות המקבילים בתוספתא, בברייתות ובמדרשי ההלכה, וכל המקורות הרלוונטיים מובאים במלואם.

היכרות עם משנת רבי יהודה הנשיא על קבציה ורבדיה, והשוואתה המעמיקה לשאר מקורות התנאים המובאים בתוספתא, בברייתות שבתלמודים ובמדרשי הלכה, מאפשרת ללומד לגשת מוכן ובשל ללימוד התלמוד.

להלן דוגמה להשוואה בין משנה לבין מקורות תנאיים אחרים:

מקבילות

משנה א - ביצה שנולדה ביו"ט ושיעור איסור חמץ ושאור

ביצה שנולדה ביום טוב,
בית שמאי אומרים תאכל,
ובית הלל אומרים לא תאכל.
בית שמאי אומרים שאור בכזית וחמץ בככותבת,
ובית הלל אומרים זה וזה בכזית

המקבילה	תוספתא ליברמן פרק א הלכה א	בבלי ביצה דף ג ע"ב	תוספתא ליברמן פרק א הלכה ד	בבלי ביצה דף ז ע"ב
	<u>ביצה שנולדה ביום טוב</u> אחרים אמרו משם ר' ליעזר תיאכל היא ואמה. עגל שנולד ביום טוב מותר לשוחטו ביום טוב מפני שהוא מתיר את עצמו. אפרוח שנול' ביום טוב מותר לשוחטו ביום טוב מפני שהוא מתיר את עצמו.	אחד ביצה שנולדה בשבת ואחד **<u>ביצה שנולדה ביום טוב</u>** אין מטלטלין אותה לא לכסות בה את הכלי ולא לסמוך בה כרעי המטה, אבל כופה עליה את הכלי בשביל שלא תשבר. וספיקא אסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות.	**בית שמיי אומ' שאר כזית וחמץ ככותבת בית הלל אומ' זה וזה כזית**	ולא יראה לך (שאור) [חמץ] ולא יראה לך (חמץ) [שאור] זהו מחלוקת שבין בית שמאי ובית הלל **שבית שמאי אומרים שאור בכזית וחמץ בככותבת ובית הלל אומרים זה וזה בכזית**
נושא	ביצה שנולדה ביו"ט.	ביצה שנולדה ביו"ט	שיעור שאור וחמץ	שיעור שאור וחמץ

משנה ב - שחיטה וכיסוי הדם ביום טוב
השוחט חיה ועוף ביום טוב,
בית שמאי אומרים יחפור בדקר ויכסה,
ובית הלל אומרים לא ישחוט אלא אם כן היה לו עפר מוכן מבעוד יום,
ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה שאפר כירה מוכן הוא:

המקבילה	תוספתא ליברמן פרק א הלכה ו	תוספתא ליברמן פרק א הלכה ז
	אמ' ר' יוסה ומה מילה שודאה דוחה את השבת אין ספיקה דוחה את יום טוב כסוי הדם שאין ודאה דוחה את השבת אינו דין שלא יהא ספיקו דוחה את יום טוב	אמרו לו שופרות שבגבולין יוכיחו שאין ודאן דוחה את השבת וספיקן דוחה את יום טוב הן יוכיחו לכסוי הדם שאע"פ שאין ודאן דוחה את השבת שיהא ספיקו דוחה את יום טוב השיב ר' לעזר בנו של ר' ליעזר הקפר מה למילה שאין ספיקה דוחה את יום טוב שאין ודאה דוחה את לילי יום טוב תאמר בכסוי הדם שודאה דוחה את לילי יום טוב הואיל וודאו דוחה את יום טוב דין הוא שיהא ספיקו דוחה את יום טוב אמ' ר' אבא זה אחד מן הדברים שהיה ר' חייה אומ' אין לי תשובה והשיב ר' לעזר
נושא	נימוק לכיסוי הדם ביום טוב	נימוק לכיסוי הדם ביום טוב

המקבילה	בבלי ביצה דף ח ע"א	בבלי ביצה דף ח ע"ב	בבלי ביצה דף ח ע"א
	כוי אין שוחטין אותו ביום טוב ואם שחטו אין מכסין את דמו.	לא כוי בלבד אמרו אלא אפילו שחט בהמה חיה ועוף ונתערבו דמן זה בזה אסור לכסותו ביום טוב.	כשאמרו אפר כירה מוכן הוא לא אמרו אלא שהוסק מערב יום טוב אבל הוסק ביום טוב אסור ואם ראוי לצלות בו ביצה מותר הכניס עפר לגנתו ולחורבתו מותר לכסות בו
נושא	שחיטת כוי וספק	אפר כירה לכיסוי הדם	אפר כירה לכיסוי הדם

תורת האמוראים

השלב השלישי בשיטת הרבדים הוא לימוד "תורת האמוראים".

עריכת הספרות התנאית שבידינו הסתיימה תוך דור אחד אחרי פטירתו של רבי יהודה הנשיא (שנת 220 לערך). באותו דור, נפתחה התקופה האמוראית והסתיימה בארץ ישראל חמשה דורות לאחר מכן (בסביבות שנת 375), ובבבל שמונה דורות לאחר מכן (שנת 500).

אמוראים מפרשים את המשנה, משווים ומבחינים בין מקורות תנאיים שונים, מוסיפים את הדעות והסברות שלהם כתוספת לספרות התנאית, ומעלים נושאים שלא הוזכרו בה. הספרות האמוראית היתה המשך ישיר של תורת התנאים בעיסוקה בעיקר בפסיקת ההלכה במקרים נקודתיים. יש מעט מאד הכללה והמשגה בספרות אמוראית. תורת האמוראים מיוחדת בכך שהיא אוסף מצטבר של מסורות ומימרות אמוראיות, דיאלוגים קצרים ופסיקות, והיא לא ערוכה בספר נושאי מסודר כמו המשנה או התוספתא. יתרה מזאת, ספרות אמוראית לא קיימת לפנינו לבדה, אלא היא מוצגת לפנינו בתלמוד במעורב עם דברי סתם התלמוד השונה ממנה בשפה, בחשיבה ובצורות הלמידה.

היחידה הספרותית הבסיסית של תורת האמוראים היא ה"מימרה" של האמורא. למרות שהשפה המדוברת בתקופת האמוראים הייתה ארמית, המימרות של האמוראים בתלמוד מוצגות ביותר מ-85% מן המקרים בעברית תנאית, המצביעה על כך שנערכו לצורך זכירה ושינון. (כוונתינו כאן לגרעין התכני של המימרה בהתעלם ממילות הסבר מקובלות כמו "הכא במאי עסקינן" "לא קשיא" וכד'). ה-15% הנותרים של הספרות האמוראית כוללים דיאלוגים בין אמוראים, פסיקות הלכה שנמסרו במקור בארמית, מקרים מחיי המעשה וסיפורים אגדיים. בין בשפה העברית ובין בשפה הארמית, הספרות האמוראית מיוחדת בכך שהיא מקפידה תכלית הקפדה לייחס כל אמירה או מסורה לאמורא מסויים. הקפדה זאת מאפשרת זיהוי וניתוח של גישות ונטיות הלכתיות שונות.

במהלך שמונה הדורות של האמוראים, הצטברו מימרות רבות של אמוראים בישיבות רבות בארץ ישראל ובבבל. מאות אמוראים למדו את קבצי ההלכות של התנאים, העירו עליהם, והוסיפו מימרות רבות משלהם. הלומדים שיננו בעל פה יותר ויותר מקורות, חיברו מימרות אחת לחברתה, וכך נוצרו "סוגיות". משום שסוגיות נוצרו על ידי הצטברות מימרות מדור לדור, רובן מסודרות על פי סדר כרונולוגי.

הסוג הפשוט ביותר מבין הסוגיות הוא "הסוגיות הטבעיות", שנוצרו מתוך דיאלוגים בין אמוראים. הסוגיות הללו, מורכבות משיחות האמוראים בנושא מסוים, והדעות השונות בהן מובעות בצורה ישירה, בדרך כלל בצירוף הפתיחה "אמר ליה" או "בעי מיניה".

רוב הסוגיות אינן טבעיות אלא ערוכות. בסוגיות אלו, ישנן מימרות של אמוראים שחיו בזמנים ובמקומות שונים, כאשר הן מסודרות אחת אחרי השניה, ויוצרות מבנה מסודר ובעל הקשר. בסוגיות הערוכות, אנו מבחינים בין סוגיות חד בית מדרשיות, סוגיות רב בית מדרשיות, והבחנה נוספת בין סוגיות ארץ ישראליות, סוגיות בבליות וסוגיות משולבות מארץ ישראל ומבבל.

<u>התלמוד</u>

רי"מ תא-שמע כותב במבוא לספרו 'הספרות הפרשנית לתלמוד':

> התלמוד הבבלי הוא הסמכות הפרשנית המוסמכת, המרחיבה והיוצרת, של משנת רבי יהודה הנשיא, שהוא ספר החוקים המרכזי, "התורה שבעל פה", של עם ישראל.
>
> התלמוד מתווה את נתיבותיה של ה"הלכה" העברית ומשפטיה, לפרטי פרטים, בעניינים שבין אדם למקום ושבין האדם לחברו, משקף את אוצר הגיונה, אמונותיה ומחשבתה הדתית והחברתית של האומה הישראלית, ומהווה את "בית היוצר לנשמתה".
>
> רב כמות עד מאד הוא הספר, ומקפל בתוכו מפעל איתנים אינטלקטואלי, ששותפים בו מאות חכמים, שפעלו בארץ ישראל ובבבל על פני תקופה ארוכה של כשלוש מאות וחמישים שנה, במרכזי התורה וההוראה השונים, ועזבונם ההלכתי שבעל פה ושבכתב עבר כמה וכמה שלבי סידור ועריכה עד הגיעו לנוסח שבידינו.
>
> עם זאת, יודע כל לומד תלמודנו כי אין "תלמוד" אלא זה העולה מפי פרשניו המרובים לדורותיהם. אופייה המורכב והמסובך, מבחינה כרונולוגית, גיאוגרפית, לשונית ועריכתית, של תשלובת ספרותית ענקית זו הקרויה בפינו "תלמוד", מביא לידי כך שברוב דפיו, שורותיו וסוגיותיו, אין הטקסט מעלה

משמעות ברורה וחד משמעית של "פשט" אובייקטיבי, אלא על פי אחת מן הדרכים המגוונות שהציעו פרשניו בעבר ובהווה[13].

...ההבחנה המהותית בין העיון הפרשני בתלמוד כשהוא לעצמו, לבין מגמת הפסיקה, כתחומים מובדלים מבחינה עקרונית, ראשיתה באירופה המערבית, וימיה כימי הספרות הרבנית שם. יוצריה הראשונים ערים היו לשוני היסודי שבין שתי הפעילויות שהאחת תכליתה "להגדיל תורה ולהאדיר", ובמסגרתה ניתן לשקול ביתר חופשיות מבחר אפשרויות פרשניות מגוונות ומתחדשות תדיר, לנצל דרכי פישוט והרחבה מקוריים אף חדשניים, ולקרוא דרור לדמיון היוצר, ואילו האחרת - משמעתה נוקשה, כלליה מקובלים, שיקוליה אחראיים יותר, מסורותיה מחייבות וקושרות[14].

יסודות שיטתנו נעוצים בעיון הפרשני. "שיטת הרבדים" עוסקת במגמת העיון בלבד, ולמרות שבירור רובדי הסוגיה יכול לפעמים להעלות שאלות מעניינות לגבי תולדות פסיקת ההלכה, הנחה יסודית היא אצלנו שלמעשה, **הלכה לא זזה ממקומה**. עם ישראל קיבל על עצמו את התלמוד כפי שהוא לפנינו כמקור ההלכה המחייב את כלל ישראל, כמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה[15]. אנו מעוניינים להגיש לכל לומד תלמוד, כלי עזר להבנת הסוגיה התלמודית, על ידי חלוקת התלמוד לסוגיות, מרכיבים ורבדים, כפי שיבואר בהמשך.

---

[13] רי"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ח"א, ירושלים תש"ס, עמ' 13.

[14] שם, עמ' 16.

[15] "...כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום".

<u>שיטת רש"י</u>

נחלקו רבותינו בשאלה: מי ערך את התלמוד הבבלי?

רבי ורבי נתן סוף משנה, רב אשי ורבינא[16] סוף הוראה. וסימנך: (תהילים ע"ג) 'עד אבוא אל מקדשי אל אבינה לאחריתם'[17].

ופירש רש"י (שם):

"סוף המשנה" - סוף תנאים, עד ימיהן אמרו איש את דבריו בבית המדרש, והיו תלמידים גורסים שמועה שמועה לבדה, ולא היו מסכתות סדורות, וסדר וקבץ על הסדר, והם כללו האמור בדורות שלפניהם וסדרו את המסכתות, ואחריהם לא יוסיפו אלא מעט.

"סוף הוראה" - סוף כל האמוראין, עד ימיהם לא היתה גמרא על הסדר אלא כשהיתה שאלה נשאלת בטעם המשנה בבית המדרש, או שאלה על מעשה המאורע בדין ממון או איסור והיתר - כל אחד ואחד אומר טעמו, ורב אשי ורבינא סידרו שמועות אמוראין שלפניהם, וקבעו על סדר המסכתות כל אחד ואחד אצל המשנה הראויה והשנויה לה, והקשו קושיות שיש להשיב ופירוקים שראוים לתרץ הם והאמוראים שעמהם, וקבעו הכל בגמרא, כגון: איתיביה מיתיבי ורמינהי איבעיא להו, והתרוצים שעליהן, מה ששיירו אותן שלפניהן, ואותן שאמרו לפניהם הקושיות והתירוצין שעליהם לא קבעום בגמרא על סדר המסכתות והמשנה שסידר רבי, ובאו רב אשי ורבינא וקבעום.

מדברי רש"י עולה שרב אשי ורבינא והאמוראים שעמהם הם העורכים של דברי האמוראים בתלמוד הבבלי, ושל עיקר משא ומתן שמסביבם. עד ימיהם לא היו הדברים ערוכים, אלא לכל חכם וחכם תורה משלו, הכוללת את מימרותיו, הלכותיו ותלמודו. רב אשי ורבינא קיבצו את כל המימרות והשמועות של

---

[16] בכת"י פריס ובכת"י פירנצה "רבינא ורב אשי".

[17] בבלי, בבא מציעא פו ע"א.

האמוראים וערכו אותן לפי המסכתות, והוסיפו את השקלא וטריא התלמודית, והקושיות והתירוצים של החכמים שלפני זמנם.

עוד יש לציין שלפי רש"י[18] רבינא הנזכר הוא חבירו של רב אשי ובן דורו שנשא ונתן רבות עם רב אשי[19].

אמנם, יש לשים לב, שרש"י לא אומר במפורש שכל התלמוד שלפנינו הוא פרי העריכה של רב אשי ורבינא, ואמנם יתכן שאף לשיטתו מרב אשי ורבינא ואילך נצבר חומר נוסף במהלך של מספר דורות נוספים.

אפשר להביא ראיות או רשמים התואמים לשיטת רש"י:

- ישנה הקבלה בין "רבי ורבי נתן סוף משנה" לבין "רב אשי ורבינא סוף הוראה". כפי שרבי היה עורך המשנה, כך גם רב אשי ורבינא הם עורכי התלמוד. אנלוגיה נוספת מופיעה במימרה: "מימות רבי ועד רב אשי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד"[20]. בה במידה שרבי יהודה הנשיא היה הגדול בדורו[21] והשלים את מפעל המשנה, כך גם רב אשי ורבינא, שהיו הגדולים בדורם, נטלו על עצמם את מפעל התלמוד. זהו הרושם המתקבל מדברי התלמוד.
- רושם נוסף הוא עניין ה"גדולה" במשמעות של עושר. כדי להתפנות למפעל ענק כמו זה של עריכת התלמוד יש צורך בזמן פנוי. ידוע שרב אשי היה עשיר, הוא בנה את בית הכנסת במתא מחסיא, היו לו יערות מחוץ לעיר, היו לו קרקעות ועבדים. אם מניחים שהיה לתלמוד עורך בסוף תקופת התלמוד, אין מתאים מרב אשי להיות העורך.
- בית מדרשו של רב אשי היה בית ועד לחכמים כמו בית מדרשו של רבי יהודה הנשיא. מאות פעמים מסופר בתלמוד שבאים בני דורו של רב אשי לחסות בצלו, להביא לפניו מסורות ולהקשות על סוגיות מחכמים שקדמו לו. מעל מאה פעמים מופיע דו-שיח בינו לבין רבינא

---

[18] וכן לפי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה.

[19] על זהותו של רבינא זה, ראה בספר רבינא וחכמי דורו, רמת גן תשס"א, לאבינועם כהן. בספרו המצויין הוכיח, בניגוד לכל הקודמים לפניו, שיש להבחין בין רבינא שישב לפני רבא, לבין רבינא חבירו של רב אשי. רבינא תלמידו של רבא נפטר בערך בשנת 370, כ-60 שנה לפני פטירתו של רב אשי, ולא זכה לבוא עמו במגע. רבינא חבירו של רב אשי ומרימר, היה צעיר מהם והאריך ימים אל תוך הדור השביעי. אחר פטירתו של רב אשי שימש כדיין והורה הוראה במקום ישיבתו, הסמוך לסורא ומתא מחסיא.

[20] גיטין נט ע"א, סנהדרין לו ע"א.

[21] לא היה ערעור על ראשותו לעומת אביו, רבן שמעון בן גמליאל, עליו היה ערעור (הוריות יג ע"ב), וסבו רבן גמליאל דיבנה (ברכות כז ע"ב) שאף הורד מנשיאותו.

חברו. שוב נוצר רושם שרב אשי הוא המקבץ את כל השמועות והמסורות, ולפיכך יאה לו מלאכת העריכה.

- רב יורד לבבל בשנת 220. רב אשי נפטר בשנת 427. בכל התלמוד יש כ-430 אמוראים[22], ורק 23 מתוכם מאוחרים לרב אשי. רב אשי מוזכר בתלמוד יותר מ-1200 פעמים, ולעומת זה בנו, מר בר רב אשי, מוזכר רק 80 פעמים. יש אמוראים ראשי ישיבות לאחר רב אשי במתא מחסיא שכלל לא מוזכרים בתלמוד. מבחינה ספרותית כ-98% מהחומר הספרותי נקוב השם שייך לתקופה שלפני רב אשי עד רב אשי (כולל). רק כ-2% מהחומר הוא מתקופה המאוחרת לרב אשי. זהו דלדול ספרותי חסר תקדים. ב-98% מהמקרים בהם רב אשי מופיע בתלמוד אין מי שמופיע אחריו. מכאן הרושם המתקבל שרב אשי הוא עורך התלמוד.
- אמר רבינא, **מהדורא קמא** דרב אשי אמר לן: ראשון קנה, **מהדורא בתרא** דרב אשי אמר לן: יחלוקו.[23]

  למילה "מהדורה" בימינו יש משמעות דווקנית. אם מבינים את הביטוי התלמודי כמשמעותו היום, הנה רואים שיש לרב אשי מהדורה ראשונה ומהדורה שניה, הרי שהוא עורך התלמוד.
- ולבסוף רב אשי היה ראש ישיבה 52 שנים, כשהממוצע של כהונת חכמים אחרים בראשות הישיבה הוא 12 שנים בלבד. אם כן, מי אם לא רב אשי מתאים לבצע משימה עצומה זו של עריכת התלמוד!

---

[22] ח אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב, תשכ"ט.

[23] בבא בתרא קנז ע"א.

שיטת רב שרירא גאון

לדעת רב שרירא גאון, לעומת זאת, הדברים שונים תכלית שינוי.

כותב רב שרירא באגרתו[24] המפורסמת לחכמי קירואן[25]:

> ודשאלתון כיצד נכתבה המשנה... וכן הברייתות כיצד נכתבו וכן התלמוד כיצד נכתב ורבנן סבוראי כיצד נסדרו אחר רבינא ומי מלך אחריהם מראשי הישיבות וכמה שנים מלך מאותו הזמן ועד עכשיו (עמ' 6-5)...
>
> ... ובכל דארא ודארא מן אלין דארי הות אית להון שמעתאתא דגרסי להון רבנן כולהון ומסדרי להי תדיר... ובתר הנך שמעתאתא דהוה גרסי להי כולי עלמא כל רב מפריש לתלמידיה פירושי אחריני (עמ' 62)...
>
> וכדאתא דרא אחרינא מימעיט ליבא והנך מילי דהוה פשיטן להנהו ראשונים ופתרי בהי לתלמידיהו כגון פירושי דלא צריכין כולי עלמא למיגרסינון

---

[24] מהימנותה ואמינותה של אגרת רב שרירא גאון כיום, כמעט ואינה מוטלת בספק מהסיבות הבאות:

1. עדויותיו של רב שרירא גאון מצטלבות עם העדויות התלמודיות.
2. עדותו נאמנה כיוון שנשאל במפורש על דרך עריכת המשנה והתלמוד, יותר מאשר חכמים שדיברו על כך אגב אורחא.
3. הוא משתמש ברשימות ומסמכים מתקופת התלמוד הנמצאים ברשותו או בגנזך הישיבה, ואף יש ברשותו מסורות שעברו במשפחה במשך דורות.
4. עדויותיו קרובות גיאוגרפית וכרונולוגית למקום וזמן האירועים אותם הוא מתאר.

[25] הציטוטים מהאיגרת הם ע"פ נוסח צרפת [להלן נ"צ] במהדורת ר"מ לוין, ירושלים תשלב, שהוא הנוסח המקורי כפי שהוכיח אפשטיין בהוכחות ניצחות (מבואות לספרות האמוראים, עמ' 615-610). הוכחותיו העיקריות הן:

1. הארמית והסגנון שבנ"צ הם ארמית של הגאונים והייתורים שבנוסח ספרד הם לא כדרך הגאונים.
2. רש"ג עצמו מעתיק את לשון אגרתו בשני מקומות ושני הציטוטים מתאימים לנ"צ.
3. כל כת"י של הגניזה, שמעולם לא ראו פני צרפת, תואמים את נ"צ.

זאת בניגוד לדעתו של ר"מ לוין עצמו שכיוון שראה מחלוקת ראשונים בעניין כתיבת המשנה, שחכמי ספרד סוברים שרבי יהודה הנשיא כתב את המשנה (כמו הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה), וחכמי אשכנז וצרפת סוברים שרבי יהודה הנשיא רק ערך את המשנה (ראה דברי רש"י לעיל בגוף המאמר), ובשתי הנוסחאות של האיגרת יש הבדל בעניין זה, לכן החליט ר"מ לוין מסברה, שאותו נוסח בו כתוב ש'רבי' כתב את המשנה הוא נוסח ספרד, והנוסח בו לא כתוב על כתיבת המשנה הוא נוסח צרפת. והיות שמקובל בידינו שכת"י ספרדיים מדויקים יותר, חשב ר"מ לוין שנוסח ספרד הוא הנוסח המקורי, ולא כן הוא.

ולמיקבענון בגמארא **חזו דקא האוו בהו ספיקות וצריכין למיקבעהון בגירסא ואמרין להו במתיבתא וקבענן להי בגמארא וגרסי להי כולהו רבנן** (עמ' 62-63)...

באילין מילי **איתוסיף תלמודא דארא בתר דארא דכל דארא** קבעין ביה (עמ' 66)...

ולפום הכי איתוספא הוראה דארא דבתר דארא עד רבינא דאיפסקא כי דחזא שמואל ירחינאה בספרו דאדם הראשון **אשי ורבינא סוף הוראה**

ובתר הכין ודאי אע"ג דהוראה לא הות הוה איכא פירושי וסבארי קרובים להוראה ואיקרו הנהו רבואתא רבנן סבוראי וכל מאי דהוה תלי וקאיים פירשוה רבנן (עמ' 69-70)...

וכמה סבארי קבעו בגמרא אינון ורבנן דבתריהון נמי כגון רב עינא ורב סימונא. ונקיטנן מן ראשונים דגמארא שריש האשה נקנית עד בכסף מנא הני מילי רבנן סבוראי בתראיי תרצוהי וקבעוהי **ודזוד מיניה נמי <=ובנוסף להן עוד>** (עמ' 71)...

ובכולהו אילין שני מן בתר רב פפא הוה רב אשי גאון בסורא, והוה אתא למתא מחסיה וסתרה לבי כנישתא דבי רב ובניה כדאמרינן בהשותפין, ועבד בה כמה תקנאתא שפיראתא וקבע ליה ריגלי ותעניאתא דלא הויין אלא לרישי גלואתא ובנהרדעא, ושוייה לריגלא דריש גלותא בגוה הואיל והוה מיפלג ונפישא תורתו וגדולתו והונא בר נתן דהוא ריש גלותא בהנך יומי ומרימר ומר זוטרא דהוו בתרי הוו כיפין ליה לרב אשי ושויוהי לרגליהון במתא מחסיא, דאמרינן אמר רב אחא בריה דרבא אף אנו לומר מימות רבי ועד רב אשי לא מצאנו תורה וגדולה במקום אחד, והא הוה הונא בר נתן – הונא בר נתן מיכף הוה כיף ליה לרב אשי (עמ' 90-91).

ונהג רב אשי ראש מתיבתיה קרוב לשיתין שני והינו דאמרינן במי שמת מהדורא קמא דרב אשי ומהדורא בתרא דרב אשי דהכין תקינו רבנן לתנויי בכל כלה תרתי סרי מתיבאתא חסר ויתר והאדר תלמודיה כוליה בתלתין שני.

וכיון דרב אשי מלך קרוב לשתין שני הוו להון תרתין מהדורי ושכיב בשנת תשל"ח[26] (עמ' 94-93)...

<u>ובארבעה בשבא דהוא י"ג בכסליו שנת תתי"א[27] שכיב רבינא בריה דרב הונא דהוא סוף הוראה</u> (עמ' 95)...

ובתריה מלך <u>רב אסי[28] וביומוהי סוף הוראה ואיסתתים תלמודא</u> (עמ' 97)...

מה למדנו מדברי רב שרירא בעניין עריכת התלמוד?

- במילים מכוונות ומדוייקות (עמ' 63-62) תיאר רב שרירא את דרך התהוות התלמוד. הדברים <u>נקבעו</u> בגירסה, מנוסחים ונאמרים במתיבתא, נלמדים ע"י כל החכמים, ונעשים מסורת וקבלה, <u>דור אחר דור</u>.
- בהמשך דבריו כותב רב שרירא שעריכת התלמוד אינה פעולתו של דור אחד, ולא של חכם אחד או שניים, אלא התלמוד נערך דור אחר דור, וכל חכמי הדורות נטלו חלק במלאכה זו, מי יותר ומי פחות. מובן שגם רב אשי שהיה ראש ישיבה במשך 52 שנים נטל חלק נכבד בכך, אך זו לא עבודה בלעדית שלו. כלומר: התלמוד נערך שכבה על גבי שכבה, רובד על גבי רובד, בתהליך שנמשך מאות שנים.
- יש בתלמוד סוגיות שנקבעו בו על ידי רבנן סבוראי כמו הסוגיה בראש קידושין ובנוסף לכך סוגיות נוספות, אותן רב שרירא לא מציין. יתירה מזו רבנן סבוראי פירשו בתלמוד כל מה שהיה תלוי ועומד.
- רבינא הנזכר בדברי שמואל ירחינאה שהוא סוף הוראה הוא רבינא בר רב הונא שנפטר בשנת 500, 73 שנים! לאחר פטירתו של רב אשי. רבינא זה "הוא סוף הוראה". בכל דבריו של רב שרירא על רב אשי - על אף שהוא מדבר רבות על פעולתו וגדולתו - אין הוא מזכיר את

---

[26] התאריכים שמציין רב שרירא הם למניין השטרות. תחילתו של מנין השטרות הוא מספר שנים לאחר מותו של אלכסנדר מוקדון, משנת כיבושה של ארץ ישראל ע"י בית סלווקוס מבית תלמי שהיה בשנת 311 לפני הספירה הכללית. שנת מותו של רב אשי 427 לספירה.

[27] שנת 500.

[28] פטירתו לפי המשך דברי רב שרירא לאחר 505.

הביטוי שרב אשי הוא סוף הוראה. פעולת עריכת התלמוד היא פיסגת חייו של רב אשי לדעת רש"י, והיתה צריכה לזכות לתאור מפורט בדברי רש"ג, ואין הדבר כן.

- במקביל לרבינא בר רב הונא, היה רב אסי (או רב יוסי בנ"א) ראש ישיבה בפומבדיתא - והוא אף האריך ימים על פני רבינא - "וביומוהי סוף הוראה ואיסתתים תלמודא". ואולי על זה נאמר "רב אשי/אסי ורבינא[29] סוף הוראה".

מעבר למחלוקת יסודית זו בין שיטת רש"י לבין שיטת רב שרירא גאון בעניין העריכה של התלמוד הבבלי, עצם הביטוי "סוף הוראה" הוא ביטוי סתום וניתנו לו מספר פירושים.

רי"א הלוי[30] רואה בזה ביטוי לפעולת חתימת התלמוד. רב אשי היה המסדר והחותם, והמאמר מכוון לכלל דורם של רב אשי ורבינא, שהאחרון שבהם היה רבינא בר רב הונא. סוף הוראה משמעו סוף הדור ההוא, ובו הייתה הסכמת כל חכמי הדור והסכמת ישראל שאין הוראה עוד, וזו חתימת התלמוד.

ר"ח אלבק[31] דוחה את דברי הלוי, ומפרש ש"סוף הוראה" הוא סוף התלמוד, כלומר פירושי המשנה וטעמיה (ו"הוראה" היא "תלמוד").

רי"א אפרתי[32] פירש ש"סוף הוראה", זה נטילת האוטונומיה הפנימית מדייני ישראל לדון ולהורות. אחר שהשלטונות ביטלו את משרתו של ראש הגולה, ניטלה ממילא לפי שעה, סמכותם של דייני ישראל שנתמנו ע"י ראש הגולה. לדעתו יש להבחין בין "איתוספא תלמודא דארא בתר דארא", לבין "איתוספא הוראה דארא בתר דארא", ואין זהות בין תלמוד להוראה. הקשיים בפירושו - מלבד העדר ראיות ממשיות הן לפירושו והן לגופו של התיאור ההסטורי – שלפי פירושו לא מובן איך יכולה הוראה להיתווסף דור אחר דור. בנוסף לכך בסדר תנאים ואמוראים[33] מציין במפורש את תחילתה של ההוראה "רב רבה הוא התחיל בהוראה..".

ר"א ווייס[34] ערער על קיום עריכה כוללת של התלמוד בצורתו הנוכחית, וקישורה לרב אשי, לפי שאין בדברי רב שרירא שום רמז לזה. משמעות "סוף הוראה" היא סוף האמוראים, וממילא סוף התקופה בה

---

[29] עיין הערה 15 לעיל.

[30] דורות ראשונים ח"ג, עמ' 22.

[31] במאמרו "סוף ההוראה וסיום התלמוד", סיני, ספר היובל תשי"ח, עמ' עז-עח.

[32] תקופת הסבוראים וספרותה, עמ' נב ואילך.

[33] מהדורת כהנ"א, עמ' 8.

[34] א. ווייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק תשי"ג, עמ' 248 ואילך.

נוצרה תורתם, אבל אין בזה משמעות של עריכה ספרותית וחתימה. עובדה היא לפי דברי רב שרירא, שלאחר האמוראים לא היתה הוראה אבל היו פירושי וסבארי קרובים להוראה שהוכנסו לתלמוד.

נחזור להמשך שיטת רב שרירא גאון, ויחסה לראיות לשיטתו של רש"י שהבאנו לעיל:

- לדעת רב שרירא היו קבצים של משניות לפני זמנו של רבי יהודה הנשיא[35]. מתוך הקבצים שהיו לפניו, רבי יהודה הנשיא בחר וערך - ולדעת ראשוני ספרד אף כתב - את המשנה. החוקרים נחלקו מה הייתה מידת מעורבותו של רבי יהודה הנשיא בניסוח הדברים. על כל פנים היו עריכות, לפחות של מסכתות מסוימות, לפני תקופתו של רבי יהודה הנשיא, לכן אין אנלוגיה בין עריכת המשנה לעריכת התלמוד.
- רוב ההוכחות לדעת רש"י הן בחזקת רושם ואינן ראיות. לדעת רב שרירא, רב אשי ודאי נטל חלק בעריכת התלמוד כמו חכמים שלפניו ואחריו, ואפילו חלק חשוב ומרכזי אך לא בלעדי.
- הביטוי "מהדורא", נגזר מהשורש "הדר" שפירושו חזר. משמעות הביטוי מהדורא לפיכך היא - מחזור לימוד, כיוון שהיו רגילים לעבור על כל התלמוד במשך 30 שנה[36].

לסיכום, המחלוקת בין רש"י לרב שרירא גאון מתמקדת בשאלת היווצרותו של התלמוד:

לרש"י, רב אשי התחיל ביצירתו של התלמוד. עד ימיו לא נעשתה שום פעולת עריכה על סדר המסכתות. רב אשי ורבינא בבית מדרשם ניצחו על מלאכת העריכה, וכך נוצר התלמוד.

לדעת רב שרירא היווצרותו של התלמוד התחילה מראשית ימי האמוראים. רב שרירא מוסיף מרכיב נוסף בתוך דבריו. לאחר שאיסתתם תלמודא רבנן סבוראי הוסיפו פירושי וסבארי הקרובים להוראה לתוך התלמוד, ופירשו כל מה שהיה תלוי ועומד. בכך הם המשיכו את פעולת יצירתו של התלמוד. בדברי רש"י אין לכך רמז, אם כי אפשר שאף הוא יודה לכך. לפי דברי רב שרירא לתלמוד לא היה מפעל עריכה כמו למשנה אלא התלמוד נוצר שכבה על גבי שכבה בימי האמוראים ואף אחריהם, ואין לנו שום רמז, כטענתו של ר"א ווייס, על פעולת עריכה כל שהיא שנעשתה לתלמוד בסוף תקופת האמוראים[37].

---

[35] עיין לעיל הערה 8.

[36] רש"ז הבלין במאמרו "על החתימה הספרותית" (הערה 58) מציין כקוריוז את הסיפור על הגר"א, שבעת הליכתו לגלות נקלע למינכן וראה בה את כתב היד של התלמוד הנמצא שם, ואמר עליו, שהוא מהדורה קמא של רב אשי (הובא ע"י ב' לנדוי, הגאון החסיד מוילנא, ירושלים תשלח, עמ' קכב). הובאה שם אף שלשלת יוחסין לסיפור זה, ששמעו ר"מ דיוויס מרי"ח זוננפלד, ששמעו ממהרי"ל דיסקין בשם הר"ח מוולוז'ין. דא עקא, בימי הגר"א לא היה כתב יד זה במינכן. בשנת תקיג (1753) ראהו החיד"א בפפערשי, משם עבר כתב היד למנזר פאלינגען בבייערין, ורק בשנת תקסו (1806) הגיע לספריה הממלכתית במינכן, כמעט עשר שנים לאחר פטירתו של הגאון.

[37] הביטוי "איסתתם תלמודא" שבדברי רב שרירא אמנם מציין פעולה של חתימה כל שהיא, אבל אין בו משמעות של עריכה. התלמוד כפי שהוא לפנינו הוא ודאי ערוך, אך עריכה זו לא נעשתה בסוף תקופת האמוראים אלא בתקופה מאוחרת יותר.

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.

נפנה עתה למהותה של שכבה עלומת שם זאת.

הסתמא דתלמודא[38]

מבחינת הזמן והאופי הספרותי, ניתן להבחין בשלושה יסודות נפרדים בסוגיות הבבלי (בנוסף ליסוד התנאי - משניות ובריייתות):

1. דברי האמוראים נקובי השם.
2. דברי סתם התלמוד (שני אלה נחשבים "עיקר הגמרא").
3. הוספות מאוחרות על עיקר הגמרא[39].

רבותינו הראשונים הרבו להעיר על קטעים השייכים לסוג השלישי - הוספות סבוראים או גאונים שצורפו לעיקר הגמרא **מהגליון**.

כך לדוגמה כתב הרמב"ם בפירוש המשניות[40]:

> ועל אותו ענין אמרו בתלמוד (נדה ד ע"ב) מאי מדף דכתיב 'קול עלה נדף', כלומר תנודה. ופירוש זה אינו מעצם הגמר אלא היא הגהה מפירוש רבנן סבוראי וכתבוה המעתיקים בתוך הדברים ולא העירו על כך.

---

[38] בדברים שלהלן השתמשתי במבואו של פרופ' ש"י פרידמן למאמרו "פרק האשה רבה בבבלי" במחקרים ומקורות, מאסף למדעי היהדות, ספר א', ערוך בידי ח"ז דימיטרובסקי.

[39] רשימה מפורטת של מעל מאה מקומות כאלה מדברי ראשונים ראה בי"ש שפיגל, "לשונות פירוש והוספות מאוחרות בתלמוד הבבלי", תעודה ג, ת"א תשמ"ג, עמ' 91-112, וכן שרידי אש חלק ד', עמ' קיח-קכא, בפרק "הוספות מאוחרות של רבנן דמפרשי".

[40] זבים ד,ו.

דוגמה נוספת מהריטב"א[41]:

> כל הלשון הזה...אינו מעיקר הגמרא אלא מלשון רב יהודאי גאון והביאוה ספרי בעיקר הגמרא והרבה יש בו כיוצא בו במסכתא זו ואיכא נסחי דל"ג ליה.

גם רש"י ייחס מספר דיבורים בתלמוד לגאונים[42], אלא שדברי פירוש או משא ומתן שנראו לו מוקשים ודחויים ייחס ל"תלמיד טועה"[43], או ל"פרשנים טועין שלא היו בקיאין בשמועה ופירשוה בשיבוש בתוך הגירסא"[44], או ש"פירוש משובש הוא שנתלה בספר"[45].

וכן כותב הרמב"ן[46]:

> פירושא הוא ולא ידעינן מאן כתביה דלא נהירא כלל, ואע"ג דגריס לה רש"י, ליתיה מגמרא ושיטפא דספרי הוא.

רואים אנו שההוספות יוחסו לסבוראים או לגאונים אלא שבמקום "דלא נהירא" סברו רבותינו שיש לתלות את הדבר בשיבושי תלמיד טועה או שיטפא דספרי.

מעבר להבחנה זו בין עיקר התלמוד להוספות גאוניות בודדות שנכנסו לנוסח התלמוד, הבחינו רבותינו הראשונים גם בין דברי האמוראים נקובי השם לבין דברי סתם התלמוד. הראשונים כינו את הרובד הסתמאי בשמות שונים: הגמרא, הש"ס, התלמוד, בעל הגמרא, בעל התלמוד כאשר שמות אלה משמשים להבחין רובד זה מדברי האמוראים עצמם[47].

---

41 בבא מציעא ג ע"א ד"ה בין לרבנן.

42 כברכות לז ע"א "ול"ג הלכתא ומהלכות גדולות הוא".

43 שבועות ג ע"ב ד"ה קשיא.

44 כריתות ד ע"א ד"ה והכא.

45 בבא מציעא סג ע"א ד"ה ומאי לקח.

46 בבא מציעא כב ע"ב ד"ה ה"ג מי.

47 נביא דוגמאות ספורות:

תוספות מסכת בבא בתרא דף קעו ע"א ד"ה גובה מן היורשים כדי שלא תנעול דלת בפני לוין - הכא מוקי הך מילתא אליבא דכולי עלמא בין למאן דאמר דאורייתא בין למאן דאמר לאו דאורייתא ובפרק קמא דקדושין (דף יג: ושם) אמרינן גובה מן

יש להדגיש שאנו מבחינים בין משפטים שהראשונים ציינו אותם כהוספות גאוניות לגוף התלמוד [בעיקר מבית מדרשו של רב יהודאי גאון (במחצית הראשונה של המאה השמינית), מגדולי הגאונים במחצית הראשונה של תקופת הגאונים ובד"כ נוספו מהגליון], לבין השקלא והטריא התלמודית הסתמאית שהיא בשר מבשרו של התלמוד, ומתפקדת כפרשנות לדברי האמוראים או כמשא ומתן של קושיא ותרוץ.

היורשים שעבודא דאורייתא ואינו גובה [מן הלקוחות כו'] ויש לפרש דרב פפא לא אמר אל מלוה על פה גובה מן היורשים ואינו גובה מן הלקוחות וגמרא מפרש לה הכא למאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא והתם למאן דאמר שעבודא דאורייתא והוי כמו איכא דאמרי מילתא דהכא ודהתם וכעין זה מצינו בהמקבל (ב"מ דף קיב. ושם) דבעו מיניה מרב ששת קבלן עובר בבל תלין או לא אומן קונה בשבח כלי או לא ובהגוזל קמא (ב"ק דף צט.) משמע שלא שאלו ממנו אם אומן קונה בשבח כלי או לא ובשם ה"ר אליהו מ"כ מפרש דהא דפסיק רב פפא התם דשעבודא דאורייתא היינו לענין קרבן כגון האשה שמתה יביאו היורשים עולתה דאירי התם לעיל במשנה וכן משמע התם מתוך פירוש רבינו חננאל וכן עיקר.

תוספות מסכת שבת דף י ע"ב ד"ה שאני בית הכסא דנפיש זוהמא - תימה בסוף פ"ק דנדרים (דף יז.) גרס בעי רבינא הזמינו לבית הכסא והזמינו לבית המרחץ מהו אלמא במרחץ נמי בעי ליה ויש מוחקין אותו שם מן הספרים משום הך דהכא ומיהו יש לקיים שם הגיר' והכא ה"פ מאי לאו כי היכי דלא איפשיטא ליה מבית הכסא ה"נ לא איפשיטא ליה מבית המרחץ ומשני שאני בית הכסא דנפיש זוהמיה להכי לא איפשיטא ליה אבל מרחץ בתר דבעיא הדר פשטא א"נ הזמינו לבית המרחץ אינו מדברי רבינא אלא ש"ס הוא דמסיק שאינו רוצה לחלק וכן יש בכמה מקומות.

תוספות מסכת יומא דף מ ע"ב ד"ה ועשהו חטאת הגורל עושהו חטאת וכו' - ... מיהו בלאו הכי מצי למימר דלא פריך למ"ד מעכבא דאיכא למימר טעמיה מהכא והא דקאמר טעמא לעיל משום דתנא ביה קרא אין זה מדבריו אלא בעל הגמרא קא מפרש לטעמא הכי למאי דלא ידע אכתי ברייתא דועשהו וכי האי גוונא יש בפ"ג דשבועות (דף כה.) גבי פלוגתא דרב ושמואל בשבועה שזרק פלוני צרור לים.

רשב"ם מסכת בבא בתרא דף נא ע"א ד"ה כדרב יוסף - גמרא הוא שקיצר דברי רב אבל רב לא הזכיר רב יוסף שהרי קדם לו רב הרבה דורות. [דוגמא להערה המובאת בתוך דברי האמורא על ידי התלמוד].

רשב"ם מסכת בבא בתרא דף סה ע"א ד"ה אמר ליה איפכא - לר' עקיבא בעין רעה ולרבנן בעין יפה וגמרא הוא דקמפרש דאיפכא הוה תני רב ירמיה ומיהו איהו לא אמר לרב הונא לשון זה איפכא תנינא שאם היה יודע שאין רב הונא שונה כמותו לא היה לו לתמוה דהיינו הך דבין לרב הונא בין לרב ירמיה הלכתא דבעין רעה מוכר.

חידושי הרמב"ן מסכת חולין דף עא ע"ב סוף ד"ה כי ... אבל קל וחומר שאמרנו אינו יכול לקשרו בענין אלא שהגמרא הוא שפירשה למאי דקס"ד מנא לן שטומאה בלועה אינה מטמאה לבולעה וטהרה בלועה אינה מטמאה ורבה מאי דקמ"ל בב' טבעות לאו מתורת קל וחומר אמרה אלא סברה דנפשיה הוא שאין לחלוק בין זו לזו.

כללי התלמוד לר' בצלאל אשכנזי, סע' 79, 79א: זמנין דבעי סתם ותלמודא הוא דמפרש תרין צדדי דבעיא... ולפעמים לא הזכירו צדדי הבעיא לפני פושט הבעיא. זמנין דתלמודא קא מוסיף דברים בתוך דברים של הבעיא מה שלא שאל השואל.

הליכות אלי לר"ש אלגאזי, כללי הבית סע' קס': בעיא האמורא לפעמים והגמרא מוסיף הצדדים. כן כתבו התוס' קמא (יט ע"א ד"ה רב אשי כרבנן).

נטייה זו – לראות את דברי הסתמא דתלמודא כפירושים למימרות האמוראים, ואף קביעת האפשרות לפרש את דברי האמוראים באופן שונה מאותם פירושים ובאופן בלתי תלוי בהם – תורה שלמה היא אצל רבותינו הראשונים, שהבחינו בחוש בין שני המרכיבים האלה בסוגיית הגמרא[48].

בעלי התוספות הם שפיתחו במיוחד את הגישה המבחינה בין דברי האמורא לדברי התלמוד הנראים לכאורה המשך דברי האמורא[49], בכדי לפרש את מימרת האמורא בדרך אחרת משיטת התלמוד[50]. וכן הרבו בעלי התוספות להשתמש במונחים קבועים להבחנה זו כמו "והגמרא הוא שאומר", "הש"ס מפרש כן אליביה", ואפילו "תלמוד טעי במלתא דרבא"[51].

שיטה זו של בעלי התוספות נעשתה כלי חשוב בידיהם של ראשונים אחרים, ובמיוחד הרמב"ן ובית מדרשו. תוך שימוש בה הצליחו לבודד את דברי האמוראים מפירושיהם ושיטותיהם של בעלי סתם התלמוד וירדו לפרש את דברי האמוראים בלעדם[52].

---

[48] הרחבה לעניין זה ראה להלן בפרק ההתנגדות לשיטה.

[49] עיין א.א. אורבך, בעלי התוספות, עמ' 720 ואילך.

[50] שתי דוגמאות לכך מדברי התוספות:

א. בבא מציעא, קיב ע"א, ד"ה אומן קונה בשבח כלי כו' אמר להו עובר: "פי' יש ענין שעובר כגון היכא דליכא שבח כלי כמו בשליחא דאגרתא או דאגריה לבטשי אבל רב ששת סבר שפיר דאומן קונה בשבח כלי כדמוכח בהגוזל קמא (ב"ק דף צט ע"א ע"ש ושם ד"ה דאגריה) דקאמר התם לימא רב ששת פליגא אדרב אמי דאמר אומן קונה בשבח כלי אמר רב אשי בר חמא דרב ששת בשליחא דאגרתא והנך דבעו מרב ששת לא הזכירו בבעייתן אומן קונה בשבח כלי אלא סתם שאלו קבלן עובר בבל תלין או לאו והגמרא הוא שאומר אומן קונה כו' שלפי הפשט בו תליא הבעיא ולהכי קאמר נמי לימא מסייע ליה שהיה סבור הגמרא דהא בהא תליא ורב ששת שהשיב עובר סבר דאין אומן קונה [ועי' תוס' נדה לד ע"ב ד"ה כי]".

ב. נזיר, כב ע"א, ד"ה מר זוטרא בריה דרב אמי אמר היינו דרמי בר חמא: "דבעי רמי בר חמא הרי עלי כבשר זבחי שלמים מהו כי מתפיס אינש במעיקרא מתפיס או לא – בנדרים (דף יא ע"ב) משמע ליה דמיבעיא ליה לרמי בר חמא אחר שנזרקו הדמים... דאיכא למימר דלאחר זריקת דמים דהתם בגמרא אינה מלישנא דרמי בר חמא דרמי בר חמא לא אמר יותר אלא הרי עלי כבשר זבחי שלמים מהו וע"כ מפרש הש"ס לאחר זריקה שמתפיס אחר זריקה ויכול להיות דלפני זריקה שאלה וכן סובר סוגיה דהכא וכן מפרש בבעיא דאומן קונה בשבח כלי דמפרש לה הש"ס בפ' המקבל (ב"מ קיב ע"א) לענין עובר בל תלין ובפרק הגוזל קמא (ב"ק צט בע"א)...".

[51] יבמות ח ע"א ד"ה כי.

[52] שתי דוגמאות לכך:

א. חידושי הרמב"ן מסכת חולין דף פ עמוד ב - וכל השמועה בגירסא שלו עולה יפה ובלבד שנאמר דמילתא דרב הושעיא כדאיתמר בגמ'. שקלא וטריא היא דגמ' שהיו סבורין לפרש דברי רב הושעיא כן, והיינו נמי סבריה דרב המנונא דמעיקרא, ולא ס"ד עומד לזרוק כזרוק דמי, להכי נמי פריך ר"א התם במרובה וכי שחיטה מתרת והלא זריקה מתרת לומר דשחיטת קדשים לר"ש שחיטה שאינה ראויה היא, אבל לבתר דאותביה רבה לרב המנונא ותירצה במלקות מיתרצא דרב הושעיא נמי במלקות, וסבירא לן דשחיטת קדשים כשרים לר"ש שחיטה ראויה היא דכל העומד לזרוק כזרוק דמי כמסקנא דהתם, ומאי דקמ"ל רב

כבר הגאונים, רי"ף, ר"ח, רמב"ם ועוד, במספר מקומות, הורו לסמוך על דברי האמורא ולא על דברי הסוגיה, כשהאחרונים הם "הוצאת הדברים מהכוונה המפורסמת והגלויה אל הבלתי מפורסם, הוא שינויא ודחייה בעלמא"[53]. ואצל בעלי התוספות מצאנו שהפרידו בין דברי המימרה לדברי התלמוד אף כשדברי הגמרא מעורים בתוך דברי האמורא, ונראים לכאורה חלק מדיבורו.

הנה רואים שבעלי התוספות ורבותינו הראשונים שבאו אחריהם ידעו היטב להבחין בין דברי האמורא עצמו לדברי התלמוד שעליהם, אלא שנזקקו להבחנה זו רק במקומות שהייתה קושיא עניינית לגבי שיטתו של אותו אמורא, והקושיא נופלת עם הפרדת המימרה מלשון סתם התלמוד. לשאלה אם ראוי לבצע הבחנה זו באופן שיטתי בכל מקום, נתייחס בהמשך המאמר.

לגבי היחס שבין דברי האמוראים לדברי הסתמא כתב ר"י וינברג[54] שלפעמים הסתמא דגמרא או רבנן סבוראי הוסיפו ביאור לדברי הברייתא או לדברי אמורא, אפילו דברים שנראים כסותרים את כוונת הברייתא או כוונת האמורא.[55]

המנונא קמ"ל רב הושעיא, <u>ויש כיוצא בזה בתלמוד דמפרשי בגמרא מימרא דאמוראי ובמסקנא צריך לומר שלא שמעו מהם כן וצריך לפרשם בפנים חדשות</u>, ואחת מהם כתב רש"י ז"ל במסכת שבת (כ"ז א') גבי הא דאמרינן ואבע"א רב פפא אמרה דאמר רב פפא למעוטי כלאים, ואחרת בפ' במה טומנין (נ' א') בשל הפתק שנו, <u>ואפילו בעיקר הברייתות גורעין ומוסיפין ומפרשים</u> דתניא בפ"ק דמכילתין (ט"ז ב') וצואר בהמה למעלה ומפרשינן לה בעופא דקליל, ויש רבות.

ב. דרכי התלמוד לר' יצחק קנפנטון סימן ט: "לעולם בכל בעיא שתבא בגמרא הוי מסתכל לדעת צדדי הבעיא... וכאשר יהיו צדדי הבעיא מפורשים לא יחוש השואל לפרשם <u>וכאשר הם נעלמים יפרשם השואל או בעל התלמוד</u>...".

[53] שו"ת הגאונים, הרכבי עמ' 298.

שו"ת הרמב"ם סימן שצה [מהד' בלאו]/ סימן רס [מהד' פריימן] (לחכמי לוניל):

שאלה: בספר קנין (ה' שכנים פ"ב הט"ז) נמצא כתוב שבין גנה לגנה סגי בעשרה טפחים ובתחלת בבא בתרא (דף ב' ע"ב) משמע פשיטא לן בגינה דהיזק ראיה שמיה היזק מבחצר וא"כ אמאי לא צריך ארבע אמות יורנו מורנו גאוננו כי צמאים אנחנו לתשובתו כאיל תערוג על אפיקי מים.

תשובה: זאת השאלה לא היתה לאנשים גדולים כמוכם לשאול אותה. וכי לא שני לכו בין היזק ראיה שהוא היזק גדול ודאי שיראה אדם חברו בעת שהוא עומד ויושב ועושה צרכיו ובין היזק ראיה שיראה קמת חבירו משום עינא בישא שאלו דברים חסידות הם שלא יעיין בו בעין רעה **ואותו השנוי שנויא בעלמא הוא ואינו אליבא דהילכתא** אלא עיקר היזק ראיה בחצר הוא במקום שבני אדם דרים אבל בגגות אינו צריך ד' אמות לפי שאין דרכן של אדם לדור בגגות אלא במחיצת י' טפחים סגי כי היכי שיתפס כגנב ק"ו לגנות שאין דרך בני אדם לדור שם. ואם מאותו הענין של עינא בישא אפילו בבקעה היינו מחייבין אותו לגדור בבקעה שעיקר קמתו של חברו בבקעה הוא וכבר נתברר (משנה בבא בתרא ב' ע"א, ה' שכנים פ"ב הט"ז) שאין מחייבין אותו לגדור בבקעה כלל לא בד' ולא בי' ולעולם אין חוששין להיזק ראיה אלא משום בני אדם ובמקומות הקבועים לדירה כחצרות. **ואותן הדברים שנאמרו שם בגנה שאני שנוייא בעלמא היא** וזה דבר מבואר ואין ראוי להאריך בו.

[54] שו"ת שרידי אש, כרך ד, עמ' כב ועמ' קכא.

[55] הדגמה לעניין זה בנספח א בסוף המאמר.

במחקריו של ר"א ווייס מובלט אותו כיוון, האפשרות להפריד בין המימרה הגרעינית של האמורא לבין הפירושים וההרחבות שמוסיף התלמוד לפני המימרה ואחריה ואף בין מילותיה.

כמובן, יש לקבוע קני מידה מדויקים לפיהם ניתן לקבוע את גבולות המימרה, ולהבחין בין דברי האמוראים לדברי הסתמא דתלמודא:

- רוב המימרות האמוראיות הן בעברית, לכן כשיש מימרה בה עברית וארמית מעורבות יחד, יש לבדוק אם השמטת הארמית משאירה טקסט עברי רצוף בעל משמעות, ובמקרה שאכן כך, נוכל להניח שבטקסט העברי נמצאות המילים המקוריות של המימרה.
- במקרה של שאלה סתמית ומימרת אמורא הבאה לענות עליה, נראה לומר שקדמה מימרת האמורא והשאלה נוספה אחר כך כהצעה ופתיחה לדברי האמורא. הצעה או פתיחה זאת של סתם התלמוד לפני דברי האמורא יכולה להיות כפשוטם של דברי האמורא, או במגמה להקדים מסגרת פרשנית מאוחרת לדברי האמורא על אף היותה שלא כפשט דבריו.
- כשהדבר מוסב על משנה או ברייתא, הייתה המימרה מלכתחילה הערה פרשנית לאותו מקור. ראיה לכך היא כל אותם המקומות שאין לשון המימרה מתאימה ללשון הקושיא, והמימרה כפשוטה ומתוך מקבילותיה מתפרשת במשמעות אחרת.
- בכמה מקומות מורגש, שהקדמת השאלה או הקושיא למימרת האמורא היא בעיקר פעולה ספרותית, ומטרתה לשוות למימרה מבוא ואין כאן קושיא ענינית של ממש, ויש שכך העירו הראשונים על אותן קושיות[56]. איחור הקושיא לתירוץ נמצא גם במקומות שיש שורה של מימרות האמוראים, וביניהן דחיות סתמאיות. הדחייה הסתמאית הבאה אחרי כל מימרה לא הייתה לפני האמוראים, אלא בעל הגמרא הוא שהוסיף את הקושיות בין המימרות, ומתוך תוספת קושיות אלו נראה כאילו כל אמורא אמר את דבריו בגלל קושיא שבדברי הקודם, ולאמיתו של דבר מימרות עצמאיות הן, והשני לא התייחס למימרת האמורא הקבועה בגמרא לפני מימרתו או לקושיא שעליה. מצב זה מביא לידי כך שהמימרה שסודרה בסוף מתפרשת

---

[56] כך לדוגמה שיטה מקובצת בבא קמא ב עמוד א:

ד"ה תולדותיהן כיוצא בהן וכו' – תימא דמהפך סברתו דלקמן כל הסוגיא מוכחת דתולדותיהן כיוצא בהן והכא בעי אי לאו כיוצא בהן ותירץ מורי הרב דהאי דקא בעי תלמודא כיוצא בהן או לא אמלתיה דרב פפא סמיך דאמר לקמן יש מהן כיוצא בהן ויש מהן שאין כיוצא בהן ודכותה בפרק אלו מציאות וכמה אמר רב יצחק קב בארבע אמות ומיד בעי היכי דמי וכן איכא טובא. עד כאן מתוספות מהר"י כ"ץ.

[השווה לתוספות ריש פ"ב בבבא מציעא שתירץ באופן אחר את דברי רב יצחק שם, וגם בדבריו יש מודעות חדה להבחנה בין סתם התלמוד לדברי האמורא]

לעיתים כ"תשובה הנכונה", כשלאמיתו של דבר באה בסוף בגלל כללי סידור, כמו סידור כרונולוגי.

- ללא דברי סתם התלמוד, מובלט יותר הדמיון בין הבבלי לירושלמי. ואם יקבע היקף מימרתו של האמורא במדויק, על ידי הבדלת תוספות התלמוד, יוסרו כמה תמיהות על חוסר ההתאמה של שיטות חכמי ארץ ישראל שהובאו בבבלי לעומת הירושלמי, שהרי אותה "שיטה" בבבלי אינה בדברי האמורא אלא המשכו של בעל התלמוד.

כללים נוספים נזכיר בצורה מסודרת להלן.

יש להדגיש שאין בכל דברינו לפסול את האפשרות של דברי סתמא דתלמודא מתקופת האמוראים, אלא לומר, שמקרים של סתמא מוקדם הם נדירים וחריגים, והרוב המכריע של הסתמא דתלמודא מאוחר הוא מהרוב המכריע של דברי האמוראים. אין בקביעה זו להפחית בכהוא זה מחשיבותו וקדושתו של הסתמא דתלמודא כחלק משרשרת התורה שבעל - פה המחייבת להלכה.

עתה נדון בהבחנה שבין העיון ההלכתי לעיון הספרותי בדברי התלמוד.

<u>עיון הלכתי ועיון ספרותי והשלכותיהם</u>[57]

המשא ומתן שבתלמוד כולל סוגים רבים ומגוונים של בירור דברי המשנה ותורת התנאים. הניתוח של המשא ומתן שבתלמוד מעלה כי ניתן לסווג את כלל קושיותיו לשתי קבוצות רחבות בעלות אופי ביקורתי שונה בתכלית: באחת - עיון הלכתי ומהותי, ובשנייה – עיון ספרותי ופורמלי. לדוגמה:

---

[57] סעיף זה מבוסס על מאמרו של ד"ר אבינועם כהן, "ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמוד", אסופות ג תשמ"ט, עמ' שלא-שמו.

עיון הלכתי מהותי – בחינת הנכונות	עיון ספרותי פורמלי – בחינת החידוש
מיתיבי, איתיביה	פשיטא
מתקיף לה	למה לי למיתני א ולמה לי למיתני ב צריכא
והתניא/והתנן/והאמר	הא תו למה לי
ומי מצית אמרת הכי	הא תני לה חדא זימנא
ורמינהו	מאי ואומר
הא גופא קשיא	זה הכלל לאתויי מאי
והאמרת רישא	מנינא למה לי/למעוטי מאי
אימא סיפא	כל הני למה לי/תרתי למה לי
תרתי	מאי איריא דתני
מעשה לסתור	
מי דמי	
מאי שנא הכא ומאי שנא התם	
אטו/ואמאי/מידי ב.../וכי.../אדרבא	

מונחי הקושיות שבכל אחת משתי הקבוצות פותחים דיון בשתי בעיות שונות בתכלית. יש שאלות הבודקות את הנכונות של הדעה עצמה, מפקפקות בנכונותה ופתוחות לשינויים הלכתיים. ויש שאלות הבודקות את החידוש, מקשות על השיקול שהביא לאזכור הדעה. עוסקות בייתורים לשוניים, חותרות למשא ומתן עיוני תאורטי.

בהתאם לכך גם הפתרונות שונים:

בחינת הנכונות, מפאת היותה מהותית, הובילה לפעמים לדחיית הדעה (זו אינה משנה, סמי מתניתין), או גרמה לכך שהדעות עברו שינויים מהותיים כמו הצעת פירוש חדש (הכי קאמר), או הצגת נסיבות חדשות

(הכא במאי עסקינן, הא ב... והא ב...). השינויים המהותיים נעשים גם באמצעות תיקוני נוסח והגהות (תני, אימא, חיסורי מחסרא והכי קתני, הכי קתני, כרוך ותני), או החלפת שיטותיהם ושמותיהם של חכמים (מוחלפת השיטה, איפוך).

בחינת החידוש הובילה באופן שיטתי לדחיית הביקורת, ובאופן עקיב הפתרונות מצדיקים הן את הדעה עצמה והן את ניסוחה כמות שהוא בטקסט. האמצעי הנפוץ ביותר, אותו נוקט התלמוד בדרכו זו נעשה בשיטת הסברא מבחוץ, אחת מדרכי הפלפול והחילוק. שיטה זו מאפשרת לתרצן לטעון שאזכור הדעה בטקסט נעשה מתוך מגמה מכוונת, למנוע טעויות אפשריות בהלכה (סלקא דעתך אמינא...קמ"ל, מהו דתימא... קמ"ל, וכי תימא... תא שמע א', דאי תנא א' הוה אמינא...ואי תנא ב' הוה אמינא...צריכא). כמו כן שכיחים הטיעונים שאזכור הדעה בטקסט בא לרבות או למעט דעה אחרת (לאתויי, למעוטי, לאפוקי).

הגורם להבדלים העמוקים בין שני סוגי העיון הוא תוצאה של שינוי היחס כלפי המשנה ולשונה מאז ראשוני האמוראים ועד לאחרוני הסבוראים.

למרות פרסומה של המשנה הרשמית, 'משנת רבי', לא נמנעו אחדים מראשוני האמוראים לדחות משניות או לבכר על פניהן דעות אחרות שאותן מצאו בקבצי משניות אחרים. לאחר מכן גוברת תופעת ההגהות (הגהות לנוסח או פירוש לנוסח הקיים). מהדור השלישי נראה כי ההגהות מתרבות ביותר. מגיהים מפני קושי שאינו אלא למראית עין, מפני קושי שבא מתוך דיוק, מגיהים כדי לקיים דברי אמורא.

בדור השישי לאמוראי בבל, דורו של רב אשי (שנפטר בשנת 427) כמעט שלא מוצאים הגהות אמוראיות למשנה, ומכאן עד לסוף תקופת האמוראים (שנת 500) נעדרות מספרות האמוראים הגהות למשנה.

בד בבד עם עיסוקם בהגהת המשנה מילאו האמוראים את תפקידם כפרשנים של המשנה, פירשו מילים ועניינים במשנה, הגבילו אותה באמצעות אוקימתות, הבאת טעמים או ראיות מהמדרש להלכות שבה, דייקו בלשונה ובכוונותיה, פתרו סתירות במשנה ועוד. גם פעילות זו כמעט נפסקת מדורו של רב אשי.

בסיומו של הדור השישי לאמוראי בבל נשלמו פירושי המשנה והגהתה.

מאז נמנעו האמוראים מלערוך שינויים בניסוחה ובתוכנה של המשנה, וטבעי הוא שמופיעה גישה חדשה לנוסח המשנה. הגישה היא שהמשנה היא ספר חתום מתוקן ומושלם שכל לשונותיו שקולים ומדודים, הנוסח מקודש. השינוי ביחס, הוא תהליך הנמשך שבעים שנה מפטירתו של רב אשי בשנת 427, עד פטירתו של רבינא בר הונא בשנת 500, וניתן לראותו כשלב מעבר בין תקופת האמוראים עד רב אשי, לבין התקופה הבאה - תקופת הסבוראים. הסבוראים מקבלים לידם את המשנה מתוך תפיסה שכל ניסוח שבה הוא מיטבי, שכן קדמו לו כוונות ושיקולים מצד התנא, מנסח המשנה[58].

---

[58] לדוגמה: הסוגיה הראשונה בקידושין. ההנחה לעשרים הקושיות שבסוגיה שם היא ההנחה שאין במשנה לשונות מיותרים וניסוחיה הם ניסוחים מיטביים ועדיפים על כל חלופה לשונית אחרת.

העולה מכאן ששני סוגי הביקורת אינם אלא הכלים שבאמצעותם הציג התלמוד את שתי הגישות הקיצוניות ביחסו למשנה. הגישה הראשונה היא של האמוראים עד רב אשי – בחינת הנכונות. הגישה המאוחרת, של הסבוראים – בחינת החידוש באה להצדיק את תוכן המשנה ולשונה.

גישת האמוראים שעד רב אשי למשנה אינה עולה בקנה אחד עם גישת העיון מסוג בחינת החידוש. 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.

דברים אלו נותנים משמעות ניכרת לעובדה ש**<u>בחינת החידוש</u>**, שאת זמנה אנו באים כאן לקבוע, **<u>מוצגת כמעט תמיד ע"י הסתמא דתלמודא</u>** (ללא נקיבת שם).

זאת ועוד, נראה שגישת בחינת החידוש המניחה שאין במשנה כפילויות (הא תו למה לי, למה לי למיתני א' ולמה לי למיתני ב') או ייתורים לשוניים (מניינא למה לי, פשיטא[59]), אינה מוכרת לאמוראים. להפך - מוצאים אצלם גישה הפוכה. "כדי נסבה" – רב חסדא[60], "כאן שנה רבי משנה שאינה צריכה" – רב יוסף[61], רבי יוחנן, ריש לקיש[62], "יגיד עליו רעו" – אביי[63], "זו ואין צריך לומר זו קתני" – רבא[64]. יתירה מזו, בכל המקומות הללו הביקורת שקדמה לתירוץ האמוראי, לא הייתה אלא מסוג בחינת הנכונות. ואם בעניינים מהותיים חשבו האמוראים שמותר שתהיינה מילים או פסקאות מיותרות, כל שכן בעניינים בלתי מהותיים, היינו בבחינת החידוש.

לכן נראה שבחינת החידוש אינה בת זמנם של האמוראים וסביר להניח שהיא בעיקרה מאוחרת להם. כך עולה מהסוגיה בריש קידושין – סוגיה סבוראית מסוג בחינת החידוש לפי עדותו של רב שרירא גאון[65] וסוגיות נוספות מסוג בחינת החידוש (סוגיות הפותחות בשאלות "מניינא למעוטי מאי", "מניינא למה לי",

---

[59] למשל שאלת "פשיטא" נשאלה בתלמוד למעלה מ-600! פעמים, במשמעות מהו החידוש. אף לא פעם לא נשאלה השאלה ע"י אמורא נקוב שם. במקום שיש לכאורה שאלה זו ע"י אמורא נקוב שם, בדיקה בכתבי יד מוכיחה שהשאלה היא סתמאית (יש פשיטא בדברי האמוראים במשמעות חיובית פשיטא שא' כך וכך, ב' מהו).

[60] ראש השנה ה ע"א.

[61] יבמות נ ע"א.

[62] יבמות מג ע"א.

[63] יבמות לא ע"ב, בבא מציעא לא ע"א, בבא בתרא יט ע"א, ע"ז עא ע"א.

[64] יבמות יג ע"א (ע"פ כתבי יד).

[65] אגרת רש"ג, הוצאת ר"מ לוין, נ"צ עמ' 71.

"זה הכלל לאתויי מאי", "מאי ואומר", "פשיטא", "צריכא") והן מאוחרות, וכפי שמעיד רב שרירא שיש מלבד הסוגיה בראש קידושין עוד סוגיות סבוראיות – "ודזוד מיניה נמי". הטענה לאיחורן היא:

1. היעדרות של קושיות מסוג זה אצל האמוראים.
2. היעדרותן מהירושלמי.
3. ניתן להסביר מדוע האמוראים לא העלו שאלות אלו ע"י העלאת הנחות חילופיות לתירוצים הסתמאיים[66].
4. חוסר עקיבות של התלמוד בהעלאת שאלות אלו.

נוסיף ראיה נסיבתית נוספת. הספרות האמוראית בתלמוד מסתיימת, לפי עדותו של רב שרירא גאון, עם פטירתו של רבינא בר רב הונא בשנת 500. הספרות הרווחת ביותר בתקופת הגאונים היא ספרות השו"ת, ופריחתה החלה - ככל שניתן לשפוט על פי המקורות שבידינו - אחרי עליית האיסלם. אין בידינו אף לא תשובה אחת של גאון שנכתבה טרם עליית האיסלם, ומעטות מאד התשובות שנכתבו לפני עליית השושלת העבאסית במחצית המאה השמינית מרב יהודאי גאון ואילך.

היכן מצויה הספרות שמשנת 500 עד 750. עד שנת 500 בידינו הספרות אמוראית, משנת 750 בידינו ספרות גאונית, ובמשך 250 שנה חלל ריק?! היעלה על הדעת שמשך מאות שנים הסבוראים והגאונים נמנעו מכתיבה?! יתכן שהספרות הסתמאית היא פריה של תקופה זו.

עוד יש להעיר שבעוד שהתבנית הספרותית במימרות האמוראים היא נקודתית - תיאור של מקרה מסוים, הרובד הסתמאי נוטה להכללות, להמשגות, להפשטות, להשוואות ולמסקנות, המנסות להביא את כלל תחומי ההלכה והעיון להרמוניזציה מוחלטת.

בנוסף לכך, משתמש הרובד הסתמאי בתבניות דיון קבועות המופיעות עשרות או מאות פעמים בתלמוד, ותואמות את דרכו הלימודית, כמו צריכותא, ילפותא, "לימא מתניתין דלא כפלוני", "מאי בינייהו" ועוד. מכאן אנו רואים שהרובד הסתמאי מתפקד בסוגיה בשונה מהרובד האמוראי.

---

[66] לשאלת "מניינא למה לי" ניתן לענות שהמנין מיקל על הזכרון. לשאלת "פשיטא" ניתן לענות שבתלמוד שהוא קודקס החוקים של ההלכה, צריכים להיות כתובים גם הדברים הפשוטים ביותר, וכדומה. התשובות הרבה יותר טכניות ומעשיות מהתשובות של הרובד הסתמאי.

כללים נוספים להבחנה בין הרבדים

עתה נציין מספר קני מידה טקסטואליים שעל פיהם אפשר להבחין בין מימרות האמוראים ושמועותיהם, לבין לשון סתם התלמוד. על פי רוב הבחנה זו פשוטה וברורה היא ואינה צריכה הוכחה. אולם בכמה וכמה מקומות אין הלומד יכול לקבוע את תחום המימרה בוודאות גמורה, ואז ניתן להסתייע בקריטריונים הבאים:

- **כשעברית וארמית משמשות בערבוביה, עיקר ניסוח המימרה הוא העברית, והארמית לשון סתם התלמוד היא**[67]**.** בדרך כלל אין דרכם של האמוראים במימרותיהם (להוציא דיאלוגים) לערבב את שתי השפות. בהרבה מקומות השמטת הארמית מתאשרת על פי כתבי יד[68], ויש שההבחנה בין עברית לארמית אפשרית רק על פי כתבי יד משום שבדפוס גם הגרעין העברי הועתק לארמית[69], או שבדפוס קיבל פועל ארמי צורה עברית.

- **במשפט המתחלק מאליו לגרעין והסברו, ההסבר הוא לשון התלמוד**[70]**.** הוא הדין בכל חלקי המשפט שהם בתפקיד תחבירי משני ואינם עצם גרעין המשפט[71], מסתבר שהם תוספת של התלמוד ואינם מגוף המימרה.

---

[67] לשון הר"י ויינברג (שרידי אש, ד, עמ' קכג): "...מתוך שינוי הלשון (ארמית תוך כדי דיבור עברי) ...אנו מכירים מיד כי הדברים האחרונים נתווספו אח"כ...".

[68] בב"מ ל ע"ב: "אמר רבא כל שבשלו מחזיר, בשל חבירו נמי מחזיר, וכל שבשלו פורק וטוען, בשל חבירו נמי פורק וטוען". מילת "נמי" אינה מופיעה בכתבי יד (דק"ס אות ב).

[69] ב"מ נד ע"א: "אמר רב פפא לא דכולי עלמא חומש לא מעכב, והכא בחיישינן לפשיעותא קמיפלגי...". בכת"י פריס והמבורג במקום "בחיישינן לפשיעותא" כתוב "בחוששין לפשיעה" (דק"ס אות י) ויתכן שזו המימרה המקורית של רב פפא.

[70] ב"מ כה ע"ב: "אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב במקושרין בכנפיהן דכולי עלמא הכי מקטרי להו". ההסבר הארמי הוא תוספת. כן מוכח מהמקבילה בירושלמי (פ"ב,ה"ד): "רב יהודה אמר ובלבד גוזלות מקושרין בכנפיהן".

[71] יבמות צד ע"ב: "אמר ליה רב אשי לרב כהנא אי רבי עקיבא ליתני נמי חמותו". מביא המאירי בשם "יש מי שפירש" שיטה לפיה אין גורסים "אי רבי עקיבא" ולפי פירוש זה, זו תוספת.

- **תחביר מוקשה וסגנון בלתי מאוזן.** צירוף לשון הפירוש למימרה המקורית עלול ליצור סדר מילים מעושה או כפל לשון. כן רגיל הוא שהוספת קטע גורמת לסגנון לא נוח ובלתי מאוזן במקור בו נוספה[72]. בהוספות מאוחרות רגיל שגם לשון ההוספה מגומגם ובלתי מלוטש[73].
- **אריכות הלשון.** בדומה ללשון המשנה גם לשון האמוראים היא קצרה. אריכות הלשון סימן היא לתוספת סתם התלמוד[74]. יש להדגיש שעד אמצע תקופת הגאונים הלימוד עדיין היה בעל-פה, וכדי לזכור את הדברים, הניסוחים היו קצרים.
- **חזרה על קושיא פעמיים.** כשנוסף הסבר ארוך לקושיא, חוזר המסביר על לשון הקושיא בסוף ההסבר כדי להחזירנו לניסוח עליו יענה התירוץ[75].
- **השמטת הקטע יוצרת הקשר יותר חלק וברור[76].**
- **התייחסות לכתוב להלן בסוגיה[77].**

---

[72] ב"מ לב ע"א: "ומה טעינה דלית בה צער בעלי חיים וליכא חסרון כיס חייב, פריקה דאית בה צער בעלי חיים וחסרון כיס...". ענין "חסרון כיס" נוסף במאוחר (דק"ס אות ו) ולא הותאם כראוי לסגנון המקורי.

[73] ב"מ עז ע"ב: "ועוד הא ארעא דיהיב זוזי" זו הוספה (דק"ס אות ב), והסגנון נראה מגומגם ובלתי מיושב עם המשמעות.

[74] ריטב"א לב"מ יט ע"ב ד"ה כאן: "וכדקא מפרש הספר ואזיל... והכל הוא מלשון רב יהודאי גאון, ואריכות הלשון מוכיח עליו".

[75] ב"מ כט ע"א: "אי הכי לפיכך דאמר רבי עקיבא למה לי, אי אמרת בשלמא... אלא אי אמרת... לפיכך דרבי עקיבא למה לי". וכבר שיער בעל דק"ס שכאן תוספת מאוחרת בגלל אריכות הלשון.

[76] דוגמה שכיחה לתופעה זו הינה לשון "זאת אומרת" במימרות האמוראים, שאינה מתקשרת יפה עם הקושיא שהוצבה לפני המימרה. כשמשמיטים אותה קושיא, מתקשרת המימרה ישר עם המשנה או הברייתא שלפני כן כבכתובות יט סע"ב.

[77] ב"מ מה ע"ב: "אמר רב פפא אפילו למ"ד אין מטבע נעשה חליפין, מיעבד הוא דלא עביד חליפין, אקנויי מיקנו בחליפין, מידי דהוה אפירא לרב נחמן, פירא לרב נחמן לאו אע"ג דאינהו לא עבדי חליפין אקנויי מקנו בחליפין, טבעא נמי לא שנא". ומפרש רש"י "מידי דהוה אפירות...ופליגי רב ששת ורב נחמן לקמן בשמעתין (מז ע"א)...". רק לאחר סידור כל הסוגיה ירמוז בעל הגמרא למה שכבר כתוב לפניו במקום אחר בסוגיה, אבל אין דרכו של האמורא להאריך בהפניות כאלה. מ"מידי דהוה" ואילך מסתבר שאינו דיבורו של רב פפא.

- **אוצר מילים.** יש שאפשר לקבוע תחילת שימושו של צירוף מילים, או לקבוע את החוגים בהם רווח אותו צירוף, באמצעות בדיקת היקף הופעתו בש"ס[78].
- **שימוש בצורות לשוניות השייכות לתקופת הגאונים.** הופעתה בגמרא של צורה לשונית שהיא רגילה בלשון הגאונים ונדירה היא או כמעט חסירה בארמית של הבבלי, סימן מובהק הוא להוספה מאוחרת.
- **נדידת מקום הקטע בכתבי יד מלמדת שהוא הוספה.**
- **התמקדות שינויי גירסה בקטע מסוים.** ככל שיש יותר שינויי גירסה בקטע מסויים, יש רגליים לדבר שאותו קטע מאוחר יחסית להקשר בו הוא נמצא[79]. מסורת המימרות קבועה יותר ממסורת דברי סתם התלמוד[80].
- **חסרון הקטע בכתבי יד או במקבילות.**
- **עדויות הראשונים.**

יש להדגיש שעיקר שימושם של סימנים אלה הינו בהצטרפות כמה מהם למסקנה אחת.

ההתנגדות לשיטה ותשובה בצדה

כותב הרמב"ם באגרתו לר' יוסף בר' יהודה[81]:

> וכלל שני שאני ידעתי ונתאמת לי בעת שחברתיו (משנה תורה), שהוא יפול בלא ספק לידי רע הלבב והמקנא, שיגנה מעלותיו, ויראה שאין צורך בו, או שהוא חסר. ולידי הסכל הפתי אשר לא ידע שיעור מה שנעשה בו, ויחשבהו

---

[78] יבמות צא ע"א: "אמר רב ששת אמינא כי ניים ושכיב רב אמרה להא שמעתתא, הלכה מכלל דפליגי, מאי הוה ליה למיעבד". הצירוף "הלכה מכלל דפליגי" מופיע 20 פעמים בבבלי. מאלה, 19 מאביי ואילך, ופעם יחידה זו בפי רב ששת שפעל כ-60 שנה לפני אביי. בהצטרף טעם זה לטעמים נוספים ניתן לקבוע שצירוף זה נוסף לניסוח דברי רב ששת במאוחר.

[79] דק"ס ב"מ לב סע"א ורע"ב. למימרתו של רבא בת שבע מילים "מדברי שניהם נלמד צער בעלי חיים דאורייתא" לא נרשם אפילו שינוי אחד. לעומת זאת בקטע של סתם התלמוד המהווה מסגרת למימרה זו (לב ע"א מאי טעמייהו" עד לב ע"ב "דאיכא בהדיה") כ-160 מילים בנדפס, אין שבע מילים רצופות ללא שינויים בכתבי יד.

[80] ר"ת בהקדמתו לספר הישר (מהד' שלזינגר): "ולא די להם בגרסות הנראין פירוש לשבש כי אם דברי האמוראין והתנאין עצמן".

[81] מהד' שילת, עמ' שא.

מעט התועלת. ולידי המתחיל בעיון המהביל המשתבש שיקשו עליו מקומות ממנו מפני שלא ידע להם עיקר, או שתקצר דעתו מלדקדק מה שדקדקתיו. ולידי הירא שמים לפי מחשבתו הקופא על שמריו הטיפש שיתפוש על מה שנכלל בו מיסודי האמונה, ואלו הם הרוב. ויפול בלי ספק לשרידים אשר ה' קורא, אנשי היושר והצדק וטובי השכל, והם ידעו שיעור מה שעשינו...

המתנגדים לשיטה נחלקים לשני סוגים:

1. אלה שאינם מבינים את השיטה, או שאינם מכירים אותה כדבעי, או עמי ארצות המהבילים והמשתבשים. איתם אין לנו שיג ושיח, (אמר פעם הרב אברהם שפירא שהוא מפחד יותר מעמי ארצות מאשר מכופרים). יש המבינים יותר את השיטה, אבל במקום להתווכח עניינית הם מחרפים ומגדפים כמיטב המסורת של חוגים מסוימים, ומחבלים בזדון בעבודתנו החינוכית. גם איתם אין לנו שיג ושיח.
2. המבינים את השיטה והתנגדותם היא עניינית, ועם טענותיהם אנו מתמודדים.

במישור העניני הטענות העיקריות הן שלוש:

1. התנגדות לעצם האיחור של רוב הרובד הסתמאי לאחר זמנם של רוב האמוראים, והזיהוי של הרובד הזה, בין אם מדובר במשפטים שלמים ובין אם מדובר בתוספות בתוך דברי האמוראים.

לטענה זו התייחסנו עניינית בהרחבה לעיל. נותר רק לומר שאל האמת דרכנו, ואל הפשט הברור. "גמרתא גמור זמירתא תהא?!" לטעמנו, לימוד תורה חייב בראש ובראשונה להתבסס על האמת לאמיתה, בלי דעות מוקדמות על ההשלכות הערכיות העולות לכאורה מכך. אמונה צרופה בקדושת התושב"ע בכל רובדי השתלשלותה, ואמונת החכמים, תעזורנה בהבנה ובקבלת כל אמת הקשורה לדרך הופעתה של התורה שבעל פה.

יודגש, ששיטת הרבדים היא שיטה יישומית ולא מחקרית, לכן השאלה ההסטורית של החומר הסתמאי אינה קשורה ליישום השיטה, אלא היא שאלה למחקר. נכון הוא שהתייחסנו גם לשאלה המחקרית, אבל לענין היישום מה שחשוב הוא **ההבחנה בתפקוד** בין מימרות האמוראים לחומר הסתמאי.

2. פגיעה ב"נאמנות" של דור מאוחר לדור הקודם. לדעת המתנגדים, הפרשנות האמוראית למשנה משקפת בנאמנות את דעתו של מנסח המשנה, במישור הפשט, והפרשנות הסתמאית לדברי האמוראים - נאמנה בצורה דומה לכוונתו של האמורא.

גם טענה זו אינה קשורה בהכרח לשיטת רבדים אלא היא אחת השאלות החשובות הנוגעות ללימוד התלמוד, והיא, הבנת היחס שבין פשט המשנה לדברי האמוראים והסוגיות העוסקים בפירושה, וכן היחס בין פשט המימרות לדברי הסוגיות העוסקות בפירושן[8382]. בסוגיות רבות שאלה זו אינה עולה כבעיה,

---

[82] רבים מהמקורות המופיעים להלן ומקורות נוספים בנושא, מובאים בהרחבה ובפירוט בחוברת "קובץ דברי ראשונים ואחרונים בעניין הבנת דרכי התלמוד" בעריכת א' מלאך, שבהוצאתנו.

[83] ראוי להוסיף כאן הערה לגבי ההרמונויטיקה של הספרות התלמודית (הדברים מבוססים על מאמרו של הרב מיכאל אברהם "בין מחקר לעיון" באקדמות ט, בית מורשה, ירושלים תש"ס, ועל מאמרו של אברהם וולפיש "בהא קמיפלגי", מגדים כח, אלון שבות תשנח). הרמונויטיקה עוסקת בהבנה ובפרשנות של טקסטים שונים בפרט, ובפרשנות ובהבנה בכלל. באופן ספציפי השאלה ההרמונויטית מתמקדת ביחס ההדדי שבין שלושה גורמים המעורבים במעשה הפרשני: הטקסט, המחבר והקורא (הפרשן).

ניתן לחלק את השיטות ההרמונויטיות הבסיסיות לשלוש עיקריות:

1. משמעותו של טקסט זהה לכוונת המחבר. הטקסט הוא האמצעי שבו משתמש המחבר כדי להעביר תכנים שונים אל הקורא. מטרתו של הקורא היא לנסות להבין את כוונותיו של המחבר מתוך הטקסט. על הקורא לנסות "להכנס לנעליו" של המחבר, כלומר לעולמו ולהקשרים בתוכם הוא חי, ליצור אמפתיה עמו, וכך יבין את כוונות המחבר לאשורן. זו הגישה הותיקה ביותר.

   בחוגי ביקורת הספרות עמדו על הקושי להבין את כוונות המחבר בשני אופנים:

   1. המחבר על ידי עצם הוצאתו של הטקסט לאור בתור טקסט כתוב מוציא אותו מרשותו ומעמיד אותו לרשותם של הקורא והפרשן.
   2. לא ברור באיזו מידה המחבר מודע למלוא המשמעות של דברי עצמו.

   בגלל קשיים אלה נוצרו אסכולות נוספות לגבי משמעותה של הפרשנות.

2. גישה מודרנית יותר השיטה הסטרוקטורליסטית טוענת שמשמעותו של טקסט נמצאת בו עצמו, ולא במחבר. הטקסט הוא העומד לפרשנות, והקורא צריך לנסות ולהבין מה הטקסט מוסר לו, ולא את כוונותיו של המחבר. קיים תהליך קוסמי של העברת מבנים רעיוניים המשתמשים בהתרחשויות בעולם ובאדם כ'נשאים', אף כשהאדם אינו מודע לתפקידו. חשוב להכיר את ההקשר בתוכו פעל המחבר כדי לחשוף מבני משמעות ששוקעו בטקסט מעצם ההקשרים החברתיים והתרבותיים שבתוכם נכתב הטקסט.

3. השיטה הדקונסטרוקטיבית. לשיטתה פרשנותו של הקורא היא הקובעת את משמעותו של הטקסט באופן בלעדי. לטקסט כשלעצמו אין משמעות. משמעותה של היצירה, היא ההבנות החדשות או החוויה, שנוצרים אצל הפרשן או הקורא.

מאחר שהסבר האחרונים לדברי קודמיהם נראה מדויק, נהיר ומכוון לפשט, או שהוא מוכרח מחמת קושיות שונות. ואולם, בלא מעט סוגיות, אנו מוצאים שלמסקנת הדיון, המשנה או המימרה מקבלת הסבר השונה מאוד מפשוטה, אם מחמת הגהות שמגיהים בה האמוראים (כמו "תני כך וכך", "איפוך", "מוחלפת השיטה", "חסורי מחסרא והכי קתני", "הכי קאמר", "אלא אי איתמר הכי איתמר" וכהנה רבות – לשונות שכמעט לגבי כולן דנו הראשונים והאחרונים במקומות שונים האם כוונתן לפירוש או להגהה), ואם מחמת אוקימתות המצמצמות את המשנה או המימרה למקרה מסוים בלבד, ולעתים מקרה נדיר וייחודי הרחוק מפשטן. מקומות אלה מעוררים את השאלה מה משמעותן של הגהות ואוקימתות אלה.

אנו מכירים מבין פרשני המקרא כמו הרשב"ם, ר"י קרא, ר"י בכור שור, שפירשו את הכתובים לעתים בניגוד להלכה, ואף הרמב"ן עשה כך לפעמים. גם מבין פרשני המשנה יש פרשנים שפירשו את המשנה במספר מקומות שלא כהלכה, כמו המלאכת שלמה[84], ואף הגר"א פירש לפעמים משניות בניגוד למסקנת התלמוד.

התורה נתנה כוח לחכמים לדרוש את הכתוב, ונצטווינו "ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא...על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"[85]. ופירשו חכמינו: "ימין ושמאל, אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם"[86]. כך גם בדורות מאוחרים יותר, ניתן לדור מאוחר לפרש את היצירה הספרותית או העריכתית של הדור הקודם שלא בהתאם לכוונתו המקורית הפשוטה של המחבר או העורך. ופרשנות זו - על אף אי התאמתה לפשוטו של המקור המתפרש - היא הפרשנות המחייבת להלכה, פרשנות תחוקתית.

יתרה מזו, פרשנות זו, לא זו בלבד שאינה מחויבת לכוונתו של המחבר או העורך, אלא יש שכתבו, שמכיוון שהמחבר כתב או העורך ערך את החיבור ברוח הקודש, יש בחיבור כוונות שהמחבר לא התכוון אליהן. כוונות אלה מתגלות למחבר עצמו או לדורות מאוחרים.

ההרמונויטיקה של התלמוד היא סטרוקטורליסטית, כפי השיטה השניה שהוצגה לעיל.

[84] בהקדמתו למשנה, התועלת השמונה עשר.

[85] דברים יז,י-יא.

[86] ספרי דברים פיסקא קנד ד"ה (יא) על.

"פשט" בימי הביניים (וכן בימי קדם) הוא אחד משלושת "אבות הטכניקה" הפרשנית העקרית לחשיפת מובנם של כתבי הקודש: פשט, דרש, רמז. בסוף המאה ה-13 נוספה אליהן דרך רביעית (והיא דרך הסוד), ומאז הן ידועות בר"ת פרד"ס. כל אחת מאלה היתה דרך לגיטימית, ותוצאותיה כשרות ומחייבות בתחומה המוגדר לה בלימוד תורה, ששבעים פנים לה והיא כ"פטיש יפוצץ סלע"[87].

ופרשנות האמוראים בין שהיא פשט, דרש, רמז או סוד היא זאת המחייבת להלכה.

ישנן מסורות[88] מבית המדרש של הגר"א וממקומות אחרים, המלמדות על כך שיש במשנה רובד של פשט שמותר ואף נחוץ לשים לב אליו, ולהבין את כוונתו כמות שהיא. טענה זו באה להוציא מידי הדעה שכל ההגהות והאוקימתות שבסוגיות נמסרו במסורת והם בלבד משקפים את פשט המשנה (טענה שקשה לקבלה שהרי בסוגיות אינספור אנו מוצאים מחלוקות קוטביות בין האמוראים כיצד לפרש את המשנה, וכן שינויים בהסבר המשנה תוך כדי מהלך הסוגיה, וברור מתוכם שלא הייתה לאמוראים בכל משנה מסורת אחידה לגבי דרך פרשנותה). ואולם, יתרה מזו, במסורות אלו אנו אף מוצאים פתח להבנת דרכם של האמוראים בפרשנות המשנה[89].

---

[87] על פי י. תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ירושלים, תש"ס, עמ' 20 בהערה.

[88] בחוברת הנ"ל הערה 81 מוצגים מקורות רבים לכל הנקודות המוצגות להלן אבל מפני קוצר היריעה נציין מקורות ספורים בלבד לכל סעיף.

[89] בן פורת, תולדות ר"מ מאיליא [וילנא, תרי"ח] עמ' 33:

"ועוד זאת קבל <ר' מנשה מאיליא> מפי הגר"א, כי גם במשנה ההולכת בעקבי התורה שבכתב יש דרש ופשט, ורבותינו בעלי הגמ' הלכו לפעמים סביב פשט המשנה, וגלו לנו בפירושם אך את הדרש לבד ואת הפשט הצפינו מאתנו אחרי כי כל חפץ לבם היה להגיד לעם תורה ומצוות אשר ישמרו לעשות. לכן שמו המון הדינין אשר היו שמורים בלבבם או אשר קבלו מרבותם או אשר ראו לתקן לפי עתותם בפי המשנה אשר דבריה כבר היו ערוכים ושגורים בפיהם, וכאשר שמו לפעמים גם בפי הכתובים למען תהיה חלקת מחוקק ספונה וטמונה שמה ולא תשכח מלבם. ואנו אין לנו אך לבלי סור ימין ושמאל מן הדינים אשר למדו לנו רז"ל בפירוש דברי המשנה. אבל חופשי הוא לכל איש אשר רוח דעת בו לנטות מדבריהם הדרושים אך לחפציהם ולבחור בפשט המשנה אשר הוא נגד דברי הגמ' [בהקדמתו לביגת מקרא]. גם הוא העיד על נפשו כי ביאר ופירש דברי המשנה פעמים רבות נגד הגמ' וקבצם יחד בספר, והם עדנה בכתובים ומי יודע אם יראה אור".

ישנם מקורות המורים על כך שדרך האמוראים והסוגיות במקומות רבים לפרש את המקורות שלפניהם לפי שיטתם ההלכתית אף במקום שאין זה פשט המקורות. שיטתם זו, שיסודה במסורת הלכתית אחרת (המצויה באחד מקבצי הברייתות הרבים שלא נכנסו למשנת רבי, או במסורת תנאית בבלית, או מנהג תורני בבלי), או בסברה התלויה בנתונים שעמדו לעיני האמוראים, ראו הכרח להתאימה עם משנת רבי שנתקבלה בכל ישראל, ואף על ידי הוצאתה מפשוטה, ובפרט שלא לחלוק עליה באופן ישיר (זאת למעט מספר מועט של אמוראים שאף חלקו בכמה מקומות במפורש על המשנה כ"תנא ופליג"). עיקרון זה עמד אף לעיני דורות מאוחרים יותר כאשר באו לפרש את דברי מי שנתקבלו ספריו בכל ישראל כמו המשנה תורה לרמב"ם או השלחן ערוך והגהות הרמ"א. בכך מתברר ששיטה זו היא חלק בלתי נפרד מדרכה של תורה שבעל פה בכל הדורות[90].

שם, הערה ד: "כן הדבר כי גם הגר"א בפירושו על משניות שמר אורח זה, ונטה לפעמים מדברי בעלי הגמ' אם ראה כי צרים הם להכילם בפשט המשנה ובחר לו דרך הרוחה לו... ואני לנפשי ראיתי להציג פה שנים עדים להקים על פיהם עדות של הגאון הר"מ ז"ל...".

בית ישי – דרשות, הרב שלמה פישר שליט"א, סי' טו, עמ' קיב, הע' ו:

<בהתיחס לשיטת הגר"א הנ"ל שניתן לפרש משנה כפשטה>

"וי"ל הענין בהקדם דברי הגר"א באדרת אליהו ריש פרשת משפטים וזה לשונו: הלכה עוקרת את המקרא וכן ברובה של פרשה זו וכן בכמה פרשיות שבתורה, והן מגדולת תורתנו שבעל פה שהיא הלכה למשה מסיני והיא מתהפכת כחומר חותם וכו', וכן בפיגול ורוב התורה, על כן צריך שידע פשוטו של תורה שידע החותם, עכ"ל. והנה ידוע בזוהר וכתבי האריז"ל כי ד' עולמות אבי"ע מתהפכים כחומר חותם שהבולט נעשה שוקע והשוקע נעשה בולט... וידוע גם כן כי ד' חלקי התורה, מקרא משנה תלמוד וקבלה הם כנגד ד' עולמות אבי"ע. ומעתה, כשם שמקרא מתהפך כחומר חותם במשנה שהיא תושבע"פ ולכן צריך שידע פשוטו של מקרא שידע החותם כמ"ש הגר"א, כך על דרך זה ממש מתהפך משנה כחומר חותם בתלמוד ולכן צריך שידע פשוטה של משנה שידע החותם. וכן על דרך זה מתהפך התלמוד כחומר חותם בקבלה וצריך שידע פשוטו של תלמוד שידע החותם...".

[90] הרא"ש לכתובות נח ע"ב, ד"ה קסבר כי תקינו רבנן מזוני עיקר (מובא בשיטה מקובצת):

"הקשה רבינו מאיר, מדקאמר 'קסבר' אלמא אין זו מדברי רב הונא, אלא תלמודא הוא דמפיק הכי טעמא דרב הונא, מנא ליה לתלמודא? דילמא קסבר רב הונא מזוני דאורייתא! כתנאי לעיל בפרק נערה, ולהכי יכולה לומר 'איני נזונת', אבל למאן דאמר מזוני דרבנן, לעולם איכא למימר דמעשה ידיה עיקר ולא תיקשי ברייתא דבסמוך דקתני מזונות תחת מעשה ידיה, דנימא דההיא ברייתא כמ"ד מזוני דרבנן?

ותירץ משום דתלמודא ס"ל דמזוני דרבנן להכי לא בעי לאוקמי למילתא דרב הונא דאמר רב דלא כותיה.

ועוד תירץ, דהאי קסבר דקאמר מסקנא דמילתיה דרב הונא היא דמסיק לפרש דברי רב רבו, כלומר כך קבלתי ממנו דמזוני עיקר. הרא"ש ז"ל".

מספר הסברים ודגשים ניתנו לעקרון זה. במספר מקורות אנו מוצאים דגש על כך שלא רצו לחלוק באופן ישיר על המשנה, אלא ליישבה עם דבריהם משום כבודה של המשנה שנתקבלה בכל ישראל. במקורות אחרים מודגש העניין שהעיקר בפסיקה הוא שהדין יהיה מכוון לאמת, ולכן לא חשו כל כך אם פרשנותם תואמת את פשט המקורות, במקום שלפי מסורתם או עניינם, הדין היה צריך להיות שלא כפשט. במקורות אחרים אנו מוצאים דגש על כך שהחיבורים שנתקבלו בכל ישראל (כמו המשנה, התלמוד, היד החזקה והשלחן ערוך), נכתבו ברוח הקודש ומכוונים בהשגחה אלהית, ולכן הם כוללים מעבר לרובד הפשט שלהם גם אפשרות לדרוש אותם בדרש (ואף ברמז וסוד), לפי סברות או הסברים המתחדשים בכל דור[91].

כלל נוסף מכללי הסוגיות המבארים את עניינם של מקומות רבים בהם מוצאים בסוגיות הסברים שאינם נראים כפשטיים, הוא כלל הקובע שדרך התלמוד לדחות קושיא או קביעה ב"שינויא" או "דיחויא", כלומר, אין כוונתם לטעון שזוהי הפרשנות הפשטית של המשנה או המימרה, אלא רק לדחות את ההכרח הגמור להבין כפי שהבינה הקושיא או הקביעה שבאה קודם לכן. חלק זה, שבעלי הכללים אף עמדו עליו והגדירו אותו כבעל אופי נפרד

הנצי"ב, העמק שאלה שאילתא קכח (א):

"...וא"כ למאי דחק רבינו עצמו לפרש רישא אליבא דר"י דלא כמשמעות המשנה כלל, אלא משום דדעת הרמב"ם לפסוק במבשל כר"י ובנוטע כר' מאיר משום הכי פירש סתמא דמשנתנו לאוקמי על ההלכה. וכיוצא בזה דרך הגמרא לעקם פירוש המשנה כדי לאוקמא על הפסק. ואנקוט חדא בבכורות פרק בתרא מונה פסולי מעשר בהמה ויתום בכלל, ובזבחים ריש פרק התערובות ותמורה פרק כל האסורין מונה פסולי קדשים וגייז פסול יתום. ונראה מבואר דמשנתנו סבירא לה כבן עזאי במכילתא פרשת בא פי"ח שאמר יתום כשר לגבי מזבח ואינו נכנס לדיר להתעשר, אבל הגמרא בבכורות שם דף נז' מפרש משנתנו כתנא כת"כ דפוסל יתום לקדשים והיינו משום דהכי קיי"ל, וכן יש הרבה... וזהו דרך הרמב"ם בכ"מ לעקם פירוש המשנה כדי לפרשה על הפסק, וכן הכא פירש לפי ההלכה כר"י...".

[91] הרב שלמה פישר, בית ישי – דרשות, סי' טו, עמ' קיד:

"ובזה תבין עניין הדוחקים והאוקימתות שעושים האמוראים כשמקשים עליהם מדברי התנאים, שרבים תמהו על זה. דהואיל והאמוראים יודעים שהאמת עמהם ורק האיסור לחלוק הוא העומד בפניהם, לכן דוחקים בלשון התנאים להתאים דבריהם עם האמת. (איברא, דהרי"ף והרמב"ם נוהגים לדחות אוקימתות ודוחקים אלו מהלכה וכלל בידם דאשינויי ודחויי לא סמכינן. אבל בעלי התוספות והמרדכי והרא"ש וסייעתם לא הסכימו לזה ולמה שנתבאר <בעניין הקבלה ההסכמית של כלל ישראל כמקור לסמכות ההלכתית> טעמם מובן) וכך נוהג ה'חזון-איש' בעצמו עם לשונות הראשונים".

מ"תשובה" או "תירוץ" בהיותו דחוק ורחוק מפשטן של המשנה או המימרה, נאמר לעתים לחידוד העיון בלבד, ולא פעם דחאוהו הפוסקים מההלכה[92].

מקורות רבים מורים על כך ששתי האבחנות המובאות בפסקאות הקודמות - ההבחנה בין פשט המקור לבין הסבר שאיננו פשטי, וההבחנה בין תשובה או תירוץ שנאמרים בצורה מוחלטת ומחייבת לבין שינויא או דיחויא - עמדו באופן מובהק לעיני הרי"ף והרמב"ם ונטלו חלק משמעותי בשיקולי הפסיקה שלהם, כפי שמעידים על כך דבריהם שלהם ודברי ראשונים ואחרונים שדנו בדבריהם. מובן שאין כל כוונה לטעון טענת הבל שראשונים אלו לא פוסקים כ"סתמא דתלמודא", או לא רואים את עצמם מחויבים לו. ברור ומובן שהתלמוד כולו - על כל רבדיו - מהווה את הבסיס לפסקיהם. ואולם, פסקים רבים שנראים כעומדים בניגוד לפשוטה של סוגיה מתבארים לאור ההבנה שחלק מסוים של הסוגיה נתפרש על ידי הרי"ף או הרמב"ם כשינויא בעלמא, או כהסבר לדברי משנה או מימרה שאיננו הסבר פשטי ומאפשר הסבר אחר. (לא נכנסנו כאן לסוגיה הרחבה של פסקי הרמב"ם המבוססים על מקורות אחרים מן התלמוד הבבלי – מדרשי ההלכה, התוספתא והתלמוד הירושלמי. יש להבחין בין סוגיה חשובה זו לבין יחסם של פוסקים אלו לסוגיה התלמודית ולחלקיה השונים)[93].

---

[92] שו"ת הגאונים, הרכבי, עמ' 298:

"הוצאת הדברים מהכונה המפורסמת והגלויה אל הבלתי מפורסם הוא שינויא ודחייה בעלמא...".

רי"ף מסכת ברכות דף כד ע"א:

"אמר רב הונא טעה בשלש ראשונות חוזר לראש באמצעיות חוזר לאתה חונן באחרונות חוזר לעבודה ורב אסי אמר אמצעיות אין להם סדר הא שמעתא פסקו בה קמאי הלכתא כרב אסי ואמרי אע"ג דאקשינן ליה לרב הונא מהא דתנן מהיכן הוא מתחיל מתחלת הברכה שטעה ופריק בגמרא מאי מתחלת ברכה שטעה זה מתחלת אתה חונן וכו' דכחדא ברכה דמיין ההוא פירוקא שינויא בעלמא הוא ולא סמכינן אשינויא ולא מפקינן מתניתא מפשטה ודאי דהכין היא מילתא".

רמב"ן, מלחמות ה', סוכה פ"ג, יד ע"ב:

"ומיהו הכא ודאי משום פירוקא דרב אשי בלחוד לית לן למיסמך אדשמואל דבכולי תלמודא הכי אשכחן דמתרצי רבנן אליבא דמאן דלא סבירא להו כוותיה... אבל כשנהגו הגאונים לסמוך אמימרא דבתראי כגון דאמרי מימרא אליבא דחד..., אבל בכה"ג אדרבה אמרינן שינויא היא ואשינויי לא סמכינן...".

[93] חידושי הרמב"ן מסכת עבודה זרה דף מא ע"א:

"ונזהו טעמו של רבינו הגדול <הרי"ף> ז"ל שפסק כר' יוחנן וכדשמואל, דאלמא לא פליגי אלא טעמא דשמואל משום דלנשתברה מאליה לא חיישינן דגוי מינטר נטר לה, והכי מסקנא דסוף פירקין דכ"ע עובדין לשברים לפי גירסת רש"י, דאלמא

3. הטענה השלישית היא שאי אפשר לבנות שיטה מנקודות מתודיות בודדות הנזכרות בדברי הראשונים והאחרונים.

נכון הוא שרבותינו הראשונים, על אף שהעירו במאות מקומות על הוספות סתמאיות לתלמוד, לא יישמו את השיטה באופן עקבי אלא רק באופן נקודתי, כדי לפתור קשיים שעלו מתוך לימוד הסוגיה. לדעתנו, לא רק שניתן לבנות שיטה על בסיס ההערות המתודיות הנזכרות בדברי הראשונים והאחרונים, אלא הכרח לעשות כן והסיבות לכך הן:

- לפני מלחמת העולם השנייה רק אחוזים ספורים של האוכלוסייה היהודית למדו גמרא בישיבות הגדולות. תלמידי הישיבות היו, מטבע הדברים, האליטה האינטלקטואלית של האוכלוסייה, והיו מסוגלים לקלוט מתודה ומקורות מכוחם האישי. כיום, מערכת החינוך הדתי דורשת מכל ילד ממוצע ומעלה ללמוד תורה שבעל פה. הדבר אפשרי בהחלט, אבל רק על ידי תכנון לימודים מקצועי, המפריד בין הידע והמיומנויות ומתכנן את הלימודים בצורה מדורגת ומוגדרת.
- המיומנויות מאפשרות לתלמיד להגיע ללימוד עצמי. העצמת התלמיד כבעל יכולת לימוד עצמי במסגרת החינוך מביאה לכך שהתלמיד מזדהה ואוהד מקצועות בהם הוא מסוגל ללמוד עצמאית. אי יכולתו של התלמיד ללמוד עצמאית בתורה שבעל פה פירושה ניתוק בינו לבין התלמוד, ודחיית לימוד תורה מתחומי התעניינותו.

לשמואל ע"ז שנשתברה מאליה אסורה ואפ"ה שרי במוצא שברי ע"ז, ולא שמעינן דר' יוחנן פליג עליה כלל כדפרישית, ואי נמי בכל הך שקלא וטריא דבשמעתין ס"ל לר' יוחנן דחיישינן לנשתברה מאליה לא מידחיא דשמואל דלא דחינן מימרא בשקלא וטריא דגמ' (נ"א וכיון דלא שמעינן לי' לר' יוחנן במימרא בהדיא דפליג אדשמואל לא דחינן מימריה בשקלא וטריא בגמ') דזמנין טובא לא קיימי, ובכמה דוכתי מפכינן תריצתא דסוגיא".

ב"ח, אבן העזר, סי' ו [סע' ב]:

"יצא קול וכו' - ס"פ הזורק שלח ליה רב יוסף בריה דרב מנשיא מדויל לשמואל ילמדנו רבינו יצא עליו קול איש פלוני כהן כתב גט לאשתו ויושבת תחתיו ומשמשתו מהו שלח ליה תצא והדבר צריך בדיקה מאי היא אילימא דאי מבטלינן קלא אי לא מבטלינן והא נהרדעא אתריה דשמואל היא ובנהרדעא לא מבטלינן קלא אלא דאי קרו לנתינה כתיבה וכו' אבל הרמב"ם בפי"ז מהא"ב הי"ט כתב סתם דיצא עליו קול פלוני כהן כתב גט לאשתו ומת וניסת לכהן אחר תצא מן השני ולא חילק בין אי קרו לנתינה כתיבה ללא קרו וכבר תמה עליו הר"ן ויש ליישב דסבירא ליה להרמב"ם דאשינויא לא סמכינן ואיכא למימר דהדבר צריך בדיקה אי מבטלינן קלא קאמר אבל כתיבה ודאי משמע נתינה ואף על גב דבנהרדעא לא מבטלינן קלא אפילו הכי שלח ליה דצריך בדיקה דדילמא באתריה דרב יוסף מבטלינן קלא אלא דתלמודא קא משני דאפילו לסברתך דקשיא לך מנהרדעא דאתריה דשמואל היא נמי איכא למימר דצריך בדיקה אי קרו לנתינה כתיבה קאמר אבל לפי האמת לא איצטריך להך שינויא וכך הוא דרכו של הרמב"ם בדוכתא טובא דלא קסמיך אשינויא דקמשני לדחות הקושיא אלא קסמיך אפשוטה של משנה ובריייתא ומימרא דאמוראי".

- בדור שלנו, התלמיד ניגש באופן מתודי שיטתי בהרבה תחומים נוספים, ודורש זאת וזקוק לכך גם בתחומי הקודש. מובן לתלמיד שלכל נושא לימוד יש דרך חקר ולימוד, המביאה אותו לשליטה בנלמד. העדר דרך קבועה כזאת בלימוד התורה שבעל פה מביא לזלזול וריחוק מתורה שבעל-פה.

במקומות ששיטת הרבדים הופעלה בצורה עקבית תחת פיקוחנו, התוצאות מדברות בעד עצמן: התקדמות מהירה של תלמידים לקראת המטרה של יכולת לימוד עצמי תקין במקורות שלא נלמדו (unseen), וחיזוק משמעותי לאהבת לימוד הגמרא על ידי התלמידים. חשוב לציין ששיטת הרבדים היא שיטה המיועדת ללומדי תורה בתחילת דרכם, המבקשים לרכוש אוריינות תלמודית תקינה. אחרי שליטה בעקרונות השיטה ותרגולה, התלמיד בשל ומוכן לצלול לדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ולהבין את התייחסויותיהם לדברי חז"ל בבהירות ובדיוק רב.

שתי התנגדויות נוספות קשורות למישור האמוני והחינוכי:

א. התורה היא זרם חיים אחד, של חיי עולם אשר נטע ה' בתוכנו, הנמשך מדבר ה' בסיני עד עצם ימים אלה. המתנגדים טוענים שחלוקת המשנה והתלמוד לרבדים ופרשנותו של כל רובד לפי פשוטו יוצרת נתק במעיין זה.

לימוד תורה צריך להיות לימוד "תורה לשמה". מסביר הרב חיים מוולוז'ין[94] ש"תורה לשמה" הוא לשם תורה. לשם תורה הוא להרבות בלימוד תורה בפלפולה ובהבנתה מצד עצמם ולא מצד הערך המעשי או הדבקותי המתווסף ללימוד. ערך הלימוד הוא ערך עצמי, המבטא את הקישור של האדם עם החיוניות של חיי עולם אשר נטע בתוכנו, ומפגש עם דבר ה' חי הנמשך בתורה שבעל פה.

כותב הרצי"ה קוק בשיחותיו[95]:

> הקדוש ברוך הוא לא עזב אותנו. הוא משרה שכינתו בתוכנו, הוא שוכן בנו מתוך נבואת הנביאים, ומתוך חכמת החכמים – כפי מדרגות הדורות. נתינת התורה אינה דבר שהיה פעם בעבר. בברכות התורה אנו אומרים "נותן התורה" בלשון הווה ולא "נתן" בלשון עבר כי, כפי שמסביר הט"ז (או"ח, סי'

---

[94] נפש החיים (שער ד, פ"ג).

[95] תלמוד תורה ב, סעי' 26.

מז סק"ה) רבונו של עולם נותן לנו תמיד את התורה בלי הרף, "חיי עולם נטע בתוכנו" התורה היא בתוכנו.

זהו אחד ההבדלים בין תורה של שבועות לתורה של יום הכיפורים. בשבועות הקב"ה רצה לגלות בבת אחת את כל מה שהתכוון לגלות בעולמנו עד סוף הדורות. אילו עם ישראל היה מקבל תורה זו, היה חוזר העולם למצב שלפני חטא האדם הראשון[96]. אבל עם ישראל לא עמד בנסיון זה ולכן התורה שניתנה ביום הכיפורים היא תורה מדורגת הניתנת לאט לאט במשך כל הדורות.

כותב הראי"ה קוק[97]:

> תורת התפתחות <של דרוין – י.ד.א.>, ההולכת וכובשת את העולם כעת, היא מתאמת לרזי עולם של הקבלה, יותר מכל התורות הפילוסופיות האחרות...התפתחות ההולכת במסלול של התעלות, היא נותנת את היסוד האופטימי בעולם...ההתפתחות מופיעה אור על כל ארחות ה'. ההויה כולה מתפתחת ועולה.

גם התורה טוענת שהעולם מתפתח ומתעלה. המקובלים השתמשו בביטוי "השתלשלות", "הכל מראש עד סוף משמי שמי מרומים עד תחתיות ארץ הכל שלשלת – מציאותית – ריאלית – נשמתית אחת. הכל השתלשלות אחת". מילה נוספת בה השתמשו המקובלים היא "הדרגה" "האלהות מתגלה במדרגות"[98]. דבר ה' חי, יותר ויותר חודר לעולם, והעולם נעשה טוב יותר, יותר מוסרי, יותר מתאים למגמה האלהית. מתוך זה נובע שהתפתחות והתחדשות היא אבן פינה בלימוד תורה.

ובתוספתא כתוב[99]:

> ועוד אחרת דרש, 'דברי חכמים כדרבונות וכמרות נטועים', מה דורבן זה מכוין את הפרה להביא חיים בעולם אף דברי תורה אינן אלא חיין לעולם שנ' 'עץ חיים היא וגו' או מה דורבן זה מיטלטל יכול אף כך דברי תורה ת"ל וכמסמרות נטועים [או אינן חסירין ולא יתירין **תלמוד לומר נטועים] מה**

---

[96] לשם שבו ואחלמה, הקדמות ושערים, שער ו פ"ו, כד ע"ב ובעוד מקומות.

[97] אורות הקודש, ח"ב, עמ' תקלז.

[98] ע"פ שיחות הרצי"ה אמונה ומדע.

[99] מסכת סוטה (ליברמן) פרק ז הלכה יא.

נטיעה פרה ורבה אף דברי תורה פרין ורבין בעלי אסופות אילו שנכנסין ויושבין אסופות אסופות ואומ' על טמא טמא ועל טהור טהור על טמא במקומו ועל טהור במקומו

אם התפתחות היא אבן פינה בלימוד תורה, בהכרח הוא שיש ערך מוסף לדברי חכמי כל דור על הדור שקדם לו. בשיטת רבדים אחת המטרות המרכזיות היא לנסות להבין את ההתפתחות ואת הערך המוסף הזה. ללא הבנת ההתפתחות וההתחדשות, דבר ה' חי עלול להפך, חלילה, לדבר "מת", "מאובן", "קפוא" ואינו רלוונטי לדורנו.

ההתפתחות היא גם בדרכי לימוד, כדברי הראי"ה[100]:

...והאמת של אור העולם תבנה מצדדים שונים ומשיטות שונות, שאלו ואלו דברי אלהים חיים, מדרכי עבודה והדרכה וחינוך שונים, שכ"א תופס מקומו וערכו...

ובאורות התורה[101]:

לאלה הננו צריכים לקרא קריאה גדולה, להודיעם מהררי ציון עצמם, שהם חיים חיים גדולים ושרב עז ותעצומות בידם, שהם הנם מוכשרים לפלש נתיבות ממקורה של תורה, מתורת ארץ ישראל ממש, שתחזור ותאיר את כל העולם כולו בכבודה. לא במה שתחקו, במעט או בהרבה, את הסגנון של החדוש, הפלפול והדרוש, שבגולה, תראו את כחותיכם הנפלאים, יושבי ארץ חיים, תעודה גדולה וגבוהה הרבה יותר יש לכם...לא יכבד לנו מרוב הגוונים שהננו מוצאים כבר ערוכים בספרים, בשיטות והליכות עולם, בכל מקצועות התורה, המוסר והדעת. כי יותר מזה ירבו לנו חדשים לבקרים נהרי נחלי דעת ותבונה...

ב. התנגדות נוספת קשורה לפן החינוכי. המתנגדים טוענים שגם אם נניח שהשיטה נכונה, הרי שהלומדים בשיטת רבדים עשויים לזלזל בדברי האמוראים או בעלי התלמוד ועלולים לחשוב שדבריהם אינם מחייבים.

---

[100] עולת ראיה, ח"א, עמ' של.

[101] תורת חוץ לארץ ותורת ארץ ישראל, סעי' ח.

איננו מזלזלים בטענה זו אך אנו חלוקים על הדרך להתמודד עמה. המצב בדורנו הוא שהתלמידים בעצמם מעלים את השאלות, והם מודעים לתופעות המצויות בתלמוד עליהן עמדנו במאמר, כעין פשט המשנה שאינו תואם תמיד את פירוש האמוראים. **הטענה שהתלמיד צריך להתעלם מהבנתו ולהתעלות להסברי האמוראים ובעלי התלמוד, עשויה לפגוע באמון של התלמידים ברבניהם.** בודאי איננו שוללים חלילה, לימוד דברי התלמוד בהעמקה ובנסיון להבין את פרשנות האמוראים ובעלי התלמוד. יש לעמול ולברר היטב את עומק דבריהם של האמוראים – מדוע פירשו כפי שפירשו, מה הביא אותם לכך ומה היא נקודת ההבדל בין תפיסתם ולבין הבנתינו. אבל אנו שוללים את הזלזול בחוש הבקורת של התלמידים.

מעבר לכך, דבר ה' לא מפחד מהאמת. עם הסכנות צריך להתמודד אבל לא במחיר של ויתור על האמת. במקביל ללימוד על פי שיטת רבדים יש לחנך את התלמידים בקבלת קדושתה של תורה שבעל פה הנובעת לא רק מהעברת המסורת מדור לדור אלא גם מה שכל חכם מחדש, הוא חלק מתורה שבעל פה ומקדושתה. יש ללמד שהסמכות של התלמוד נובעת מקבלתו על ידי כלל ישראל. אבל בחידושי תורה ובדרכי לימוד חדשות, מקום הניחו לנו אבותינו להתגדר בו.

> העיד רבי יהושע בן זרוז בן חמיו של רבי מאיר לפני רבי על רבי מאיר שאכל עלה של ירק בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו. חברו עליו אחיו ובית אביו, אמרו לו: מקום שאבותיך ואבות אבותיך נהגו בו איסור, אתה תנהוג בו היתר? דרש להן מקרא זה: וכתת נחש הנחשת אשר עשה משה כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחושתן, אפשר בא אסא ולא ביערו, בא יהושפט ולא ביערו? והלא כל עבודה זרה שבעולם אסא ויהושפט ביערום! אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו, אף אני **מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו**. מכאן, ל**תלמיד חכם שאמר דבר הלכה, שאין מזיחין אותו, ואמרי לה: אין מזניחין אותו, ואמרי לה: אין מזחיחין אותו**. מאן דאמר מזיחין, כדכתיב: ולא יזח החשן; ומאן דאמר אין מזניחין, דכתיב: כי לא יזנח לעולם ה'; ומאן דאמר מזחיחין, דתנן: משרבו זחוחי הלב, רבו מחלוקות בישראל[102].

---

[102] חולין ו ע"ב.

דרך עבודתנו המעשית ב"שיטת רבדים"

א. חלוקה לסוגיות

כל פרק בש"ס חולק לסוגיות בודדות כדי להקל על למידת הסוגיות כיחידות מוגדרות וברורות. סוגיות הש"ס מתחלקות על פי רוב לסוגיות אמוראיות וסוגיות סתם התלמוד[103]. סוגיות אמוראיות הן סוגיות המבוססות על ליבה של דברי אמוראים, כאשר דברי הסתמא דתלמודא באים כתוספת על גבי ליבה אמוראית זו. ככלל, דברי האמוראים שבסוגיות האמוראיות מובאים בכל סוגיה לפי סדר הדורות אבל דברי האמוראים במרכיבים סתמאיים הובאו גם שלא לפי הסדר. חשוב לציין שיש הטוענים[104] שדברי האמוראים האחרונים מתקופת רב אשי ואילך סודרו לפעמים גם כן שלא לפי סדר הדורות.

לפעמים אמוראים ארץ ישראליים הובאו בתלמוד הבבלי אחרי אמוראים בבליים באותה סוגיה, גם אם הארץ ישראליים קדומים יותר[105]. במקרה זה שני החלקים של הסוגיה יחשבו כסוגיה אחת, בתנאי שהדיון הארץ ישראלי הוא באותו נושא בדיוק כמו הדיון הבבלי. עם זאת, התייחסות אמוראי ארץ ישראל לאותו מקור אליו התייחסו אמוראי בבל, אינה מספיקה כדי להחשיב את הסוגיה כסוגיה אחת. יתרה מזאת, גם בדיון פנים בבלי או פנים ארץ ישראלי, התייחסות לאותו מקור תנאי (דיון על הרישא ואחרי כן דיון על הסיפא ללא קשר בין שני הדיונים) אינה מהווה שיקול להחשיב את שני הדיונים כסוגיה אחת.

בדומה לכך, נושא כללי אחד שבתוכו שני נושאי משנה כאשר בכל נושא יש מחרוזת חדשה של אמוראים לפי סדר הדורות, כל נושא משנה יחשב לסוגיה בפני עצמה.

לפעמים, בסוף סוגיה מובא סיפור אמוראי בנושא בו דנה הסוגיה. כיון שבמקומות רבים סיפור מסוג זה מופיע שלא על פי רצף הדורות של כל הסוגיה, לכן הוא נחשב לחלק מהסוגיה גם אם הוא חורג מסדר הדורות.

---

[103] סוגיות שאינן כוללות כלל חומר מהרובד האמוראי או סוגיות שבהן החומר האמוראי מובא על ידי הסתמא דתלמודא.

[104] א. כהן, רבינא וחכמי דורו, רמת גן תשסא, עמ' 158(73), הנ"ל, על המיקום, בסידרא ב תשמו. לדוגמה דברי רב אשי בר"ה כח ע"ב, מרימר בקידושין עו ע"ב.

[105] כמו במו"ק כה ע"א-ע"ב.

סוגיות סתם התלמוד הן הפך המבנה של הסוגיה האמוראית: השלד שלהן יהיה המשא והמתן עלום השם, ולפעמים יובאו דברי האמוראים לתוך הדיון כהוכחות, דוגמאות וכדומה, ללא סדר כרונולוגי.

מחרוזת דיונים מסתם התלמוד על המשנה באותה תבנית (כגון: שאלת "פשיטא" על כל משפט במשנה, או "מנא הני מילי" על כל משפט), יחשבו כסוגיה אחת גם אם יש ציטוט מהמשנה ככותרת לכל דיון. על אף שציטוטים מהמשנה המובאים ככותרת אין אנו משלבים בחלוקה של הטקסט למרכיבים, במקרה זה שקלנו האם להכניס את הכותרת לחלוקה של הטקסט. במחרוזת דיונים מסתם התלמוד שאינם באותה תבנית, כל דיון יחשב לסוגיה בפני עצמה.

ב. חלוקה לרבדים

לאחר חלוקת הפרק לסוגיות, חילקנו כל סוגיה למרכיבים, כשכל מרכיב ממוספר במספור חד, דו או תלת ערכי. באופן עקרוני החלוקה היא לפי תפקוד, אך אנו מתחשבים ברבדים השונים שיש בסוגיה, וכך נמנעים לפעמים מחלוקה מפורטת מדי, כדי לא להלאות את הלומד (צריכותא תיחשב כולה כמרכיב יחיד ללא חלוקה לתת-מרכיבים, וכן לימוד של במה הצד ועוד). בכל סוגיה אנו מבחינים בין רבדים תנאיים, אמוראיים וסתמאיים כשכל רובד מסומן בגופן ובצבע אחר :

רובד תנאי - Guttman-Toledo כחול

רובד אמוראי - Narkisim אדום.

רובד סתמאי - MF Ramot שחור.

רובד מקראי (כולל מקור של פסוק) - Gutman Stam1 סגול.

דברי האמוראים הם בדרך כלל קצרים, ובעברית. התלמוד הוסיף דברי עריכה, הסבר וליטוש גם בתוך דברי האמוראים. יש לשים לב אם יש בדברי האמורא מילים ארמיות, כשדברי האמורא מובנים היטב בלעדיהם. מילים אלה יהיו במקרים רבים תוספות סתמאיות בתוך מרכיב אמוראי. יוצאים מכלל זה הם דו שיח (דיאלוג) בין אמוראים, שפעמים רבות מתנהל בארמית.

מספר סוגי תוספות מסתם התלמוד בדברי האמוראים:

"הכא במאי עסקינן"

"אתיא"

"מר סבר כך ומר סבר כך"

"בכך וכך כולי עלמא לא פליגי"

"אפילו תימא פלוני"

"לא קשיא", "לא נצרכא"

"לעולם כדמעיקרא"

"הכי קאמר", "קסבר"

"מאי קראה", "מאי דכתיב", "דאמר קרא", "מאי טעמא דפלוני".

<u>מרכיבים סתמאיים, כיוון שניתן לראות את הסוגיה האמוראית בלעדיהם, הזחנו פנימה[106].</u>

מילות הצעה (תנו רבנן, תניא, תנא, איתמר, גופא, אמר מר, תנן, תנן התם) כולן מסומנות כסתמאיות, מבלי לחלק לתתי מרכיבים. גם מילות הצעה של עדויות נוסח (איכא דאמרי, לישנא אחרינא, ואיתימא, תניא נמי הכי, כדתניא) סימנו כסתמאיות.

כל מקום בו כתוב על תנא דאמר כך וכך, בדקנו (על פי מסורת הש"ס/פרוייקט השו"ת) אם אמנם התנא או האמורא אמרו את הדברים או שהדבר רק נלמד מדבריהם[107], ובמקרה זה המשפט הזה סומן כסתמאי.

סיפורים עם שמות אמוראים הם סיפורים אמוראיים. לעומת זאת, סיפורים על תנאים ללא מילת הצעה תנאית כמו "תנו רבנן" או "תניא" בראש הסיפור, וכן דרשות המקרא, הם סיפורים סתמאיים.

יש הרבה כללים נוספים עליהם התבססנו בעבודה, ולא באנו אלא לרשום מעט מן המרובה, כדי להדגיש שהעבודה הייתה מבוססת על כללים ברורים, שעברו בחינה פעם אחר פעם. ניתן כמובן לפעמים לטעון ולהשיב על חלוקתנו - ואם יתברר שטעינו נתקן - אך ידע הטוען שאחרי כל חלוקה עומד כלל על פיו עבדנו.

<u>סיכום</u>

לסיום, נסכם את יתרונותיה של שיטת רבדים:

---

[106] ראה מספר דוגמאות לסוגיות בנספח א.

[107] לדוגמה, התלמוד אומר (למשל יבצות צב ע"ב) "מתניתין רבי עקיבא היא דאמר אין קידושין תופסין באיסורי לאוין" – אבל במקורות שבידינו אין מקור מפורש שרבי עקיבא אמנם אמר כך.

1. שיטה מסודרת להנחלת מיומנויות למידה של משנה ותלמוד המקדמים את התלמיד עד שהוא מסוגל ללמוד משנה ותלמוד באופן עצמאי.

2. לימוד מסודר והדרגתי. גם תלמידים המתקשים בחלקים המורכבים של המשא ומתן התלמודי, יעלה בידם הגרעין העקרי של הסוגיה. החשיפה המדורגת משקפת את התהליך החי והדינמי של "תורה שבעל פה" בפועל ממש, כשהתלמיד מתלווה לתהליך זה.

3. הגברת ההזדהות עם התלמוד והפנמת תכניו. לימוד המקדים פירוש כל מקור על פי פשוטו לכל פרשנות אחרת, תוך בדיקת המסורות שבמקבילות השונות ובירור הנוסח בעדים השונים, בצירוף המודעות לדרכי המחשבה והמגמות המיוחדות של המשא ומתן התלמודי, שלא תמיד חופפים לפירוש הפשוט של המקורות, מקרב את הלימוד לחשיבה הבקורתית האופיינית לנוער בתקופתנו, ובכך מקרב את הלימוד אל התלמיד ואף מחבבו עליו.

4. מתן הזדמנות לתלמיד לפרש את המקורות באופן מקורי ועצמאי, מבלי להסתפק בפרשנות שנוספה לו ברבדים מאוחרים. לימוד כזה מעניק לו תחושה של לימוד יוצר.

5. היכרות נרחבת עם התנאים והאמוראים לדורותיהם, מקומתיהם ובתי מדרש שלמדו ולימדו בהם, כדי לאפשר את זיהוי הרבדים המרכיבים את המשנה והתלמוד. בכך התורה הופכת לתורת חיים.

"ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום"

נספח א - דוגמאות

להלן מספר דוגמאות מסוגיות התלמוד המחולקות לפי שיטת רבדים, והמוסברות על פיה. יודגש ששיטתנו אינה באה לפסול שיטה אחרת כלשהי, וההסבר של הסוגיות שלהלן הוא רק תמצית משיטת רבדים, ואינו ממצה את עומק העיון שבסוגיה.

1. מסכת ברכות דף כז עמוד א

תפלת המנחה עד הערב וכו'.

1 אמר ליה רב חסדא לרב יצחק:
התם אמר רב כהנא הלכה כרבי יהודה
הואיל ותנן בבחירתא כוותיה.
הכא מאי?

2 אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי.

3 אמר רב חסדא:
נחזי אנן:
מדרב מצלי של שבת בערב שבת מבעוד יום[108]
שמע מינה הלכה כרבי יהודה.

41 אדרבה:
מדרב הונא ורבנן לא הוו מצלו עד אורתא,
שמע מינה אין הלכה כרבי יהודה.
42 השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר
דעבד כמר - עבד, ודעבד כמר - עבד.

פסק ההלכה בענין סוף זמן תפילת המנחה

זיהוי הסוגיה[109]

לפנינו סוגיה אמוראית בבלית הכוללת יחידה אמוראית טבעית ותוספת תלמודית.

---

[108] הוספה סתמאית לפי הסיפור כפי שהובא בסוגיה הבאה. ובדק"ס כתב שזהו פירוש והובא בפנים.

[109] הסבר הסוגיה הזו הוא הפורמט הרגיל שלנו בהסבר הסוגיות. מספרי הסוגיות שהוזכרו בהסבר תואמים את מספרי הסוגיות בקובץ השלם של הפרק.

אמוראים בסוגיה:

- רב חסדא - סורא, דור שלישי לאמוראי בבל.
- רב יצחק [נפחא] - טבריה, דור שלישי לאמוראי ארץ ישראל.
- [מעשה] רב - סורא, דור ראשון לאמוראי בבל.

אמורא המובא במהלך הדיון התלמודי:

- [מעשה] רב הונא – סורא, דור שני לאמוראי בבל.

<u>הסוגיה האמוראית</u>

ברובד האמוראי של הסוגיה יש דו שיח בין רב חסדא לבין רב יצחק שירד לזמן מה מארץ ישראל לבבל.

רב חסדא {1} מזכיר את מימרתו של רב כהנא (שהובאה בסוגיה 4) הפוסק הלכה כרבי יהודה לגבי זמן תפילת שחרית, והוא שואל את רב יצחק מה ההלכה לגבי זמן מנחה. כיון שרב יצחק לא השיב לו, דייק רב חסדא {3} ממעשהו של רב שהתפלל של שבת בערב שבת מבעוד יום שהלכה כרבי יהודה. להלן בסוגיה הבאה נראה שישנה הבנה אחרת למעשהו של רב שאינה קושרת אותו בהכרח לשיטת רבי יהודה.

<u>התוספת התלמודית</u>

בעקבות דיוקו של רב חסדא ממעשהו של רב, התלמוד מביא מעשה על רב הונא ורבנן {4א} שהקפידו לא להתפלל ערבית עד הלילה, ממנו אפשר לדייק להיפך, ומסכם {4ב} שכיון שלא נפסקה הלכה במפורש בנושא זה כל אחד יכול לנהוג כאחת הדעות[110].

2. מסכת ברכות דף כז עמוד א

1 רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב שבת,
והוה מצלי רבי ירמיה בר אבא לאחוריה דרב,
וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה.

2 שמע מינה תלת:
שמע מינה מתפלל אדם של שבת בערב שבת.
ושמע מינה מתפלל תלמיד אחורי רבו.
ושמע מינה אסור לעבור כנגד המתפללין.

---

[110] בדק"ס (אות פ) מביא גירסה ממנה משתמע שרב חסדא הוא זה שהביא את שני המעשים ודייק מהם דיוקים הפוכים. כיון שכך הוא פסק את ההלכה "דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד".

311 מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי.
312 דאמר רבי יהושע בן לוי:
אסור לעבור כנגד המתפללין.

321 איני?
והא

322 רבי אמי ורבי אסי חלפי
רבי אמי ורבי אסי חוץ לארבע אמות הוא דחלפי.

411 ורבי ירמיה היכי עביד הכי?
והא
412 אמר רב יהודה אמר רב:
לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו ולא אחורי רבו.

421 ותניא:
422 רבי אליעזר אומר: המתפלל אחורי רבו והנותן שלום לרבו
והמחזיר שלום לרבו והחולק על ישיבתו של רבו
והאומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל

431 שאני רבי ירמיה בר אבא דתלמיד חבר הוה.
והיינו
432 דקאמר ליה רבי ירמיה בר אבא לרב:
מי בדלת?
אמר ליה: אין, בדילנא.
433 ולא אמר מי בדיל מר.

511 ומי בדיל?
512 והאמר רבי אבין[111]:
פעם אחת התפלל רבי של שבת בערב שבת
ונכנס למרחץ ויצא ושנה לן פרקין ועדיין לא חשכה
52 אמר רבא:
ההוא דנכנס להזיע וקודם גזירה הוה.

531 איני?
והא
532 אביי שרא ליה לרב דימי בר ליואי לכברויי סלי

[111] בדק"ס (אות א) מביא גירסה "אבדן" (תנא) שהיה תלמידו של רבי, והוא אבידן המוזכר בהמשך הסוגיה. וכן גירסת כת"י פריס ומינכן. גירסה זו מסתברת, שהרי רבי אבין הוא רבין מהדור הרביעי של האמוראים, ולא יתכן שראה את רבי.

54 ההוא טעותא הואי.

551 וטעותא מי הדרא?
והא
552 אמר אבידן:
פעם אחת נתקשרו שמים בעבים, כסבורים העם לומר חשכה הוא,
ונכנסו לבית הכנסת והתפללו של מוצאי שבת בשבת,
ונתפזרו העבים וזרחה החמה, ובאו ושאלו את רבי
ואמר: הואיל והתפללו – התפללו.

56 שאני צבור דלא מטרחינן להו.

תפילת שבת בערב שבת [א']

זיהוי הסוגיה

לפנינו סוגיה אמוראית בבלית הכוללת מעשה אמוראי, ודיון תלמודי מפורט עליו.

אמוראים בסוגיה:

- רב - סורא, דור ראשון לאמוראי בבל.
- רב ירמיה בר אבא - סורא, דור שני לאמוראי בבל.

אמוראים המובאים במהלך הדיון התלמודי:

- רבי יהושע בן לוי - לוד, דור ראשון לאמוראי ארץ ישראל (סיעה ב').
- רבי אמי - טבריה, דור שלישי לאמוראי ארץ ישראל.
- רבי אסי - טבריה, דור שלישי לאמוראי ארץ ישראל.
- רב יהודה - פומבדיתא, דור שני לאמוראי בבל, בשם רב [הנ"ל].
- רבי אבין[112] - מכונה בד"כ רבין, נחותאי, דור שלישי רביעי.
- רבא - מחוזא, דור רביעי לאמוראי בבל.
- אביי - פומבדיתא, דור רביעי לאמוראי בבל.
- רב דימי בר ליואי – דור רביעי, זהו איזכורו היחיד בתלמוד.

---

[112] ראה הערה בסוגיה שכנראה מדובר באבדן (תנא) תלמידו של רבי יהודה הנשיא. והוא אבידן המוזכר בהמשך הסוגיה.

הסוגיה האמוראית

ברובד האמוראי של הסוגיה יש בפנינו מעשה {1} שאירע בביתו של גניבא, על רב שהתפלל תפילת ליל שבת בערב שבת, והתפלל רב ירמיה בר אבא מאחורי רב, וסיים רב תפילתו ולא עבר לפני רב ירמיה בר אבא.

המשכו של המעשה {2ג4} בשאלתו של רב ירמיה בר אבא לרב אם הוא בדל ממלאכה.

ההוספות התלמודיות

התלמוד מנתח את המעשה האמוראי.

בתחלה {2} מדייק התלמוד שלושה דינים הנלמדים ממעשיהם של רב ורב ירמיה בר אבא, ולאחר מכן דן בהם.

הדיון הראשון {3} עוסק בהליכה לפני המתפלל. מעשהו של רב עולה בקנה אחד עם דברי רבי יהושע בן לוי האוסר לעבור לפני המתפללים והתלמוד מעיר על כך בתבנית "מסייע ליה". לעומת זאת התנהגותם של רבי אמי ורבי אסי שהיו חולפים על פני המתפללים סותרים את מעשהו של רב. התלמוד מסביר זאת ע"י אוקימתא (שאף נפסקה להלכה) שרבי אמי ורבי אסי היו עוברים מחוץ לארבע אמות {3ג}.

הדיון התלמודי השני {4} העוסק בתפילת תלמיד מאחורי רבו, מביא את מימרתו של רב יהודה בשם רב {4א2} האוסרת תפילת תלמיד מאחורי רבו, ובריית {4ב2} האוסרת זאת, ומקשה מהם על מעשהו של רב ירמיה בר אבא. בתשובה לכך עונה התלמוד {4ג}, ואף מבסס זאת מתוך המשך המעשה, שרב ירמיה בר אבא היה תלמיד חבר של רב ומשום כך היה מותר לו להתפלל מאחורי רבו.

שאלתו של רב ירמיה בר אבא לרב פותחת דיון תלמודי לגבי איסור עשיית מלאכה למי שהתפלל תפילת ליל שבת בערב שבת. בדיון זה מביא התלמוד את דברי אבדן[113] המספר על מעשהו של רבי יהודה הנשיא {5א2} ממנו עולה שהתפילה מבעוד יום אינה מחייבת להבדל ממלאכה, ואת הסברו של רבא {5ב} המעמיד את המקרה באופן כזה שלא עשה

---

[113] עיין הערה בסוגיה.

שם רבי דבר האסור בשבת. בנוסף לכך מובא היתרו של אביי לרב דימי בר ליואי לעשן סלים בגפרית {2ג5}, ואת הסבר התלמוד להיתר זה שהתפילה הייתה בטעות ולא משום שרצו להקדים להתפלל מבעוד יום {5ד}. על כך הוא מקשה מסיפור נוסף מפיו של אבידן על כך שרבי לא הצריך את הצבור להתפלל פעם נוספת אף שהתפילה הייתה בטעות {5ה}, ומתרץ שעשה כך משום טירחת הציבור {5ו}.

מפשט המקורות המובאים בדיון האחרון ניתן לראות שהיו שתי שיטות בין האמוראים בענין זה. מפשטות דברי אבדן {2א5} ואביי {2ג5} נראה שהתירו מלאכה אחר תפלה מבעוד יום, ואילו רבא {5ב} נזקק לפרש את עדותו של אבדן על רבי ב"נכנס להזיע וקודם גזירה" משום שסבר שלאחר התפלה אסורה המלאכה, וכפי שעולה כנראה מתשובת רב לרבי ירמיה בר אבא {2ג4}. הסוגיה התלמודית נוקטת בשיטת רבא ועל כן הסבירה את המעשה של אביי במקרה של טעות כדי ליישבו עם ההלכה.

דומה שהשאלה האם תפלה מוקדמת גוררת איסור מלאכה תלויה בהבנת מהות ההקדמה. אם אנו מבינים שההקדמה קשורה לדעת רבי יהודה שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה [כפי שקשר רב חסדא במפורש בסוגיה 6] הרי שהתפלה המוקדמת מעידה על קבלה מוקדמת של השבת וגוררת עמה איסור מלאכה. לעומת זאת אם ההקדמה היא היתר מיוחד להתפלל מוקדם שאינו קשור לשיטת רבי יהודה, אפשר להבין שהיא אינה מחייבת להבדל ממלאכה מכיון שעדיין לא נכנסה השבת. כפי הנראה נחלקו הראשונים באיזו שיטה לנקוט, כדלקמן.

כאשר אנו מעיינים ברי"ף אנו מוצאים שהשמיט את הדין העולה מן הסוגיא לפיו אסור לעשות מלאכה לאחר תפלה מבעוד יום. גם הרמב"ם בפ"ג מהלכות תפלה ה"ז, כאשר הוא מביא את הדין של תפלה מוקדמת בערב שבת הוא משמיט את האיסור לעשות מלאכה אחר תפלה מוקדמת. יתירה מזו, הרמב"ם מנמק את ההיתר להתפלל ערבית מבעוד יום בנימוק הבא: "<u>לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה</u>, ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה אחר צאת הכוכבים". אנו רואים שהרמב"ם אינו רואה קשר בין תפלה מוקדמת למחלוקת בין ר' יהודה וחכמים על זמן תפלת המנחה וסיום היום אלא זו קולא מיוחדת בתפלה זו משום שהיא רשות ואכן יש לקרוא אחר כך קריאת שמע בלילה

ממש. גם ביחס לקידוש מוקדם [הנידון בסוגיה הבאה] מדגיש הרמב"ם בפכ"ט מהלכות שבת הי"א: "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט", הרי שאין כאן הרחבה של השבת כבר לזמן פלג המנחה של יום ו' אלא דין הנובע מאופיה של מצות קידוש והבדלה. בהתאם לכך נראה שהרי"ף והרמב"ם פסקו בסוגייתנו כסתם הסיפור על רבי וכשיטת אביי, ודחו מהלכה את שיטת רבא ואת מהלך הסוגיה התלמודית בסוגייתנו, וכן את דיוקו של רב חסדא בסוגיה הקודמת.

[להלן בסוגיה 9 יתברר ששיטתו של הרמב"ם נעוצה בהבנתו את המשנה "תפלת הערב אין לה קבע" ואת הסבר התלמוד לסוגיה זו.]

שיטה זו של הרי"ף והרמב"ם עומדת בניגוד לשיטת רש"י ותוספות שקבלו את ההבנה של התלמוד כאן לפיה תפלה מוקדמת מחייבת קבלה מוקדמת של השבת ובדילה ממלאכה, והיא מבוססת על שיטת ר' יהודה שזמן המנחה הוא רק עד פלג המנחה כדברי רב חסדא בסוגיה הקודמת [ר' רש"י דף כז ע"א ד"ה של שבת וד"ה שמע מינה, ותוספות שם ד"ה דרב]. כשיטה זו נפסקה ההלכה גם בשו"ע [או"ח סי' רסג סעיף יא]: "אע"פ שלא התפללו הקהל עדיין, אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום, חל עליו קבלת שבת ואסור בעשיית מלאכה ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת".

3. מסכת ברכות דף כז עמוד ב

1 אמר רבי חייא בר אבין:
רב צלי של שבת בערב שבת.
רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת.

21 רב צלי של שבת בערב שבת.
אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס?

221 תא שמע:
222 דאמר רב נחמן אמר שמואל:
מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קדושה על הכוס.

והלכתא כוותיה. 23

רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת. 31
אומר הבדלה על הכוס או אינו אומר הבדלה על הכוס?
אמר רב יהודה אמר שמואל: 32
מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס.

אמר רבי זירא אמר רבי אסי אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא אמר רב[114]: 4
בצד עמוד זה התפלל רבי ישמעאל ברבי יוסי של שבת בערב שבת.

כי אתא עולא אמר: 5
בצד תמרה הוה, ולא בצד עמוד הוה.
ולא רבי ישמעאל ברבי יוסי הוה, אלא רבי אלעזר ברבי יוסי הוה.
ולא של שבת בערב שבת הוה, אלא של מוצאי שבת בשבת הוה.

תפילת שבת בערב שבת [ב']

זיהוי הסוגיה

לפנינו סוגיה אמוראית משולבת (בבלית וארץ ישראלית) הכוללת יחידה אמוראית ודיון תלמודי.

אמוראים בסוגיה:

- רבי חייא בר אבין - סורא, טבריה, דור שלישי לאמוראי בבל.
- רב - סורא, דור ראשון לאמוראי בבל.
- רבי יאשיה - טבריה, דור שלישי לאמוראי בבל.
- רבי זירא - טבריה, דור שלישי לאמוראי ארץ ישראל, בשם רב אסי, בשם רבי אלעזר בשם רבי חנינא [בשם רב?].
- [בשם] רבי אסי - טבריה, דור שלישי לאמוראי ארץ ישראל.
- [בשם] רבי אלעזר - טבריה, דור שני לאמוראי ארץ ישראל.
- [בשם] רבי חנינא - ציפורי, דור ראשון לאמוראי ארץ ישראל.
- עולא - נחותא, דור שלישי.

אמוראים המובאים במהלך הדיון התלמודי:

---

[114] רבי חנינא היה מבוגר מרב ולדעות מסויימות אף רבו ולא יתכן שרבי חנינא אומר משמו ולפי דק"ס צ"ל "רבי". ובכת"י מינכן חסר "אמר רב".

- רב נחמן - מחוזא, דור שלישי לאמוראי בבל, בשם שמואל.
- [בשם] שמואל - נהרדעא, דור ראשון לאמוראי בבל.
- רב יהודה - פומבדיתא, דור שני לאמוראי בבל, בשם שמואל.

<u>הסוגיה האמוראית</u>

ברובד האמוראי של הסוגיה רבי חייא בר אבין {1} מביא מבבל מעשה שרב התפלל של שבת בערב שבת, ומעשה ארץ ישראלי על רבי יאשיה שהתפלל של מוצאי שבת בשבת. מתאים הוא שרבי חייא בר אבין שהיה גם בסורא וגם בטבריה, מכיר את שני המעשים.

מעשה נוסף מביא רבי זירא {4} על רבי ישמעאל ברבי יוסי שהתפלל של שבת בערב שבת.

כשהגיע עולא לבבל ("כי אתא") הביא עמו מסורת ארץ ישראלית אחרת ביחס למעשה שסיפר רבי זירא {5}. לפי דבריו המעשה עסק ברבי אלעזר ברבי יוסי שהתפלל של מוצאי שבת בשבת.

<u>הדיון התלמודי</u>

בעקבות שני המעשים שהביא רבי חייא בר אבין מעלה התלמוד את השאלה האם ניתן גם להקדים קידוש והבדלה למבעוד יום.

כפתרון לשאלה מביא התלמוד מימרות של רב נחמן בשם שמואל {2ב2} ושל רב יהודה בשם שמואל {3ב} האומרים שאם אדם התפלל של שבת בערב שבת או התפלל של מוצאי שבת בשבת הרי יכול הוא לקדש ולהבדיל, ואף מעיר על דברי רב נחמן שהלכה כמותו {2ג}.

בדברי עולא שינה כנראה התלמוד את הלשון העברית ["היה"] לארמית ["הוה"][115].

סוגיה זו מסיימת סדרה של שלוש סוגיות בהן הובאה העדות על רב שהתפלל של שבת בערב שבת. בסוגיה 6 מצאנו את דברי רב חסדא המקשרים את שיטתו של רב לשיטת רבי יהודה על סוף זמן תפלת מנחה. בסוגיה 7 נידונו היבטים שונים של מעשיו של רב ובהם הצורך להבדל ממלאכה לאחר תפילה מוקדמת. בסוגיתנו מביא התלמוד כהמשך לדברי רב מימרות בשם שמואל המורות שניתן להקדים קידוש והבדלה כשם שמקדימים את התפלה.

4. מסכת ברכות דף כז עמוד ב

[115] בחלק מכתבי היד אכן הגירסה "היה" ולא "הוה".

תפלת הערב אין לה קבע.

11 מאי אין לה קבע?
אילימא דאי בעי מצלי כוליה ליליא, ליתני תפלת הערב כל הלילה?

121 אלא מאי אין לה קבע?
כמאן דאמר: תפלת ערבית רשות.
122 דאמר רב יהודה אמר שמואל:
תפלת ערבית
רבן גמליאל אומר: חובה. רבי יהושע אומר: רשות.

2 אמר אביי:
הלכה כדברי האומר חובה.

3 ורבא אמר:
הלכה כדברי האומר רשות.

תפילת ערבית רשות או חובה [א']

זיהוי הסוגיה

לפנינו סוגיה אמוראית בבלית הכוללת יחידה אמוראית ערוכה, ותוספת תלמודית.

אמוראים בסוגיה:

- רב יהודה - פומבדיתא, דור שני לאמוראי בבל.
- אביי - פומבדיתא, דור רביעי לאמוראי בבל.
- רבא - מחוזא, דור רביעי לאמוראי בבל.

הסוגיה האמוראית

ברובד האמוראי של הסוגיה ישנה יחידה אמוראית ערוכה העוסקת בשאלה האם תפילת ערבית היא רשות או חובה.

רב יהודה {1ב2} מביא את מחלוקת התנאים בין רבן גמליאל לרבי יהושע. אביי {2} ורבא {3} חולקים בפסיקת ההלכה.

התוספת התלמודית

התלמוד מקדים דברי הצעה לסוגיה האמוראית. הוא תוהה לגבי משמעות של הביטוי "אין לה קבע" המופיע במשנה לגבי תפלת ערבית {1א}, וקובע שביטוי זה הוא "כמאן דאמר תפלת ערבית רשות".

יש מהראשונים [שו"ת הרשב"א חלק א סימן רסט, ריטב"א דף כז ע"ב ד"ה דתניא] שפירשו קביעה זו בכך שהביטוי "אין לה קבע" משמעו ארעיות, וממילא הוא מתפרש כאן כ"אינה חובה", ולכן המשנה שאומרת שלתפלת ערבית אין קבע סוברת ודאי כמי שאומר תפלת ערבית רשות ומשום כך לא ראתה לנכון לציין את זמנה של תפלת ערבית.

לעומתם, לפי הרמב"ם [פירוש המשנה פרק ד' משנה א'] פירוש הביטוי "אין לה קבע" הוא שאין לו קביעות בזמן, ופירושו כאן שאין להקפיד על תחלת זמנה וסוף זמנה של תפלה זו וניתן להקדים להתפלל מעט קודם הזמן או להתעכב מלהתפלל עד מעט אחריו. לפי פירוש זה יש להבין את דברי התלמוד שמכיון שתפלת ערבית רשות, לכן "אין לה קבע". [פירוש זה של הרמב"ם מהווה את המקור להבנתו את המעשה על רב ש"צלי של שבת בערב שבת" המובא בשלוש הסוגיות הקודמות כנובע מאופיה של תפלת ערבית כתפלת רשות ולא מכך שרב סבר כרבי יהודה כפי שהסביר רב חסדא לעיל בדף כז ע"א (ראה הל' תפילה ג,ז והל' שבת כט, יא)].

הריטב"א (שם) - בניגוד לרוב הראשונים - פוסק להלכה שתפילת ערבית חובה. הוא דוחה מהלכה את ההסבר של התלמוד בסוגיתנו ואומר ש"לא תפסינן עיקר להך תירוצא", ולדעתו פירוש הביטוי "אין לה קבע" הוא אכן שניתן להתפלל כל הלילה, כפי שעולה מדברי הברייתא (כו ע"ב): "תפילת הערב אין לה קבע שהרי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב קרבים והולכים כל הלילה".

גם הגר"א בביאור שנות אליהו למשנה זו לא פירש את המשנה כפירוש התלמוד אלא הסביר את משמעות הביטוי "אין לה קבע" שאין לה זמן קבוע משל עצמה אלא זמנה הוא בזמן שבין התפלות האחרות [בין סוף זמן מנחה לתחלת זמן שחרית].

5. מסכת בבא מציעא דף ב עמוד א

משנה

שנים אוחזין בטלית,
זה אומר: אני מצאתיה, וזה אומר: אני מצאתיה.
זה אומר: כולה שלי, וזה אומר: כולה שלי.
זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה,
ויחלוקו.
זה אומר: כולה שלי, וזה אומר: חציה שלי.
האומר כולה שלי - ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים,
והאומר חציה שלי - ישבע שאין לו בה פחות מרביע,
זה נוטל שלשה חלקים, וזה נוטל רביע.
היו שנים רוכבין על גבי בהמה, או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג,
זה אומר: כולה שלי, וזה אומר: כולה שלי
זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה,

ויחלוקו.
בזמן שהם מודים, או שיש להן עדים חולקין בלא שבועה.

גמרא.

11 למה לי למתנא:
זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה,
זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי
ליתני חדא?
12 חדא קתני:
זה אומר אני מצאתיה וכולה שלי,
וזה אומר אני מצאתיה וכולה שלי.
13 וליתני: אני מצאתיה, ואנא ידענא דכולה שלי?
14 אי תנא אני מצאתיה,
הוה אמינא: מאי מצאתיה - ראיתיה,
אף על גב דלא אתאי לידיה
בראיה בעלמא קני,
תנא כולה שלי - דבראיה לא קני.

151 ומי מצית אמרת מאי מצאתיה - ראיתיה?
והא
152 אמר רבנאי:
ומצאתה (דברים כ"ב) - דאתאי לידיה משמע.
16 אין,
ומצאתה דקרא - דאתא לידיה משמע,
ומיהו תנא - לישנא דעלמא נקט,
ומדחזי ליה אמר: אנא אשכחית, ואף על גב דלא אתאי לידיה,
בראיה בעלמא קני, תני כולה שלי - דבראיה בעלמא לא קני לה.
17 וליתני כולה שלי ולא בעי אני מצאתיה?
18 אי תני כולה שלי הוה אמינא:
בעלמא דקתני מצאתיה - בראיה בעלמא קני,
תנא אני מצאתיה והדר תנא כולה שלי
דממשנה יתירה אשמעינן דראיה לא קני.
19 ומי מצית אמרת חדא קתני?
והא זה וזה קתני:
זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה,
זה אומר כולה שלי וכו'

2 אמר רב פפא ואיתימא רב שימי בר אשי, ואמרי לה כדי:
רישא במציאה,
וסיפא במקח וממכר.

3 וצריכא,
דאי תנא מציאה
הוה אמינא: מציאה הוא דרמו רבנן שבועה עליה,
משום דמורי ואמר: חבראי לאו מידי חסר בה,
איזל אתפיס ואתפליג בהדיה.

אבל מקח וממכר, דליכא למימר הכי - אימא לא.
ואי תנא מקח וממכר,
הוא דרמו רבנן שבועה עליה[116]
משום דמורי ואמר: חבראי דמי קא יהיב, ואנא דמי קא יהיבנא.
השתא דצריכא לדידי אשקליה אנא, וחבראי ליזיל לטרח ליזבן.
אבל מציאה, דליכא למימר הכי - אימא לא,
צריכא.

41 מקח וממכר - ולחזי זוזי ממאן נקט?
42 לא צריכא דנקט מתרוייהו,
מחד מדעתיה ומחד בעל כרחיה,
ולא ידענא מי הוא מדעתיה ומי הוא בעל כורחיה.

מקורות לסוגיה ראשונה בבא מציעא

תפארת ישראל, בועז אות א

והגאון מהו' מנשה איליער זצוק"ל אמר דכולה מתני' בבא חדא היא, דרק במציאה איירי כלהו, וה"ק זה אומר אני מצאתיה וכו' אז כך הוא הדין, אם זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה ישבע וכו', ואם זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי זה ישבע וכו' ודפח"ח (ודברי פי חכם חן), אבל אין זה כשיטתן בש"ס...

ספר מאה שערים לבעל העיטור/ ריש ב"מ

ושמיע לי "ונחזי זוזי ממאן נקט" הגהה היא בספרים, ומסתברא גרסא דרבן סבוראי מרישא דפרקין עד "לימא מתני'" כההיא גרסא דרישה פרקי דקדושין. ולשנא "ונחזי זוזי ממאן נקט" לא שייך הכא, דהא מתני' דשנים אוחזין לא מיירי בבעל המקח והוה ליה למימר נחזי למאן יהיב זוזי. ותו לשני ליה דליתא

[116] התם הוא דרמו (ס"א ב"ח)

למוכר דלישייליה, אי נמי דלא נקט מתרווייהו. אלא אגב שיטפא דקדושין כתיבי לה הכא.

אוצר הגאונים ריש ב"מ

ושמענו מרבנו ש"צ בתחלת ב"מ שמה שאמרו מ"מקח וממכר ניחזי זוזי...." כל הדברים האלה הם דברי רבנן סבוראי לא דברי התלמוד, וקרה כדבר הזה בקידושין גם כן וגם במקום אחר, והסבה לזה היא שכל הדברים האלה הם פרוש שהיה בגליון הכתב ונעתק אל תוך גוף הכתב ונעשו הדברים גירסא.

ושמענו מרבנו ש"צ שהיו שלוש בבות בכתב רבנו נסים באנדלוסיה ונמכרו במאתים דינאר מראבטיה להיותן נוסחא נכונה, ומפני שהן בכתב רבנו נסים ז"ל והודיענו רבנו שעיין שם ולא מצא דבר מכל הדברים האלה, וכי העיקר "כדי רישא במציאה וסיפא במקח וממכר" בלבד,

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף עג עמוד ב

נאמן בעל מקח לומר לזה מכרתי ולזה אין מכרתי

במה דברים אמורים - בזמן שמקחו בידו, אבל אין מקחו בידו - אינו נאמן.

וניחזי זוזי ממאן נקט?

לא צריכא דנקט מתרווייהו, ואמר: חד מדעתאי וחד בעל כורחי,

ולא ידיע הי מדעתו והי לא מדעתו.

סוגיה זו היא דוגמה קיצונית להבדל בין פשט המימרה להסבר התלמוד את המימרה, והבאנו אותה כיון שהראשונים העירו עליה. קושיות התלמוד כאן אינן מוכרחות וכפי שהעיר ר"מ מאיליא שניתן לפרש את המשנה ככותרת "זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה" ואח"כ פירוט לשני מקרים.

ואכן לפי דברי הגאון, בכתב יד של הנוסחה הנכונה, כלל לא הופיע כל הדיון הסתמאי הראשון (מרכיב 1). לפי זה ניתן לפרש שדברי רב פפא מתייחסים ישירות למשנה. במשנה יש כפילות הרבה יותר בולטת מזו שמעלה סתם התלמוד, הכפילות של הרישא והסיפא, טלית ובהמה. לכך מביא רב פפא פתרון רישא (טלית) במציאה וסיפא (בהמה) במקח וממכר.

גם הדיון הסתמאי הנוסף (מרכיב 4) הוכנס על ידי הסופרים מהגיליון וכלל אינו שייך לסוגייתנו אלא הוכנס על ידי הסופרים מהסוגיה המקורית של דברים אלה בקידושין עג ע"ב.

נספח ב - מיומנויות

שלב א - לימוד המשנה

- כהכנה ללימוד המשנה – מקרא כפשוטו וטעמי המקרא.
- דרכי המדרש היוצר של חז"ל לפתרון בעיות הלכתיות.
- משנה כפרשנות, הרחבה ופרוט למקרא.
- סדר הנשיאים, התנאים, מקומות הסנהדרין ותולדות התקופה.
- רבדים ספרותיים והסטוריים במשנה והדרכים לזיהויים.
- עריכת המשנה מקבצים קדומים, סדרי עריכה ומבנים לשוניים.
- לשון חז"ל וטרמינולוגיה של המשנה.

שלב ב - לימוד תורת התנאים

- משנה ותוספתא: מה קודם למה וסוגי היחס ביניהם.
- משנה והברייתות שבתלמודים.
- משנה ומדרשי הלכה של רבי עקיבא ורבי ישמעאל.

<u>שלב ג - לימוד תורת האמוראים</u>

- ❖ סדר האמוראים לפי בתי מדרש ושמונה דורות האמוראים.
- ❖ תולדות התקופה האמוראית בארץ ישראל ובבבל.
- ❖ סוגי המימרה האמוראית.
- ❖ דיאלוגים בין אמוראים.
- ❖ המעשה כבסיס לפסיקה, "משפט המקרים" כסכמה ספרותית.
- ❖ סוגיות חד בית מדרשיות ורב בית מדרשיות.
- ❖ סוגיות ארץ ישראליות, בבליות ומשולבות מתורת ארץ ישראל ובבל.

<u>שלב ד - לימוד הסתמא דתלמודא</u>

- ❖ כללי הארמית הבבלית וטרמינולוגיה של התלמוד.
- ❖ דרכי התלמוד: הפשטה, המשגה והכללה.
- ❖ מבני דיון קבועים.
- ❖ סוגיות תלמודיות עצמאיות.